

EL PAISAJE MITICO

POR .

MIGUEL DE FERDINANDY

*Al paisaje de la Precordillera mendocina
de los Andes, dedico este estudio.*

I

EL ‘FOIBÓLAMPTOS’

*Mas he aquí que Apolo se acerca al meridiano.
 Sus truenos prolongados repite el Oceano.
 Bajo el dorado carro de reluciente Apolo
 Vuelve a inflar sus carrillos y sus odres Eolo.
 A lo lejos un templo de mármol se divisa
 Entre laureles-rosa que hace cantar la brisa.
 Con sus vibrantes notas de Céfiro desgarrar
 La veste transparente la helénica cigarra,
 Y por el llano extenso van en tropel sonoro
 Los Centauros, y al paso, tiembla la Isla de Oro.*

RUBÉN DARÍO

Apolo, el más poderoso de los dioses (θεῶν ὀρτιστός, *Iliada*, XIX, 413/, nació en la isla temblante de Delos. A su madre, Leto, la condujeron lobos a Delos, del lejano país de los Hiperbóreos, que también se llamaba *Balcae*, que no es sino una denominación lobura ¹⁾. Y la madre divina, también ella misma, vino en forma de loba de ese distante país, ²⁾ en un viaje de doce días, que eran los doce días sagrados del solsticio invernal. ³⁾ Según otra tradición, Apolo abandonaba cada año, al llegar el invierno, la Hélade, y se sabía entonces, que su paradero era el país de los Hiperbóreos, ⁴⁾ en la “*p t e r o - p h o r o s r e g i o*” de Plinio, ⁵⁾ donde —alrededor del templo del dios— volaban cisnes, sus aves preferidas, idénticas —de modo misterioso— con los propios Hiperbóreos. ⁶⁾ Y esa última tradición —la de Delfos— sabía, que Apolo había nacido, no en Delos, sino en el propio país hiperbóreo, desempeñando dicha región en esa tradición papel semejante al de Licia en el culto de Delos. En realidad, del país de los Hi-

perbóreos devenía la otra Delfos; 7) y el dios iba y venía, según secreto ritmo, entre sus dos patrias, como las aves de paso. Delfos lo esperaba en febrero, cuando la primavera, aproximándose, por primera vez ha mitigado los aires y vientos, en la fiesta de la epifanía de Apolo. Entonces vino el dios por el camino que conducía desde Tempe, para restablecer sobre el mundo su reinado, que tenía que durar nueve meses, después del gobierno de tres meses de Dionisio. 8) Fué Alceo, el poeta, quien ha cantado acerca de ese regreso anual del dios, del milagroso y lejano país, en su carro, llevado por cisnes, — mientras la cigarra zumbaba en los frescos aires 9) —, y era tradición, que lo puso, no en primavera, sino en el gran momento del solsticio estival, instante tremendamente mortal de la naturaleza en Grecia, en que el calor, arrasando todo, se presentaba por encima de las montañas ardientes, bajo el terrible Sol. 10) El Sol terrible, que en la imaginación de los pueblos del Medio Día, a menudo surgía en forma de ave de rapiña, el buitre, 11) o — en su configuración apolínea — el grifo, 12) ese fantasma de ente supranatural, que subrayaba, a su vez, la característica principal de estar distante, de pertenecer ese dios a una inalcanzable lontananza; 13) es decir, a la región hiperbórea, inaccesible — como nos dice Píndaro — a todas las naves y todos los viandantes. 14) Sólo los elegidos de Apolo llegaban a ese país. 15) Una prole sagrada vivía allí, inmune de enfermedades y senectud, lejos de toda pelea y labor. Allí el existir era acabado, y dulce la muerte (*euthanasia*): los que veían llegada su hora, saltaban coronados, alegremente desde una roca, en la eterna mar. 16) Sófocles llamó a ese país — Fr. 870 — “el antiguo jardín de Febo”, 17) que se pensaba atrás de los extremos del horroroso Septentrión más lejano. Era la región solar, situada sobre las regiones mortíferas del frío; era el país áureo, fuera de toda la zona humanamente accesible, la patria del dios, cuya naturaleza, cuyos epítetos — *ἐκατηβόλος*, *ἑκάεργος* — estaban llenos, también, del *pathos* de la lejanía. Pero él, sublime y distante Exterminador¹⁸⁾, el *Ἀυκηγενής*¹⁹⁾, hijo de la loba, Leto, que ya Hesíodo identificó con la Noche²⁰⁾; Apolo, al cuyo vuelo le siguen los negros cuervos y los lobos,²¹⁾ y cuyas flechas, cargadas de terribles epidemias, matan desde

lejos; así que la víctima expira con la sonrisa de la dulce vida en sus labios, —ese tremendo dios es también el *Iatrómantis*, el dios vidente del arte de curar; el *Oulios*, el que dá la salud; el *Boëdromios*, el Auxiliador, y el *Patroos*, el Protector. Y también él es el grande y puro genio de la Música, del Canto y de las Profecías: la divinidad inspiradora por excelencia. Su mundo, el del dios “rico de oro” de Calímaco ²²), es el cosmo de la Harmonía; él es el magno dios del Espíritu: vehemente, irreflexible, inclemente, distante, y, en lo sublime de su ser, terriblemente desapasionado, —pero, al mismo tiempo, iluminante y libertador, y los que le siguen, son los elegidos en la Tierra, participantes del gran destino de singulares formas, como Pitágoras.

“Inolvidable para todos los que lo vieron, queda el Apolo del templo de Zeus, en Olimpia. El artista eternizaba un momento de sometedora grandiosidad: el dios aparece de repente en medio del tumulto confuso, y su brazo tendido, manda calma. Sublimidad se trasluce de su rostro; sus grandes ojos imperan por el sólo mirar; pero alrededor de los labios, fuertes y distinguidos a la vez, se refleja un fino, casi melancólico carácter de un superior comprender. La aparición de lo divino en lo confuso y en lo salvaje de este mundo, no pudo haber sido realizado de manera más conmovedora. También sus otras representaciones lo caracterizan por la grandeza de su actitud y gesto, por el poder de la mirada, por lo alumbrante y libertador de su aparecer. En las líneas de su cara, varonil fuerza y claridad se sintetizan con el brillo de lo sublime. El es la Juventud, en su más vigente florecencia y pureza. Los poetas cantan sus cabellos ondeados, llamados ya en la lírica más antigua, dorados. El arte plástico lo representa casi siempre imberbe, y nunca en trono o sillón, sino de pie o dando pasos. “(W. F. Otto.) ²³)

Claro está: una completa caracterización de ese dios no puede ser objeto del presente estudio. Aquí fueron citadas tan sólo, las características que están, por un lado, en nexo con el mitologema —existente apenas en fragmentos— del país de los Hiperbóreos, y, por el otro, que se necesitará para la comprensión de los últimos dos capítulos de este trabajo. El interesado encontrará la “imagen”, adecuada a nuestra sensibilidad, de ese dios, en las caracterizaciones, ya clásicas, de *W. F. Otto* ²⁴)

y *Carlos Kerényi* ²⁵), a las cuales también nuestro análisis volverá, siempre, para enriquecer sus datos y reflexiones acerca de ese majestuoso hijo de Zeus. Sin embargo, lo que nos interesa aquí, en primer lugar, no será el mismo dios, sino su distante país, lugar de sus secretos paraderos, donde “el antiguo jardín del Sol”. Acerca de ese reino de los Hiperbóreos, las demás informaciones se hallarán en el cuarto libro de las *Historias* de Herodoto.

Como se verá es el cap. IV. 13, 14 y 15 que se ocupa de la historia de Aristeas; informaciones de posiblemente distintas, pero no contradictorias fuentes las contienen los capítulos 18, 25, 27, 28 y 31 del mismo libro; las partes 32, 33, 34 y 35 tratan de los nexos existentes —en un entonces— entre los Hiperbóreos y Delos; la 36 es la de la información sobre Ábaris; y las complementa, al final, el cap. 116, del libro III.

Es supérfluo subrayar, que la descripción de este autor sólo nos interesa en cuanto a lo mítico que contenga; por consiguiente, sus informaciones con respecto a los pueblos realmente existentes de aquel entonces, en la Europa septentrional, quedarán al margen de nuestro análisis, ocupándonos, exclusivamente, los elementos “fabulosos” de su narración.

Se leerá, pues, en el Cuarto Libro de las *Historias*: ²⁶)

IV. 13... Aristéas, fils de Caystrobios, de Proconnèse, dans un poème épique, raconte que, possédé de Phébus (*φοιβόλαμπτος*), il alla chez les Issédons; qu'au-dessus des Issédons habitent les Arimaspes, hommes qui n'auraient qu'un oeil; au-dessus des Arimaspes, les griffons gardiens de l'or (*χρυσοφύλακας γρύπας*); au-dessus des griffons, les Hyperboréens qui s'étendent jusqu'à une mer; que, sauf les Hyperboréens, tous ces peuples, à commencer par les Arimaspes, font constamment la guerre à leurs voisins; que les Issédons furent chassés de chez eux par les Arimaspes, les Scythes par les Issédons; et que les Cimmériens, qui habitaient la côte de la mer du Sud, sous la pression des Scythes abandonnèrent leur pays. Ainsi, lui non plus n'est pas, concernant ce pays, d'accord avec les Scythes.

14. J'ai dit d'où était Aristéas, l'auteur du poème en question; je vais dire ce que j'ai entendu raconter à son sujet à Proconnèse et à Cyzique. Aristéas, dit-on, ne le cédait à aucun des citoyens pour la

noblesse de sa famille; étant entré à Proconnèse dans la boutique d'un foulon, il y mourut; et le foulon, ayant fermé à clé son atelier, se mit en route pour porter la nouvelle aux parents du défunt. Le bruit de la mort d'Aristéas s'était déjà répandu dans la ville, quand un homme de Cyzique, qui venait de la ville d'Artaké, entra en contestation avec ceux qui le propageaient; il avait, disait-il, rencontré Aristéas se rendant à Cyzique, et avait conversé avec lui. Comme il le soutenait avec force en face de ses contradicteurs, les parents du défunt se présentèrent à la boutique du foulon, avec ce qu'il fallait pour la levée du corps; on ouvrit la pièce, et on n'y aperçut Aristéas ni mort ni vif. Sept ans après, il aurait reparu à Proconnèse, aurait composé ce poème que les Grecs appellent maintenant Arimaspées, et, le poème composé, aurait disparu pour la deuxième fois.

15. Voilà ce qu'on raconte dans ces deux villes; et voici ce que je sais être arrivé aux Métapontins, en Italie, deux cent quarante ans après la seconde disparition d'Aristéas, ainsi que mes calculs à Proconnèse et à Métaponte m'ont permis de le reconnaître. Les Métapontins racontent qu'Aristéas en personne leur apparut dans leur pays, qu'il leur ordonna d'élever un autel à Apollon et de dresser auprès de cet autel une statue sous le nom d'Aristéas de Proconnèse; il leur aurait dit qu'ils étaient les seuls Italiotes chez qui Apollon était venu jusqu'alors; et que lui, qui était présentement Aristéas, l'avait accompagné; en ce temps-là, quand il accompagnait le dieu, il était un corbeau. Cela dit, il avait disparu; et les Métapontins à ce qu'ils disent, avaient envoyé à Delphes demander au dieu ce qu'il fallait penser de l'apparition de cet homme. La Pythie leur aurait conseillé d'obéir à l'apparition, car, s'ils obéissaient, ils s'en trouveraient mieux; et eux, ayant accueilli avec foi cette réponse, s'y seraient conformés. De fait, une statue qui porte le nom d'Aristéas se dresse aujourd'hui près du monument même dédié à Apollon; tout autour il y a des lauriers; le monument est érigé sur la place...

.....

18. À partir de là, au-dessus d'eux, il y a un désert de grande étendue; et, après ce désert, habitent les Androphages, peuple à part, qui n'est pas de race scythe. Au-dessus des Androphages, commence un désert véritable, sans aucune population humaine, autant que nous sachions.

.....

25. Jusque-là, dis-je, va notre connaissance; mais de ce qu'il y a au-dessus des hommes chauves, nul ne peut parler avec exactitude; car de hautes montagnes, inaccessibles, forment là une barrière que personne ne franchit. Ces hommes chauves prétendent, —mais, à mon avis, ce qu'ils disent n'est pas croyable,— que, dans les montagnes, habitent des hommes aux pieds de chèvre, et, plus loin que ces hommes, d'autres hommes qui dorment la moitié de l'année; je n'admets rien de cela. On sait de façon certaine qu'à l'Est du pays des chauves habitent les Issédons; mais de ce qu'il y a au-dessus, au Nord, tant des chauves que des Issédons, on ne sait que ce qu'on peut savoir par ce qu'ils disent eux-mêmes.

.....

27.Pour ce qui vient après, plus au Nord, ce sont les Issédons qui affirment l'existence des hommes n'ayant qu'un oeil et des griffons gardiens de l'or; les Scythes répètent ce qu'ils ont appris d'eux, et nous autres le tenons des Scythes; le nom que nous donnons aux Arimaspes est scythe; a r i m a en scythe signifie 'un'; et s p o u , oeil. *)

28. L'hiver, dans tous les pays que nous avons énumérés, est tellement rigoureux, que, pendant huit mois de l'année, il y fait un froid insupportable.... la mer gèle; ..

.....

31. Quant aux plumes dont, à ce que disent les Scythes, l'air serait rempli et qui rendraient impossible de voir et de circuler dans les parties les plus reculées du continent, voici ce que j'en pense. Au-dessus des pays dont il a été question il neige constamment,

32. Mais, des Hyperboréens, ni les Scythes ne disent mot, ni personne d'autre qui habite de ce côté, si ce n'est les Issédons; et, à mon avis, ceux là non plus n'en disent rien; car, autrement, les Scythes eux aussi en parleraient, comme ils parlent des hommes n'ayant qu'un oeil. C'est chez Hésiode qu'il est question des Hyperboréens, c'est aussi chez Homère, dans les Épigones, si réellement Homère est l'auteur de ce poème. Mais ce sont les Déliens qui, de beaucoup, en disent sur eux: le plus long: des offrandes enveloppées de paille de froment, venant de chez les Hyperboréens, étaient, affirment-ils, apportées chez les Scythes; à partir

*) ...” Pour M. Benveniste, les Arimaspes étaient des gens “qui aiment les chevaux” iran. a r y a m a + a s p a = grec φιλίππος)”^{26a)}
Legrand: Her. Hist. Lib. IV. Paris, 1945., p. 64. n. 2.

de la Scythie, les peuples, les recevant chacun de son voisin, les transportaient dans la direction du Couchant, au plus loin jusque sur les côtes de l'Adriatique; de là, elles étaient acheminées vers le Midi; les Dodonéens étaient les premiers des Grecs à les recevoir; de leurs mains elles descendaient au golfe Maliaque et passaient en Eubée, où, de ville en ville, on les expédiait jusqu' à Carystos; après Carystos, Andros était laissée de côté; c'étaient les Carystiens qui les portaient à Ténos; et les Téniens à Délos. Voilà donc comment ces offrandes parvenaient, disent les Déliens, à Délos; mais, la première fois, les Hyperboréens auraient envoyé pour les porter deux jeunes filles, qui, d'après les Déliens, s'appelaient Hypéoché et Laodiké; en même temps qu'elles, pour assurer leur sécurité, les Hyperboréens auraient envoyé comme escorte cinq des leurs, ceux qu'on appelle aujourd'hui Perphères et qui jouissent à Délos de grands honneurs; mais, comme ceux qu'ils avaient délégués ne rentraient pas au pays, les Hyperboréens, n'acceptant pas qu'il pût leur arriver chaque fois que leurs députés ne leur fissent pas retour auraient dès lors porté à la frontière leurs offrandes enveloppées de pain de froment, en recommandant à leurs voisins de les acheminer de chez eux chez un autre peuple. Ce serait acheminées ainsi qu'elles arrivaient à Délos.

34. En l'honneur des vierges dont j'ai parlé, qui étaient venues de chez les Hyperboréens et qui moururent à Délos, jeunes filles et jeunes gens de Délos se coupent les cheveux; les filles, avant de se marier, retranchent une boucle de leur chevelure, et, après l'avoir enroulée autour d'un fuseau, la déposent sur le tombeau des deux vierges (ce tombeau est à gauche en entrant dans l'Artémision; il y a poussé un olivier); les jeunes Déliens, autant qu'ils sont, tressent de leur cheveux autour d'une herbe verte, qu'ils déposent aussi sur le tombeau.

35. Tels sont les honneurs que ces vierges reçoivent des habitants de Délos. Mais ces mêmes Déliens racontent que, dès avant Hypéoché et Laodiké, d'autres vierges hyperboréennes, Argé et Opis, étaient venues à Délos en traversant les mêmes pays, qu'elles, Hypéoché et Laodiké seraient venues apporter à Ilithie le tribut que les Hyperboréens s'étaient imposé en récompense du prompt accouchement; mais Argé et Opis seraient venues en compagnie des déesses elles-mêmes. *).

*) Létéo, venue à Délos pour y accoucher; Ilithie, venue — du pays des Hyperboréens — pour l'assister". *Legrand*, o. c. p. 68, n. 4. —

Les Déliens disent aussi qu'à Argé et Opis ils ont attribué d'autres honneurs: que les femmes de Délos font en effet pour elles des collectes en les invoquant par leur nom dans l'hymne qu'a composé en leur honneur Olen, homme de Lycie; que c'est des Déliens qu'insulaires et Ioniens ont appris à chanter Opis et Argé en les appelant par leurs noms et en faisant des collectes (cet Olen, venu de Lycie, a composé aussi les autres hymnes antiques qui se chantent à Délos); que, lorsqu'on brûle sur l'autel les cuisses des victimes, la cendre qui en provient est tout entière répandue sur le sépulcre d'Opis et d'Argé. Leur sépulcre est situé derrière l'Artémision, face à l'aurore...

36. En voilà assez sur les Hyperboréens. Car je ne parle pas du récit que l'on fait au sujet d'Abaris, qui serait Hyperboréen, où il est dit qu'il promena par toute la terre sa fameuse flèche sans prendre aucune nourriture.

Complementa aún lo citado un paso del Tercer Libro de las *Historias*, donde nuestro autor dice, que por el Norte de Europa se hallaba copiosísima abundancia de oro; y se refiere al cuento, según el cual, ese oro lo roban a los grifos los monóculos arimaspos; añadiendo que para su modo de ver "es harto grosera la fábula", que quisiera confirmar la existencia, en el mundo, de hombres, que tienen un ojo solo en la cara, siendo en lo restante como los demás... (L. III. c. 116).

No me parece difícil de comprender, que —al leer los pasos citados de Herodoto— nos hallemos en un campo lleno de fragmentos de un antiguo mitologema ²⁷). Ciertamente es, que ya el mismo autor lo había encontrado en un estado de racionalización y de forma de residuo, y no en la viviente unidad de su originaria vigencia. Lo que aún le faltaba para tornarse fragmento y objeto muerto de tradición ya no comprendida; lo recibió de parte de la incredulidad de ese "maligno", crítico, curioso e inteligente espíritu de la Antigüedad griega; él que al mismo tiempo, —precursor en eso de tantos narradores antiguos, medioevales y hasta modernos— no podía independizarse por com-

Compárese: *Pausanias* I, 18,5.: ... "Litífa, la que vino a Delos desde el país de los hiperbóreos para socorrer a Leto en los dolores del parto... Los de Delos sacrifican en su honor y cantan un himno de Olén".

pleto de lo atrayente que reside en toda verdadera tradición. Así nos salvaba una serie de interesantísimos relatos de índole mítica, cuya comprensión no es imposible para nuestra sensibilidad ya ejercitada en el modo mítico del pensar.

Ante todo, nos ocuparemos de la historia de Aristeas, el φοιβόλαμπτος. Este epíteto lo liga— ya en la primera frase en que Herodoto se refiere a él —a Apolo, y el elemento apolíneo, desde ya, quedará como la característica mítica más trascendente de la figura de ese antiguo poeta. Su muerte y sus apariciones lo conducen a una esfera aún más milagrosa, como en la que él mismo realizaba su viaje hasta los Hiperbóreos. Aristeas, pues, reapareció, primero el mismo día de su muerte; luego, siete años más tarde —para hacer los versos que se llamaban “arimaspos”, seguramente referidos a su viaje hacia la tierra de los Arimaspos —y finalmente, 240 años después de su segunda aparición,— como lo sabemos por la amable pedantería de investigador de nuestro Herodoto. En la oportunidad de esta su última aparición el poeta había pronunciado misteriosas palabras, que habría sido difícil de comprender de otra manera, sino de testimonio de la *identidad* de Aristeas y de su dios, que luego el mismo dios comprobó por la boca de la Pitia de Delfos. Dicha aparición sucedió en tierra de la Magna Grecia, en la ciudad de Metaponto, la misma en que había muerto Pitágoras; aquel filósofo, quien enseñaba la tesis de lo irreducible de la vida, diciendo, que entre los vivientes, bajo la forma corpórea, moran, caídos, seres divinos ²⁸). Claro está: en ese ambiente la curiosa historia de Aristeas recibirá luces distintas. Los elegidos, los que poseen un destino “demoníaco”— así pensaba uno de los más notables de los “pitagóricos”, Empédocles— son los descendientes de dioses, siendo compañeros de hogar y mesa de los *otros* inmortales, salvados de la miseria humana ²⁹). Por consiguiente, en la tierra, existe una transcorporación de divinidades, no μετεμψύχωσις pues, sino μετενσωμάτωσις ³⁰). El tiempo y el espacio no cuentan ante el “pitagórico”; el propio Pitágoras —“extendiéndose con toda su fuerza espiritual”— vió todas las cosas también en la lejanía de veinte vidas humanas ³¹) y “sus rápidas ideas dieron vuelta a la tierra entera”; como Ábaris, el Hiperbóreo, maestro de Pitágoras, ³²) sobre el cual relata He-

rodoto, “que dió vuelta a la tierra entera, sin comer bocado”. Según una información más reciente, pero, de cierto, aún más originaria, la flecha de Apolo, que Ábaris había llevado consigo del templo hiperbóreo del dios, no la traía, sino que volaba cabalgando sobre ella ³³). Era la saeta mortífera del Exterminador, y Ábaris, ese, θεόλογος ³⁴), poseyendo el don de los φοιβάλαμπτοι, el de predecir el futuro, profetizaba el terremoto y la muerte a los demás; mientras él mismo pertenecía a los “supramortales”, elegidos de Apolo; ³⁵) a los de que Píndaro cantaba, mencionando a “las islas de los Felices”, donde habitan los héroes parientes de los dioses, y a donde llegarán en su “otra” vida, también “los reyes, nobles atletas y sabios” ³⁶).

Esa última información sobre Ábaris, el θεόλογος, nuevamente nos acercó al país de los Hiperbóreos. Y en este punto surgen la pregunta y la respuesta, realmente sorprendentes, del “catecismo” de los “pitagóricos”, que —como un relámpago— esparcen brillante luz también al sentido mítico de las apariciones de Aristeas ³⁷). “¿Quién era Pitágoras?” — “El Apolo hiperbóreo”. (Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβωρέων ³⁸). No un “imitador” del dios, entonces, ni tampoco una expresión humana de un aspecto de éste; sino el propio Apolo en su configuración hiperbórea. Sabemos, que Pitágoras se recordaba de haber sido idéntico un día con Euforbo. Ese Euforbo, en la Iliada (XVI. 849 ss.), por boca del Patroclo moribundo se identifica, de un modo tan misterioso, como escalofriante, con el mismo Apolo. ³⁹). No nos sorprende pues el sentido mítico de la tercera aparición de Aristeas, en que —refiriéndose a su metamorfosis, en cuervo, forma ésta, en que acompañaba al dios, siendo, al mismo tiempo, también, el dios mismo— éste se identificó y hasta la última raíz de su existencia, con el magno dios, que lo tenía elegido. Y nos aparecerá en el adecuado lugar, su estatua al lado de la de Apolo, que aún Herodoto vió en la plaza de Metaponto.

“ L A D A M E A U X C Y G N E S ”

*Wind der Vorgebirge: war nicht ihre
Stirne wie ein leichter Gegenstand?
Glatter Gegenwind der leichten Tiere,
Formtest du sie: ihr Gewand*

*Bildend an die unbewussten Brüste
Wie ein wechselvolles Vorgefühl?
Während sie, als ob sie alles wüßte,
Auf das Fernste zu, geschürzt und kühl,*

*Stürmte mit den Nymphen und den Hunden,
Ihren Bogen probend, eingebunden
In den harten, hohen Gurt;*

*Manchmal nur aus fremden Siedelungen
Angerufen und erzürnt bezwungen
Von dem Schreien um Geburt.*

R. M. RILKE: Kretische Artemis.

Ahora, es menester darle al lector, un resumen de los paisajes fabulosos, de los cuales relataba Herodoto; de esta manera, se formulará, en lo siguiente, para así decir, una pequeña “geografía mítica”.

Allende de los escitas del noreste europeo, se extiende un vasto desierto, rígido y frío, poblado escasamente por unas estirpes antropófagas. Más arriba, el desierto queda completamente despoblado, hasta que aparezcan en él de nuevo unas tribus, que Herodoto llama “los calvos”. Al Oriente de dichos calvos se hallan los Isedones, pueblo, que Aristeas visitó en su estado de φοιβόλαμπος. Hasta el país de los calvos y los Isedones el mundo era “descubierto y conocido” ante los ojos de

nuestro autor; “pero nadie puede hablar con fundamento de lo que hay más allá”. Empieza la región de los países fabulosos. Ante todo, “corta el país una cordillera de montes *inaccesibles*, que nadie ha traspasado”. En ella vive un pueblo que tiene pies de cabra. Sus vecinos —hacia el Bóreas— son los que duermen un semestre entero. La región que está sobre los Isedones es, a su vez, la patria de los Monóculos. Esos últimos —que no causan la impresión de ser buena gente— están en guerra con los Grifos, “que guardan el oro del país”. Según parece, el más lejano Norte tenía la fama de un verdadero “El Dorado”; sin embargo, los grifos, aves milagrosas de Apolo, desempeñaban el papel de centinela no sólo en cuanto al oro, sino también en cuanto a las puertas del país hiperbóreo. Los Monóculos arimaspos estaban robando el oro, y nosotros tenemos buenas causas —que más adelante explicaremos— de suponer que fueron rechazados por los Grifos; así, que la sublime tranquilidad del país áureo no se ha desequilibrado. Así quedaron también ilesos los Hiperbóreos, habitantes más allá de los Grifos, o más precisamente, entre los Grifos guarda-oro y el mar.

Aunque Herodoto exprese más de una vez su incredulidad con respecto a los Hiperbóreos, hablando —por consiguiente— tan poco como posible sobre su país, nos conservaba, involuntariamente, un matiz importante del antiguo mito; que él aún debía conocer. Lo que se encuentra en el país más allá de los Arimaspos no tiene nada de común con lo ingenuamente fabuloso de la zona que se halla entre los Isedones y los Arimaspos. El terrible desierto desaparece; en su lugar nos encontramos en un país áureo. Los pueblos que comían sus prójimos, tenían pies de cabra, o un solo ojo en la cara, o dormían un semestre entero —están cambiados por la gente misteriosa, que por “ciertas ofrendas de trigo”— y ¿quién no pensará aquí en el contacto que mantenía Pitágoras, “el Apolo hiperbóreo”, con el culto de Deméter? ⁴⁰⁾— mandaba sus „Perférees” y sus doncellas castas hasta Delos, isla en que nació Apolo.

La relación acerca del trigo, que viene pasando “de mano en mano”, “de pueblo en pueblo” hasta Delos, parece —en el texto de nuestro autor— una antigua reminiscencia de una costumbre más trascendente de los Hiperbóreos en su ma-

nutención de contacto con el lugar de culto del magno dios. Antes del mandar de esas “ciertas ofrendas de trigo”; llegaron, anualmente, de aquel país a Delos, los “Perférees”, una especie de diputados, cuyo papel la información herodótica ya no lo explica. Pero explica sí y de modo significativo, el de las dos doncellas, que han traído el trigo a Ilitía, una divinidad —o mejor: una de las divinidades de este nombre, que se encuentran también en la *Iliada*; mencionadas como hijas de Hera y causantes de los dolores del parto. (*Iliada* II. 269). De otras fuentes —sin embargo— se sabe, que esa Ilitía, pedida aquí “por el feliz alumbramiento de las mujeres”; estaba en muy estrecho contacto con Ártemis ⁴¹⁾, la divina gema hermana de Apolo; la casta diosa, “señora de las mujeres” ⁴²⁾, defensora en los dolores del parto (Artemis Eileithyia). Y, de veras, al aparecer ante nosotros las dos doncellas: Hipéroque y Laódice, nos encontramos, casi por completo, en la atmósfera de esa hermana de Apolo. Así como en Braurón el sepulcro de Ifigenia, la virgen sacrificada a Artemis; también la tumba de las dos Hiperbóreas se hallaba en el Artemisio, esto es: en el templo de Artemis en Delos. Los mancebos y las jóvenes, antes de casarse, ponían sus rizos cortados, en su sepultura. No sólo las sepultadas eran vírgenes: también la diosa a cuya esfera han pertenecido, llevaba la denominación de “Virgen”; de “Koré”, al similar de Perséfone, afín de Ártemis por notables matices, no teniendo, con todo, esa primera, el carácter “materno” de la casta muchacha, que —a pesar de todo lo esquivo y hasta lo cruel de su ser— también distinguen la esfera artemisiaca ⁴³⁾. También ella, como según Pausanias la Ilitía, estaba en contacto con el país de los Hiperbóreos, y fuera de esto, con otros paisajes lejanos, a donde iba y de donde volvía, siguiendo a un misterioso ritmo, como su gran hermano, Febo. Defensora, como Apolo, de todos llegando de la lejanía o saliendo a lo desconocido, ⁴⁴⁾ Ártemis, la “señora de los animales salvajes”, la *πότνια θηρῶν*, es la conductora de las aves de paso; la codorniz es el ave, que pertenece eminentemente a su esfera y en ciertas tradiciones surge como su tierra natal la *Ortygia*, el paisaje denominado de la codorniz ⁴⁵⁾. Como el gran hermano, también esta diosa es una divinidad de la lontananza ⁴⁶⁾, y en ese su carácter,

la simboliza el ave migratoria. Y como Apolo, también ella quiere la saeta (ἰοχέαιρα) y la música de la cuerda, y por sus flechas, que llegan inesperadas de la lejanía (ἐκατηβόλος), también ella es una divinidad mortífera. Como a Febo identificaban, más tarde, con la estrella solar; así pertenecía a Ártemis la Luna, porque se sabía que esas dos divinidades son realidades cósmicas, que contienen la idea de la Luz (φωσφόρος). Sin embargo, la hermana ama la noche; las danzas de sus compañeras se realizan en el bosque, rocoso e intacto, a hora nocturna, en la enigmática entreluz lunar. Ahí, aparece a menudo esa diosa, entre sus animales favorecidos, que son el ciervo y el león, y luego, el oso ⁴⁷⁾. Este último, con todo, a la vez es algo más que uno de sus animales preferidos. La etimología de su nombre liga estrechamente Ártemis con el oso (ἄρκτος), así que se supone una originaria identidad entre esa diosa y el oso, o más precisamente, la osa ^{47a)}. En Arcadia, Ártemis aparece asociada con Calistó, „que se convirtió en osa después de dar a luz a Arcade, padre legendario de los arcadios”, cuyo nombre también lleva el significado originario de „el oso” ^{47b)}. En Arcadia, la aparición de Ártemis parece ser relativamente reciente, y su mencionada identificación con Calistó se facilitaba de manera notable por haber sido imaginada ella primitivamente también en forma de osa. Hasta hay que subrayar su característica de osa como la „más saliente y primitiva” de esa divinidad. ^{47c)} El culto de la Brauronia o Ifigenia, la virgen sacrificada a Ártemis, conocía un elemento, en sus orígenes extraño a ella: el servicio de la diosa por niñas de cinco hasta diez años de edad, disfrazadas de vestimentas azafrañadas (χροκωτοί) color que las asemejaba al oso, cuyo nombre lo llevaban también por denominación: ἄρκτοι, es decir: las „osas” ^{47d)}. Pausanias (VII. 18, 12) relata, a su vez, de „una magnífica procesión a Ártemis” en Patras, en que „la doncella sacerdotisa va... en un carro tirado por ciervos”; y „al día siguiente” „ponen en el altar” de la diosa „aves comestibles y toda clase de víctimas, jabalíes, ciervos y gamuzas, lobeznos y oseznos, y aun lobos y osos”. Otra procesión, que cada cuatro años iba del Braurion de la Acrópolis a Braurón, fué —según atestigua Aristófanes— una extática fiesta, donde, batiendo los tambo-

res en loca y sagrada, inspiración ^{47e}), se rindió homenaje ante la esquiva y rebelde majestad de esa poderosa ama de las selvas y de los animales. Porque ella puede ser tan salvaje como su paisaje querido y sus animales preferidos. Por eso se llaman a ella también, la bulliciosa (κελαδεινή). En esa su forma de aparecer, Ártemis es una divinidad esquiva, fugitiva y vengativa, como la propia Naturaleza intacta, como su símbolo, el ave migratoria. Sin embargo su ser tiene también otra forma más: el Himno Homérico, cantado a su nombre, junta en inolvidable belleza, sus dos aspectos ⁴⁸). Al haber descrito la Cazadora, la tumultuosa, la amante de flechas y perseguidora de ciervos, conduce a ella en la grande casa del bien-querido hermano en Delos, en que las Musas y Caritas se mueven en danza sagrada a la voz de su plectro, en homenaje de Leto, la madre. Y la esquiva, caprichosa y ruidosa se alegra, de repente, con el baile y la música, y revela, a su vez, su otro aspecto: el de la 'Kourotrophos', nutriz de niños pequeños; ⁴⁹) defensora de la cría tanto de los animales, como del más desamparado de todos: el Hombre. Y en ese su último aspecto, será Ártemis la diosa de los dolores del parto, como ya fué mencionado.

Hipéroque y Laódice han venido para ofrendar el trigo en el Artemisio de Delos "por el feliz alumbramiento de las mujeres"; en cambio, otras dos vírgenes de tiempos más antiguos, Agra y Opis, vinieron todavía —según Herodoto— en compañía de sus mismas diosas (αὐτῆσι τῆσι θεοῖσι), Leto, madre de los gemelos, e Ilitíia, que asistía a la primera, cuando su parto. Agra y Opis, también estaban sepultadas en el Artemisio de Delos, como las primeras doncellas, y parece, que un culto establecido correspondía a ellas, con "asambleas" femeninas y danzas de muchachas. Aquí nos llama la atención la mención del poeta Olén, cuyos himnos se han cantado en las fiestas de las doncellas hiperbóreas. Según Herodoto, que seguía en su relato, en general, la tradición delía, Olén era ἀνὴρ Λύκιος, oriundo, pues, del país de origen de Leto. Sin embargo, la tradición délfica mantenía, también en este punto, una distinta reminiscencia, que parece caer mejor en el conjunto de nuestra información, que la otra de la tradición delía. En Del-

fos, Olén era hiperbóreo ⁵⁰), como las mismas compañeras de Leto, o como aquellos “lobos” (λύκοι), que han seguido a ella, la *loba*, desde el país —no de Licia— sino el de los Hiperbóreos, que también se han denominado *Balcae*...

Y por fin, una información de Pausanias, interesantísima, que —sin embargo— estará aquí, por esta vez, sin comentario alguno, quedando su análisis para un futuro estudio:

...“Los galos —dice este “cicerone” de Grecia ⁵¹)—... se dirigieron... a robar Delfos y las riquezas del dios... Cuando vinieron a las manos, comenzaron a caer rayos sobre los galos y a desgajarse las rocas del Parnaso, y atacaron a los bárbaros terribles soldados, de los cuales dicen que unos eran los Hiperbóreos Hipéroc y Amádoco y el otro Pirro el hijo de Aquiles. Y desde entonces celebran los de Delfos, la fiesta de la alianza de Pirro, pues antes le tenían como enemigo y su tumba era infame” (I. 4. 4.).

III

EL GRIFO

*Minden este bánva bánják,
Hogy e vadat mér' kívánják,
Mért is üzik egyre, nyomba,
Tévelyitoe bús vadonba.*

*Mégis, mégis, ha reggel lett,
A gímszarvast üzni kellett,
Mint toeviset szél játéka.
Mint madarat az árnyéka.*

*Száll a madár, száll az ének
Két fiáról szép Enéhnek;
Zengoe madár ágrul ágra,
Zengoe ének szájrul szájra.*

JUAN ARANY: Rege a Csodaszarvasról

Los Hiperbóreos —según Herodoto— vivían en eterna paz, bajo la custodia de sus centinelas χρυσοφύλακας, mientras toda la región entre ellos y nosotros se hallaba en la más grande intraquilidad y desequilibrio; o con otras palabras: en guerra y migración. “Todas estas naciones —dice nuestro autor—, *exceptuados solamente los Hiperbóreos*, estaban siempre en guerra con sus vecinos”. Y a ese paso sigue la tan característica descripción de un movimiento de pueblos del mayor grado y extensión, cuyo paralelo —para decirse así— “modernizado” se hallará, mil años más tarde, entre los Fragmentos de *Priscos Rhetor*; bizantino del siglo V. d. C., que visitó la corte de Atila, rey de los hunos.

“En aquel tiempo —dice *Priscos Rhetor*— los Saráguros, los Úrogos y los Onóguros (*Σαράγουροι και Ούρωγοι και Όνόγουροι*)

mandaron una embajada a los Bizantinos (Ρωμαίους); estos eran los pueblos, que, al haber tenido una guerra con los Sabiros (Σαβίρων), fueron expulsados de sus lugares patrios; pero a esos últimos (a saber: los Sabiros) les expulsaron los Avaros (Ἀβαροι) y a esos (a saber los Avaros) le obligaron a emigrar aquellos pueblos que habitaban en las costas del Océano (παρωκεανίτιν) pero abandonaban a su patria por causa de las enormes neblinas, oriundo del vapor del mar y de la gran muchedumbre de los Grifos." ⁵²⁾

¡Curiosísima información!, característica más que nada del modo del pensar del hombre medioeval, aunque lleguemos con Priscos, tan sólo hasta los albores de la Edad Media. En la primera mitad de la frase citada, se halla una información de un gran movimiento de pueblos, que sólo difícilmente carecerá de bases reales. (La investigación, a su vez, ya identificó y situó los nombres de que se trata la relación de Priscos, y considera verdaderos los hechos —guerras, migraciones— a que se refieren ⁵³⁾). En cambio, en la segunda parte de nuestra cita, al llegar al paso, que tendría que dar las causas de todo el movimiento, Priscos pone, con toda la tranquilidad, el elemento fabuloso de las neblinas y de los grifos; conservando —sin embargo— para nosotros el último fragmento de un remotísimo mitologema.

Lo que ante todo nos llamará la atención, es una correspondencia de *forma* entre la relación de Priscos y la de Herodoto; aunque sería difícil de suponer que Priscos había redactado su información bajo la inmediata *influencia* del paso citado del autor antiguo. Salvo el de los grifos, ninguno de los nombres es idéntico en los dos textos. Priscos, entrando con la mención de los que viven en las costas del mar, en el imperio de lo fabuloso, con certeza hubiera valorizado —al recordarse de la formulización herodótica— datos tan interesantes, como el de los Arimaspos o el de los Hiperbóreos. Además, él sabe un elemento más que Herodoto y es, el de la neblina. Sin embargo, la forma de las dos relaciones tratando de movimientos guerreros y migratorios de pueblos, causados por una fuerza mítico-fabulosa, es similar en tan alto grado, que hemos de

suponer la existencia de una fuerte y tenaz tradición de raíces míticas, acerca de una migración de pueblos, originada por ciertos grifos que parecen haber vivido en el más extremo confín del mundo de entonces.

Una comparación del esquema de la información de Herodoto y de la de Priscos, demostrará lo dicho de modo más explicativo:

H E R O D O T O

Base de la inform.	El movimiento de los pueblos	La causa mítica
Viaje de Aristeas a los Isedones	Cimerios - Escitas - Isedones - Arimaspos	Grifos

P R I S C O S R H E T O R

Embajada de los Saráguros Úrogos y Onóguros a los Bizantinos	Saráguros Úrogos Onóguros	Sabios - Ávaros - Paroceanitos	Grifos y Neblinas
--	---------------------------------	-----------------------------------	-------------------------

Pensando en el millar de años que existe entre la época de Herodoto y la de Priscos, el resultado de nuestra comparación ya no puede ser más perfecto. Un viaje —embajada encantada— allí, y una embajada de los pueblos amenazados aquí; cuatro pueblos o grupos de pueblos en movimiento allí, y el mismo número de los grupos aquí; nombres históricos en el caso de los tres primeros grupos allí y aquí; fabuloso carácter del último de los pueblos en ambas informaciones y, para acabar, los grifos. Y según parece, la sobrevivencia de la vieja tradición, no termina con la relación de Priscos: quinientos años más tarde, otro escritor bizantino, *Suidas*, que vivía en el siglo X., narra nuevamente acerca de los grifos existentes en los países del lejano Norte, cuya enorme multitud causó la emigración de un pueblo, que luego ha expulsado los Ávaros de su vieja patria ⁵⁴). Como se ve, la información de Suidas se relaciona no sólo formalmente a la de Priscos; sino que la tenaz sobrevivencia del residuo de un mito de grifos, la comprueba todavía en el siglo X., de modo suficiente.

Sin embargo, sería equivocado pensar que la tradición acerca de los grifos se ha mantenido exclusivamente en el círculo griego-bizantino. Entre otros numerosos residuos de ese antiguo mitologema, sólo llamo aquí la atención sobre el judío hispano, *Benjamín de Tudela*, que viajó por el Cercano Oriente entre 1160 y 1173. Benjamín, al hablar del Extremo Oriente, donde nunca estuvo, relata del modo siguiente sobre los fines del mundo, mezclando verdad y fantasía, según la costumbre de los literatos medievales, como lo hemos visto también en el caso de Priscos: "Algunos dicen que allí está el mar Glacial, donde domina la estrella de Orión, que a veces levanta un viento impetuoso, hasta el extremo que ningún marinero es capaz de gobernar la nave por la violencia del viento... etc". Sigue, al paso citado, "*la leyenda del grifo*", la parte más fabulosa del relato de Benjamín,⁵⁵) que nos afirma el hecho de que en el Medioevo también en Occidente existía la reminiscencia de un país del lejano Norte, donde los grifos viven...

La información de Benjamín de Tudela nos condujo hasta los fines del siglo XII, afirmando la existencia, aún en ese tiempo, muy tardío con relación al de la tradición griega, de unos fragmentos de un mitologema perdido acerca de fabulosas aves de rapiña.

Sin embargo, Benjamín no fué el último entre los narradores de ese tema. Cien años más adelante, hacia los fines del siglo XIII, *Marco Polo*, el notabilísimo viajero veneciano, que estuvo en el Extremo Oriente, narra en *El Millón* acerca de un país de quebrantahuesos y halcones en el fin septentrional del mundo; información ésta, que el italiano no ha sacado de la tradición occidental, sino que la oyó en la corte del Gran Kan mongol; y visto que parece difícil que los mongoles la habrían conocido por los textos helenos o bizantinos, nos vimos obligados a suponer, que el mismo núcleo mítico existía, al mismo tiempo, en Occidente y en Mongolia. En otro lugar aún citaremos más detalladamente ese relato de Polo,⁵⁶) ; aquí sólo sea mencionado el hecho de que en el país fabuloso del Norte de ese viajero se hallan las mismas dos especies de rapaces del aire —*vultur* y *falco*— como en la *gesta* de su contemporáneo, el cronista del rey Ladislao el Cumano de Hungría (1272-1290),

de nombre *Maese Simón de Kéza*, que sin haber conocido por supuesto “El Millón”, nos ha salvado una preciosa información acerca de grandes aves de rapiña de carácter fabuloso, que luego transcribieron, a su modo, también los otros compiladores de las Gestas magiares, en el bajo Medioevo.

“Y en los montes del desierto mencionado —dice el Maese Simón— se halla el cristal, y el grifo tiene allí su nido, y —como lo sabemos— un ave procrea sus pequeños, de nombre legerfalk, que en húngaro se denomina kerechet” 57.

Legerfalk (recte: *Jügerfalke*) es la palabra en alemán para el halcón de caza, una de cuyas denominaciones era, en húngaro, *kerecsen*, o *kerecsen-sólyom*, vocablo poco usado en la actualidad.

Se trata aquí de un paisaje desértico, en cuyos montes se halla el cristal, y al mismo tiempo, las dos especies míticamente más importantes de aves de rapiña —el grifo y el halcón— tienen allí su patria.

Desde el punto de vista de nuestro tema, pues, debe tener el mayor interés el ambiente, en que surge la citada información del Maese Simón.

Ese ambiente, en la crónica de Simón, es la narración, acerca del origen milagroso de los Hunos y Húngaros. La citaré aquí en toda su extensión, yuxtaponiendo a ella una relación un poco más detallada, pero dependiente, en su totalidad de la de Simón, o sea: el relato en la compilación de la *Gesta Hungarorum* del canónigo *Marco de Kált*, de los mediados del siglo XIV.

S i m ó n d e K é z a

4. “.....Dimissis ergo incidentiis, quae caepae materiae dant colorem, redeundum est ad Menroth, (qui) gigans post linguarum inceptam confusionem terram Eiulath introivit, quae regio Perside isto tempore appellatur, et ibi duos filios Hunor scilicet et Mogor ex Eneth sua coniuge ge-

M a r c o d e K á l t

4. “.....Dimissis igitur incidentiis, quae cepte materiae dant colorem, redeundum est ad incepta. Nemproth igitur gigans post linguarum confusionem terram Eiulath dicitur introisse, quae regio Persidem isto tempore nominatur, ibique duos filios. Hunor scilicet et Mogor de Eueth sua coniuge

neravit, ex quibus Huni sive Hungari sunt exorti.

5. "Accidit autem dierum una venandi causa ipsos perrexisse in paludes Meotidas, quibus in deserto cum cervâ occurrisset, illam insequentes, fugiit ante eos. Cumque ibi ab oculis illorum prorsus vanuisset, diutius requisitam invenire ullo modo potuerunt. Peragratis tandem paludibus memoratis, pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt oportunam, ad patrem deinde redeuntés ab ipso licentia impetrata cum rebus omnibus paludes Meotidas intraverunt moraturi. Regio quidem Meotida Perside patria est vicina, quam undique pontus præter vadum unum parvis simum giro vallat, fluminibus penitus carens, herbis, lignis, volatilibus, piscibus et bestiis copiatur. Aditus illuc difficilis et exitus. Paludes autem Meotidas adeuntés annis V immobiliter permanserunt. Anno ergo VI. exeuntés in deserto loco sine maribus in tabernaculis permanentes uxores ac pueros filiorum Belar casu reppererunt, quos cum rebus eorum in paludes Meotidas curso celeri deduxerunt. Accidit autem principis Dulae Alanorum duas filias inter illos pueros comprehendí, quarum unam Hunor et

generavit, ex quibus Huni sive Hungari sunt egressi.

5. "Accidit autem dierum una venandi causa illos perrexisse, quibus in deserto cum cervâ occurrisset in paludes Meotydas illam insequentes, fugit ante eos. Cumque ibi ante eos prorsus evanisset, diutius requisitam nullo modo invenire potuerunt. Peregratis tandem paludibus memoratis pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt oportunam. Deinde ad patrem redeuntés, ab ipso licentia impetrata, cum rebus omnibus paludes Meotydas pro armentis nutriendis intraverunt moraturi. Regio quidam Meotyda Perside patria est vicina, quam undique præter vadum unum pontus gyro vallat, fluviis currens, herbis, silvis, piscibus, volucris et bestiis copiatur, aditus illic difficilis et exitus. Paludes ergo Meotydas adeuntés quinque annis ibidem immobiliter permanserunt. Anno vero VI-o exeuntés, in deserto loco sine maribus in tabernaculis permanentes uxores ac pueros filiorum Bereka, cum festum tubae colerent et coreas ducerent ad sonitum simphonie, casu reppererunt. Quos cum eorum rebus in paludes Meotydas rapinis celeribus deduxerunt. Hec fuit prima præda post diluvium, Accidit autem

aliam Mogor sibi sumpsit in uxorem. Ex quibus mulieribus omnes Hunni originem assumpsere. Factum est autem, cum diutius in ipsis paludibus permansissent, in gentem validissimam succrescere inceperunt, nec capere eos potuit ipsa regio et nutrire.

6. "Exploratoribus ergo in Scitiam abinde destinatis, Scitiae regno explorato cum pueris et armentis ipsam patriam intravere permansuri. Regnum itaque ipsum dum adissent, Alpzueros et Prutenos in eo invenerunt habitantes, quibus deletis et expulsis usque hodie illud regnum pacifice dinoscuntur possidere. Scitica enim regio in Europa situm habet, extenditur enim versus orientem; ab uno vero latere ponto Aquilonali, ab alio montibus Rifeis includitur a zona torrida distans, de oriente quidem Asiae iungitur. Oriuntur etiam in eodem duo magna flumina, uni nomen Etul et alterius Torgora

Fluvius siquidem Don in Scitia oritur qui ab Hungaris Etul nominatur, sed ut montes Rifeos transit diffluendo, Don est appellatus. Qui tandem in planum effluens

Dule principis Alanorum in illo prelio inter illos pueros duas filias comprehendit, quarum unam Hunor, aliam Magor sibi sumpserunt in uxorem. Ex quibus mulieribus omnes Huni sive Hungari originem sumpserunt. Factum est autem, cum diutius in paludibus Meotidis habitassent, in gentem validissimam crescere ceperunt, nec eos capere ipsa regio poterat aut nutrire.

6. "Exploratoribus igitur abinde in Scythiam destinatis scrutini astutia subtilissima Scythie regione explorata, cum pueris et armentis ipsam patriam intraverunt permansuri. Regnum igitur ipsum dum adissent, Alpzueros qui nunc Pruteni nuncupantur, in eo habitantes invenerunt. Quibus deletis et expulsis ac occisis, usque hodie ipsum regnum invitis vicinis possidere dignoscuntur. Scythia enim regio in Europa situm habet et extenditur versus orientem, ab uno latere ponto Aquilonari, ab alio vero Riphesis montibus includitur. Cui de oriente Asya et de occidente fluvius Etul, id est Don.....

.....Et post hec inter meridiem et cursum Don fluvii est desertum immitabile, ubi propter intemperiem aeris illius zone sunt serpentes diversi generis, rane velud porci, basillicus

currit terram Alanorum, postea vero cadit in Rotundum mare ternis ramusculis. Togora autem fluvius discurrit de Scitia exiēdo per desertas silvas, paludes ac montes niveos, ubi nunquam sol lucet propter nebulas. Tandem intrat, Yrcaniam vergens in mare Aquilonis. Situm enim naturalem habet tam munitum, ut in solo locello parvissimo ibi aditus reperitur. Propter quod nec Romani caesares, nec Magnus Alexander, quamvis attentassent, potuerunt in eam introire. Scitia enim solo laeta est, nemoribus, silvis, herbis venustata et bestiis diversi generis mirabiliter dives ac referta. Sed circa mare Aquilonis, quod eidem vicinatur, usque regnum Susdaliae est desertum silvestre humano generi immeabile, quod ad magnum spatium extendi perhibetur, ubi nubium densitas per novem menses iacet. Ibi nec sol cernitur, nisi tantummodo in Iunio, Julio ac Augusto, et id in tanta diei hora, quantum a VI. est usque nonam. In montibus etenim deserti memorati crystallus invenitur et grifo

et plura animalia toxicata, tigris et unicornis ibi generantur. Don grandis fluvius est, in Scytia oritur, ab Hungaris Et u l nuncupantur et ibi montes niveos, quae Scytiam cingunt, transcurrit, amisso nomine Don vocatur. Circa enim meridiem iuxta ipsum iacet gens Kytanorum et gens Alanorum, tandem in mare cadit Rotundum tribus ramusculis. Alter quoque fluvius nomine Thogata valde magnus in regno nascitur Scyticorum; qui per silvas vadit desertas, paludes et montes niveos, ubi sol nunquam lucet, discurrens intrat tandem in Irchaniam et ibi vergit in mare Aquilonis. Situm enim habet tam munitum, quod in solo loco uno parvissimo vadus ibi reperitur, propter quod ipsi Scythe nulli imperio nec etiam Macedonico aliquo tempore sunt subiecti. Sola tamen dicta Scytia in quibusdam locis satis lata esse dicitur. Nemoribus, silvis, herbis venustata, diversique generis bestiis dives et referta. Circa etiam mare Aquilonis, de occidente quod ei

nidum parat, avesque
legerfalk, quae Hun-
garice kerechet appel-
lantur, procreare
pullos dinoscuntur.⁵⁸⁾

vicinatur, usque Susdaliam est
desertum silvestre
humano generi im-
meabile, quod ad magnum
spatium extendi perhibetur, ubi
nubium densitas per
novem menses continue iacet, ubi
sol non cernitur per menses me-
moratos, nisi in mense Iunio, Iu-
lio et Augusto, et hoc in tanta
hora diei, quanta est a sexta usque
ad nonam. In montibus
enim deserti memo-
rati cristallus inve-
nitur, grifones ni-
dum parant, avesque
legisfalk, quae Hun-
garice kerechet h-
appellantur, pullos
procreare dignos-
cuntur⁵⁹⁾.

A ese ambiente fabuloso, que revela la relación del grifo y halcón en estrecho nexo con el mito de origen de los húngaros, le complementan bien unas informaciones tanto del mismo Maese Simón, como del llamado *Anonymus Literator*, según sus propias palabras “bone memorie gloriosissimi Bele regis Hungarie (1173-1196) notarius”,⁶⁰⁾ la figura más destacada e interesante entre los historiógrafos del Medioevo magiar. El Anónimo conoce, ante todo, la denominación húngara de Escitia —*Dentumoger*—⁶¹⁾ y sabe que en los “paludibus magnis” del río Thanais “ultra modum habundanter inveniuntur zobolini”, y añade: “Nam ibi habundat aurum et argentum”⁶²⁾. Al referirse a otros autores afirma:

“Quod Scithica gens fuisset sapientissima et mansueta, qui terram non laborabant et fere nullum peccatum erat inter eos..... Postea vero iam dicta gens fatigata in bello ad tantam crudelitatem per-

venit, ut quidam dicunt hystoriographi, quod iracundia ducti humanam manducassent carnem et sanguinem bibissent hominum” 63).

Especial interés alcanza, empero, la narración del Anónimo en el tercer capítulo de su “Gesta” 64), en que nos cuenta la historia del origen milagroso de la antigua Casa real, relatando un sueño de la mujer del príncipe, en que nuevamente surgirá ante nuestros ojos la mítica figura de un ave de rapiña: *)

“Anno dominice incarnationis DCCC-o XVIII-o— así leemos en la “gesta” del Anónimo — V g e k . . . longo post tempore de genere M a g o g regis erat quidam nobilissimus dux Scithie, qui duxit sibi uxorem in D e n t u m o g e r filiam E u n e u d u b e l i a n i ducis, nomine E m e s u, de qua genuit filium, qui agnominatus est A l m u s . Sed ab eventu divino est nominatus A l m u s, quia matri eius pregnantis per sompnum a p p a r u i t d i v i n a v i s i o i n f o r m a a s t u r i s, que quasi veniens eam gravidavit et innotuit ei, quod de utero eius egredereitur torrens et de lumbis eius reges gloriosi propagarentur, sed non in sua multiplicarentur terra. Quia ergo sompnum in lingua Hungarica dicitur a l m u et illius ortus per sompnum fuit pronosticatum, ideo ipse vocatus est A l m u s . Vel ideo vocatus est A l m u s, id est sanctus, quia ex progenie eius sancti reges et duces erant nascitur!”.

Ese ‘astur’ milagroso de la visión citada se llama en húngaro ‘turul’. El Maese Simón, aunque *no* relate dicho origen de Almus o Álmos, sabe —sin embargo— que el hijo de Álmos, Árpád, el primer rey de los húngaros paganos, era oriundo “de genere Turul” 65); y es asimismo nuestro Simón, que se acuerda de la antigua bandera con el ave de rapiña coronada de los Hunos y Húngaros 66), cuando dice:

*) Llamo la atención del lector, que los húngaros en el tiempo de esta narración —el Anónimo la pone en el año 819— todavía se hallaban en una de sus antiguas patrias orientales y no en la actual; o sea —utilizando un lenguaje más mitológico—, escuchando la narración, hemos de trasladarnos en “Escitia” y en una época, cuya única fecha adecuada será “in illo tempore”.

“Banerium quoque regis Ethelae * quod in proprio scuto gestare consueverat,** similitudinem avis habebat, *** que Hungarice t u r u l dicitur, in capite cum corona”.

Es superfluo subrayar, que al leer los relatos de esos cronistas medioevales, nos hallamos otra vez entre fragmentos y ruinas de antiguas mitologías, no sólo racionalizadas, sino también no comprendidas, como durante la lectura de las informaciones herodóticas. Y ¡peor aún! El autor griego era un espíritu crítico e inteligente; a pesar de su incredulidad, no nos parecía demasiado difícil de separar lo mítico de lo demás, al seguir su clara e ingeniosa explicación. Los autores medioevales, en cambio, son confusos e ingenuos; además, como buenos padres cristianos, poseen el afán de conciliar las tradiciones nacionales y —por supuesto— paganas, con la doctrina del Cristianismo. Según su criterio, en esas obras cristianas no se puede conservar nada que no estuviera, de algún modo, en armonía con la tradición cristiana. Fuera de eso, caracteriza a esos buenos monjes —semicultos o no-doctos— un falso orgullo del estudioso: ellos deprecian, para decirse así, *ex officio*, “las falsas fábulas de los rústicos” y “los tontos cuentos de los juglares”, para citar a nuestro *Anonymus*. Y ese orgullo exige, que la descripción, la narrativa no aparezca en su originaria sencillez: no, el autor debe comprobar su pericia en la literatura “científica” de su época; conviene, entonces, llenar las gestas nacionales de citas, informaciones y relatos de otros autores, semejantemente confusos, ingenuos y orgullosos, como ellos mismos. Y los otros autores, extranjeros o antiguos, tienen —desde luego— su enorme autoridad: contradecir a ellos sería empresa bien grosera. Por eso, las informaciones similares —y cada narración de origen de los pueblos medioevales tiene algo similar— van a ser identificadas o entremezcladas, mutiladas y reconstruídas, confundidas y castradas, de modo que la virginal tradición de entonces resulta un fárrago horripilante— para

*) Antiguo nombre de Atila, en húngaro.

***) Otra variante: „in scuto *aquilam ferre solet...*”

****) Otra variante: „asturis.”

mayor satisfacción del cronista y el mayor fastidio del investigador de nuestros días.

Lo dicho era el destino de toda la tradición, que los mencionados cronistas “salvaron” para el mundo y no es de asombrarnos, que la crítica científica del siglo pasado —no menos orgullosa de su saber metodológico, que el mismo Anónimo— perdió su camino en el laberinto de citas, préstamos, confusiones y mezclas, pronunciando al final la sentencia, que no hay ninguna tradición originaria, todo es copiado o transcripto de algunos escritores antiguos o forasteros, y la originalidad de los cronistas no consiste, sino en la final y total destrucción medioeval de algunos relatos fabulosos de autores más remotos.

Sin embargo, la investigación hipercriticista se equivocó —no en su resultado, sino en su método. El descubrimiento de la proveniencia de uno u otro de los temas —a nuestro criterio— no tiene importancia alguna. El mayor acontecimiento de los albores de la Edad Media era, indudablemente, la entrada de los pueblos bárbaros en la ocúmena gregio-romano-cristiana y todos esos pueblos, representantes de semejante nivel cultural, han traído consigo elementos míticos de carácter muy semejante. Una compilación, como p. ej. la diligente obra de *Pschmidt* ⁶⁷), comprueba luminosamente, que cualquier tema mítico se halla con idéntico o casi idéntico sentido mítico o fabuloso en el tesoro del folklore, en la mayoría de los pueblos. En la famosa colección de *Aarne* hasta era posible redactar un “lexicón” de los temas de cuentos, extendidos en toda la superficie de la tierra. Pero tales “vocabularios” no acercan a la comprensión del pensar mítico. No el tema aislado, no el elemento inorgánico de un mito es interesante, desde el punto de vista de una cultura, región o nación, sino *el estilo del mismo y el conjunto*, o sea la atmósfera espiritual, “cultural” y cultural, en la cual se revela.

Por consiguiente, ni el presente trabajo se interesará por la proveniencia o la derivación de los elementos, presentes en nuestras crónicas, ni por el camino de su llegada hasta los autores en cuestión. No obstante, nos damos cuenta que la mayoría de las expresiones “geográficas” en nuestros relatos, tiene origen extraño. No sólo la Biblia, la Gesta Langobardorum de Paulo Diácono, la Gética de Iórdanes, la *Trogi Pompei historia*

de Iustinus, los Anales del abad Regino de Prüm, eran las fuentes de nuestros tres autores, así que copiaron de ellos frases enteras, confundiendo sus originarias tradiciones con las de otras naciones; sino también la famosa "novela de Alejandro": la *Gesta Alexandri Magni*, y por momento hasta el mismo Herodoto, y —por lo menos a través de la interpretación de otros autores— historiadores bizantinos, como Priscos Rhetor, Eusebios, Sozómenes y Procopios, intervinieron en la compilación científicista de la tradición húngara ⁶⁸). Así resultó una confusa mezcla de muchas contradicciones; sin embargo —como se verá— en el conjunto de los temas se ha conservado algo originario, cuyas analogías más afines surgen —no de cualquiera tradición extraña o de una información pseudo-científica— sino del propio cuento húngaro.

IV

“ E S C I T I A ”

*Láttam egy országot, hegyi téren fekszik; elötte
Kék távolban az agg tenger hullámi forognak
S fodros rengetegek koronázzák pázsitos alját;
Fenn a hajnali táj, koezelebb szépséggel az éghez,
Mint nyomorú foeldhoez, meg nem vénhedve
[viritván,
A boldogságnak szerelemmel nyitja magányát.*

MIGUEL DE VOERCOESMARTY: Magyarvár.

La situación mítica, a que nos condujeron los dos relatos citados, es —gracia a los esfuerzos de la etnología y lingüística comparadas— un esquema bastante claro. Ménróth y Eneth (Ünoe) son una pareja teriomórfica de antepasados; lo que quiere decir, que, por sus más antiguos padres primitivos, el pueblo, que aquí está narrando la historia de su origen, veneraba el Caballo (Mén) y la Cierva (Ünoe). El Mén y la Ünoe eran sus símbolos totemísticos y la tradición de dos animales unidos de tan diferentes razas conservaba —por supuesto— una reminiscencia del sistema exogámico del casar. ⁶⁹⁾

En el Mén y la Ünoe, pues, aún poseemos un elemento de creencias teriomórficas; sus dos hijos, Hunor y Magyar, en cambio, aparecen ya antropomorfizados por completo.

En la primera parte de la narrativa, los cronistas nos cuentan la persecución de una cierva, que huyendo ante los hijos de Ménrót y Ünoe, y desapareciéndoseles al fin, los condujo —a través de un desierto— a un fértil pantano. Al entrar en ese pantano, lo hallaban muy apto para vivir en él. Volvieron, pues, a su padre y le pidieron permiso para poder volver definitivamente a esa tierra. La nueva patria no tenía ríos,

mas le circundaba por todos los lados el mar, así que un solo vado conducía a su interior. La entrada y la salida, por consiguiente, eran difíciles. Esa circunstancia parece haber sido muy importante para los narradores: los dos, lo pusieron dos veces en su texto, hablando primero sobre el vado, y luego sobre los “aditus” y “exitus”.

Con estas palabras termina la primera parte de la narración. Aquí —como lo he mostrado en mi estudio “En torno al pensar mítico” ⁷⁰⁾ —se halla una ruptura en la misma: y ésta es la falta de la metamorfosis de la cierva en mujer *). El estado de antropomorfización del mitologema ya no permitió tal tema; por eso, sigue a la caza, aparentemente, inorgánico, en el sexto año de su estadía en el pantano, la salida al desierto de los cazadores, al mismo paisaje, donde tuvo lugar la caza, para que encuentren ahí las mujeres de los hijos de Belar y las hijas del rey Dula, que bailaban y danzaban en el desierto, festejando un cierto “festum tubae”— según Marco de Kált—; una ceremonia, cuya significación hasta la fecha no se conoce. Sucede, entonces, la “prima preda post diluvium”: los caballeros roban a las mujeres, llevándolas “cursu celeri” en el inte-

*) Compárese aquí la narración persa de la colección de cuentos „1001 y un Día”: El joven rey de China. Russvansad, cazando, encuentra la pista de una cierva blanca. Le sigue y por fin se acerca al propio animal. Y es muy bonita, teniendo manchas azules y negras, pulseras de oro en sus piernas, y montura adornada en sus costillas. El rey pues la persigue, hasta que desaparezca ante sus ojos. Ya renuncia a ella, cuando de nuevo la halla descansando al lado de un manantial. Cabalga corriendo hasta ahí: mas la cierva salta en el manantial y desaparece de nuevo, esta vez en el agua. Russvansad adivina, que esa cierva sólo puede ser una muchacha, burlándose de los cazadores. Manda alejarse a su séquito, y queda pernoctando solo con su *vezir* al lado del manantial. Pues el sueño se apodera de ellos. De repente, los hace despertar del sueño una encantadora melodía. Y ven un palacio maravilloso. Y entran y en la sala del trono encuentran a la muchacha, quien ya se ha quitado su forma de cierva, y se divierte en el círculo de sus compañeras danzando y cantando. Resulta que ella es hija de Menudyar, el rey-fantasma de la isla de Sajristán, y que sólo se metamorfoseó en cierva, para conquistar el amor de Russvansad. C. KERÉNYI: *A. csodaszarvas az 1001 Napban*. (La cierva milagrosa en los 1001 Días). ETHNOGRAPHIA. Budapest. 1930. p. 145-146.

rior del pantano. También aquí no quedará la menor duda, que se trata del rapto exogámico de mujer, de modo muy semejante al famoso rapto de las Sabinas, narrado por Tito Livio y Plutarco...

Y en el interior del pantano, que era un país de fabulosa abundancia, lleno de animales, peces, yerbas, árboles, y no en el último lugar, de aves, se consuman las nupcias entre los cazadores y las mujeres raptadas brotando de tal unión la doble nación —según la leyenda— de los Hunos y los Magiars.

Con ese tema termina la segunda parte de la narración acerca del origen de los Húngaros. Seguirá la exploración y la conquista de „Escitia”.

Pero en este punto hemos de detenernos por un momento. En el cap. 24 de su *Gética* ⁷¹⁾ también Iórdanes nos narra una milagrosa caza de cierva, y una comparación de las dos informaciones no deja de ser interesante desde el punto de vista de nuestro tema. Se lee en Iórdanes:

“Huius ergo gentis ut adsolet, venatores, dum in interiores Meotidae ripam venationes inquirent, animadvertunt, quomodo ex improvise cerva se illis optulit ingressaque paludem nunc progrediens, nunc subsistens index viae se tribuit. Quam secuti venatores paludem Meotidam, quam impervium ut peagus aestimant, pedibus transierunt. Mox quoque Scythica terra ignotis apparuit, cerva disparuit. Illi vero... ad suos redeunt, rei gestum edocent, Scythiam laudant, persuasaque gente sua via, qua cerva indice deciderant, ad Scythiam properant.”

La analogía entre el texto de Iórdanes y el del Maese Simón es indiscutible. Se trata, en ambos, de una caza de la cierva; de la desaparición milagrosa de la misma, que había mostrado el camino a los cazadores y, para acabar, de la fundación de una nueva patria. Sin embargo, falta por completo en la narración del escritor godo, la segunda parte del mito, que los cronistas magiars han conservado: el rapto de las mujeres, el tema del “festum tubae” y el de las muchachas danzando. El cronista húngaro, en cuanto a esta parte de la narrativa, seguramente *sabía más*, que el más remoto historiador godo.

Lo dicho se aclara por sí mismo, al leer los dos relatos uno al lado del otro. Más curioso es, y más importante también, porque es argumento interno y no externo, *el distinto sentido mítico* en la narración de Iórdanes y en la del Maese Simón.

Iórdanes —y no sólo él, sino también Eusebio, Sozómenos, Procopios, y ante todo Priscos, aunque este último de modo mucho más reducido— cuentan la historia de la cierva perseguida en un sentido completamente diverso del de la tradición húngara ⁷²). En esa, la caza empieza en el desierto, conduciendo la cierva a los cazadores hacia dentro del pantano, es decir, la isla maravillosa de la vida, que no tiene sino un sendero muy estrecho para entrar y para salir. La cierva de Iórdanes, por lo contrario, aparece ante los cazadores no en el desierto, sino en un sitio "*interioris Meotidae*", y por consiguiente, ella liberta sus perseguidores, apareciendo y desapareciendo ante ellos, del pantano, que juzgaban infranqueable (*impervium*), pero siguiendo a la cierva, lo atraviesan a pie. Y, para acabar, Hunor y Magyar vinieron de un país que el cronista llamaba Evilath, poniéndolo al lado de Persia —para poder coordinar su tradición nacional con la que había leído en la Biblia—, y que no era —como luego se verá— sino la misma "Escitia"; los héroes de Iórdanes, en cambio, libertados del pantano por el animal conductor —que era para ellos sólo esto y no, al mismo tiempo, también el símbolo de la mujer, la madre primitiva de sus descendientes futuros— *entraron por Escitia*, que antes (*ignotís*) no han conocido.

Sin embargo, una analogía —no de la forma exterior sino del sentido y la razón míticos— con facilidad se encontrará —no en las crónicas occidentales o bizantinas— sino en la narración de dos pueblitos ugro-fínicos de la más septentrional Siberia, a saber: los vogules y ostiacos ⁷³).

¿Cómo se presenta el paisaje en dichos mitologemas, cuando la persecución del milagroso animal por el 'Muchacho solitario de manos sanguinarias'? He aquí unos pasos de la "Canción de la Estrella del Alce" (*Ursus maior*) ⁷⁴) de los vogules:

"...El sol ya está por levantar; entonces el cielo prorrumpió en forma de viento y el estado del tiempo se ha cambiado en nieve"... El

'Muchacho solitario' ya ha matado el anta: los hijos y las hijas de ella, huyen juntos con su padre, el alce, ante el enemigo. Y dice el perseguidor: "Otro día en vano se alababa vuestra madre: ...nos matarán. El 'Muchacho solitario de manos sanguinarias' he aquí, nos alcanzó." Y ahora su pensamiento se dirigió lejos, a su Padre de Supremo-Cielo: "Mi padrecito-Cielo de lo alto! —(exclamó)— mi antepasadito-Cielo de lo alto! si de veras me has destinado a ser animal sagrado que se irá reflejando en los cielos: seguramente escaparé! Deja que llegue corriendo el santo Océano que brilla ahí al fin del mundo: "Ahora! comenzaron a correr. Su padre-Cielo de lo alto, pues, dejó caer una capa tan vasta de nieve, que la nieve que ha caído sobre el tronco del árbol quebrado, cuando lo atraviesan, no se desmorona... Dan un paso con una de sus piernas, y ¡mirad!, se aparta el paisaje de los álamos; dan otro paso con otra de sus piernas, y ¡ved!, escapa el paisaje de los abetos. Ahora, al haber llegado apenas e l m e d i o d í a , (los perseguidos) descendieron al santo Océano, que brilla ahí al fin del mundo... Por donde les daba la gana, por aquel rumbo del universo se fueron entonces. "Dentro de poco, también el perseguidor llegó al santo mar, que termina el mundo y vió ahí que "la nevisca enterraba la huella de sus alces".

El punto neurálgico de toda la citada narración está, indudablemente, en el tema del "santo mar", estando ahí no sólo el fin del mundo, sino también el fin de la caza, donde el perseguidor pierde la pista de sus víctimas, después de haber matado ya al anta, que ahora regresará, cumpliendo así con la razón originaria de la narración, la cual —sin embargo— no desempeña aquí sino papel secundario.

El tema del "santo mar" se encontrará representando aún su completo sentido mítico, en un mitologema ostiaco, sobre "El pueblo del país por donde van las aves", que más adelante nos ocupará también en sus otros detalles.

En el punto —dice la información ostiaca ⁷⁵⁾—, en que el gran río ya se ha vuelto tan estrecho, que en él "no progresa el barco del hombre de barco, no se mueve el remo del hombre de remo", se yergue "un monte rocoso oscuro, un monte rocoso resplandeciente, y detrás de esto se halla... el mar sagrado de aguas áureas". La entrada a ese paisaje es sumamente difícil, porque vigila el camino la enorme multitud

“de monstruos infernales con estómagos barrocos; de *menkw* (gigantes) silvestres con ojos peludos”, matando y comiendo a todo lo que se acerca. “Ningún sendero para irse se abre desde lo bajo; ninguna pista para caminar se muestra desde lo alto”. Pero dentro, dentro de la montaña, en el centro del mar “aparece —sólo ante el héroe elegido, por supuesto,— una tierra sagrada de prados dorados, un país encantado de praderas áureas”.

Si ahora, ya en conocimiento de las narraciones siberianas, volvemos al paisaje explicado por los cronistas húngaros, nuestra “geografía mítica” se formulará del siguiente modo:

El pueblo, que ha nacido en el pantano maravilloso después del rapto de las mujeres, devenía demasiado numeroso para su país de origen. Mandaron, entonces, sus enviados para explorar „Escitia”. Ese detalle de la información sólo tiene razón, si „Escitia” era la tierra natal de los dos cazadores. Claro está: ante los ojos del cronista cristiano, Ménród —identificado con el cazador bíblico Nemrod— sólo podía tener un lugar, en la tradición magiar, de modo cristiano-bíblico, y por eso mismo debía ser rey de Evilath, cuya aparición en la narración húngara causaba tanta preocupación para la investigación del siglo pasado. En realidad, Ménród no era sino el antepasado “totemístico” y al mismo tiempo rey de “Escitia”, o —según la denominación de la antigüedad magiar, identificada sólo por los cronistas con la antigua Escitia— de *Dentumoger*. De ahí, de *Dentumoger*, vinieron, pues, los cazadores al desierto, y, al cambiarse en un numeroso pueblo en el pantano, por ahí, a *Dentumoger*, es decir, al país de sus mayores, tuvieron que volver. *).

Al haber llegado hasta ese punto, es decir, el de la reconquista de „Escitia” por los Hunos y Húngaros, tenemos que suprimir de la descripción de Simón y Marco, todo lo que

*) Una analogía de la misma tradición húngara comprobará lo dicho: en ésta, la conquista de la actual Hungría no era sino la *re*-conquista del país perdido de su gran antepasado: el rey Atila. Los capítulos que narran la ocupación de la patria llevan el título “Liber de *reditu*” en la gesta de nuestro Simón (*SS.rerum Hung.* I. p. 164).

se hallaba en una u otra forma en los relatos de historiadores más remotos y, sobre todo, en el V. capítulo de Iórdanes. Tampoco no dedicaremos ni la menor atención a los elementos geográficos realmente existentes, que surgen en las dos descripciones. Lo que únicamente nos interesará, es la estructura y la modalidad del paisaje y el papel mítico, que el mismo desempeña.

Tenemos, pues, en uno de los rincones de ese continente mítico, el pantano maravilloso, con su estrecha salida y entrada; y luego, el desierto, donde sucedieron la caza y el rapto. Al otro extremo del desierto, lejos de la zona tormentosa de éste, se extiende el gran país de „Escitia”. El camino hacia ello no es menos horroroso, como el del mitologema ostiáico, que conducía al “país por donde las aves van”. Bosques desérticos, lugares cenagosos y pantanosos se alternan con montes nevados, entre los cuales nunca brilla el sol, por causa de vastísimas neblinas. Animales venenosos viven en ese paisaje, cobras y sapos, y basiliscos; y el tigre y el unicornio tienen ahí su patria. Pero, al llegar a „Escitia”, todo se cambia repentinamente. Estamos ante una inmensa fortaleza, hecha por la Naturaleza. El río *Etul*, que se origina de ese país, sale por el desierto entre sierras nevadas, que “cingunt” a „Escitia”, al modo de grandísimos bastiones; así que también ahí, nos encontramos con el ya conocido tema del estrechísimo sendero, que sirve por única y peligrosa puerta al país de *Dentumoger*; así como lo hemos visto en el caso del milagroso pantano. También en otras de sus características manifiesta „Escitia” semejanzas con el país del pantano. Ella es un país abundante y alegre, lleno de hermosos bosques y prados, y de animales y aves de riquísima variedad. Sin embargo, no es sino una enorme „isla”, rodeada por todos los lados por el terrible desierto, que —fuera del dominio de *Dentumoger*— va extendiéndose hasta otro mar: un Océano del Norte, que los cronistas denominan con un nombre prestado de otros escritores: „*mare Aquilonis*”. Por allí, el desierto es aún más horripilante: nueve meses yace pesadamente la “nubium densitas” sobre aquellas tierras, que deben ser grandes, si la fama decía la verdad, porque nadie las había visto, siendo ese desierto “*humani genero immeabile*”.

Y ahí —entre Escitia y el gran mar septentrional, con el cual termina el mundo— se yerguen montes de *crystal*, y en ellos la más milagrosa de las aves, el *grifo* tiene su patria; y junto a éste, la tradición conoce otras aves de rapiña, que ahí procreaban y alimentaban sus pequeños, y aún ante el mismo Maese Simón, representaba, la presencia de esos *halcones*, una cierta importancia, porque nos dió su nombre, en su texto latino, no sólo en húngaro, sino también en alemán.

Aquí, en esta última frase citada del Maese Simón, reside, escondido, el postremo residuo de un gran mitologema del mundo antiguo del Septentrión y del Oriente.

EL PAIS DE LAS AVES MIGRATORIAS

*Den du nicht verlaessest, Genius,
 Wirst ihn heben über Schlammfad
 Mit den Feuerflügeln.
 Wachen wird er
 Wie mit Blumenfüssen
 Über Deukalions Flutschlamm,
 Python toetend, leicht, gross,
 Pythius Apollo.*

GOETHE: Wanderers Sturmlied.

Se abren, ante nosotros, tres caminos distintos para comprobar la última designación del capítulo precedente, que serán: 1. el de las informaciones de los mismos cronistas y, sobre todo, el del *Anonymus*; 2, el de un paso ya mencionado de „*El Millón*” de Marco Polo; y 3. el de los cuentos populares húngaros. Ese último camino nos conducirá otra vez a la mitología de los vogules y ostiacos, entre los cuales el mito buscado aún existía en su originaria vigencia.

1. El ave de rapiña procreando tiene su clarilocuente analogía en el citado mito de origen de la Casa real húngara, que hemos citado según el texto del *Anonymus*. El parentesco de esta narración se encontró, tanto en primitivos mitologemas de pueblos mongólicos y turco-tártaros ⁷⁶⁾, como en el mito de origen de la nación otomana, ⁷⁷⁾ así, que acerca de la autenticidad de tal narrativa en la tradición húngara, ya no puede haber duda alguna. Desde nuestro punto de vista, ella complementa de modo importante la información del de Kéza. Los montes nevados de cristal en que vivían los rapaces del aire, se erguían en el desierto, que existía al lado de Escitia, rodeada

a su vez, también de montes nevados, y fué uno de esos rapaces del aire que habían aparecido como “*divina visio*” ante la mujer del príncipe de „Escitia”, descendiente de los milagrosos cazadores de una antigüedad mítica más remota aún. Como “padre mítico” de la dinastía, esa ave devenía el animal simbólico de todo el abolengo real y —más tarde— también de la nación entera. Hé aquí el significado completo de la información del Maese Simón, según la cual tanto la antigua bandera como el escudo de los húngaros paganos tenía tal ave, “*in capite cum corona*”. Y la misma estirpe real se denominaba a “*genus Turul*”.

En el vocablo ‘turul’ la lingüística magiar buscaba una de las especies de la familia de *Falconidae*, y ella, indiscutiblemente, tiene sus comprobantes para tal suposición ⁷⁸). Sin embargo, la imaginación húngara vió, siempre, en el ave que llegó a ser el milagroso antepasado de la familia de sus santos reyes, el poderoso solitario de las sierras nevadas europeas y asiáticas: el quebrantahuesos (*Gypaëtus barbatus*). ‘Astur’, de que hablan tanto el Anonymus como el de Kéza —una variante del último, dice hasta “*aguila*”—, no significa ‘halcón’, sino antes ‘águila’. El mitologema buryat —la analogía más trascendente de la narración húngara— habla expresamente del quebrantahuesos ⁷⁹). En representaciones antiguas o modernas, en Hungría, nunca aparece un halcón cualquiera, sino siempre, sin excepción, el quebrantahuesos. Y no hay duda, que esa ave, el *Gypaëtus*, que une en su naturaleza y forma de aparición, las características, tanto del águila como del buitre, y representa, al mismo tiempo, la mayor especie de ave de rapiña en el Viejo Mundo, cuya misteriosa figura la rodean raras e increíbles narraciones hasta la fecha; que ese fiero y cruel príncipe del aire y de las cumbres más inaccesibles, fué, en la imaginación de antiguos pueblos, el arquetipo de la forma más originaria del grifo: el ave-grifo.

2. Marco Polo, que había dictado su celeberrimo libro después del tiempo del Maese Simón y antes del de Marco de Kált, dice —como ya lo relataba— haber oído en Karakorum, la capital del Gran-Kán de los mongoles, acerca de un país de grandes rapaces del aire y de una isla ártica. La informa-

ción de Marco Polo representa, para nosotros, importancia cabal, visto que él —independiente del sistema de transcripciones de los eruditos contemporáneos, —conserva, también en este punto, una vivencia personal, es decir, reproduce, a su modo, una tradición del Asia septentrional del siglo XIII., así como le han contado la misma los propios mongoles, cuando su estadia entre ellos.

“Upon travelling forty days, as it is said, —dice el famoso veneciano ⁸⁰)— you reach the (northern) ocean. Near to this is a mountain, in which, as well as in the neighbouring plain, vultures and peregrine falcons have their nests. Neither men nor cattle are found there, and of birds there is only a species called bargelak, and the falcons to which they serve for food..... and in an island lying off the coast, gerrfalcons are found..... This island is situated so far to the north that the polar constellation (“la stella tramontana”) appears to be behind you...”

La analogía de la primera parte de esta citación con la correspondiente información de Maese Simón, y la de la segunda con los elementos de cuentos vogules, es perfecta.

Sin embargo, el puente entre los dos —Simón y los vogules— no lo representará el viajero italiano, sino— de modo más orgánico y natural— los correspondientes temas del cuento magiar.

3. El típico paisaje fabuloso, en el cuento húngaro, contiene los siguientes temas, que consecuentemente se repiten en el correspondiente tipo de narración:

a) El país fabuloso se halla “allende el Séptimo de los Siete Países” (Hetedhétországón túl) y “allende el mar Óperenciás. ⁸¹). La expresión “Hetedhétországón túl” quiere caracterizar la enorme lontananza, en que el paisaje de cuento se sitúa, y la del mar “Óperenciás”, el Océano, con el cual termina el mundo real. Se solía suponer, que el vocablo “Óperenciás” sea una corrupción popular del de Océano; sin embargo, la posibilidad de opuestas explicaciones, queda abierta.

b) El país fabuloso es de “hermosísimo esplendor”; no obstante el camino conduce a él a través de las tinieblas, y de paisajes desérticos, llenos de peligro y grave aventura ⁸²).

c) El mismo país consiste, en su esencia, en una sierra nevada o monte nevado („*havas*”), cuya inmensa extensión y característica de estar cubierto de grandes florestas vírgenes, los expresa el calificativo „*rengeteg*”, tan difícilmente traducible a otros idiomas: “*rengeteg havas*” ⁸³).

d) Dicha montaña nevada se divide, en la mayoría de los casos, en siete montes nevados o sierras nevadas; y en la séptima sierra nevada, deshabitada, se halla “la montaña cristalina”, “el monte de vidrio” o “la roca de cristal” —; piénsese en la información del Maese Simón!—, y en esa comarca, está prohibida la caza ⁸⁴).

e) Las cumbres de esa sierra son tan altas, que llegan hasta el cielo, y encima de ellas brilla —no el sol— sino unos especiales astros, en su centro con una fabulosa estrella polar, ⁸⁵) aquella “*stella tramontana*”, que ya conocemos del relato de Marco Polo. Al haber llegado hasta ese punto, tenemos, ante nosotros, un paisaje expresamente septentrional, si se quiere: *ártico*.

f) En el centro de la séptima sierra, el carácter del paisaje se cambia repentinamente: ahí está el “sitio lindo”, el “lugar del descanso”, y en medio de éste, “el lago de leche”, y, al fin, el árbol, cuya corona se pierde en los cielos (“*tetejetlen fa*”). *Entre las ramas de ese árbol* —que por supuesto no es sino el generalmente conocido árbol de la vida, árbol del mundo de los mitos— tiene su nido el grifo ⁸⁶); en húngaro, subrayadamente, el ave-grifo (“*griffmadár*”); no el grifo-león o el grifo-leopardo, pues. En el cuento del Héroe Bors (*Borsvitéz*) ⁸⁷) y en el de Pedro el Caballoblanco (*Fehérló Péter*) ⁸⁸), el grifo se encuentra en grande y constante peligro. En el de Borsvitéz, desde hace 365 años, un dragón devora todos sus hijos; y en el de Caballoblanco, una terrible tempestad los amenaza. Bors, pues, vence al dragón; y el Caballoblanco abriga con su manto los hijos del grifo. En cambio, el grifo le lleva al héroe —exactamente como en el cuento vogul del Hijo del Oso— ⁹⁸) “al mundo inferior”; que no es sino

g) el paisaje resplandeciente de un Océano fabuloso, detrás del fin del mundo, y en su medio con una maravillosa isla.⁹⁰⁾

h) Allí, en la isla de la vida y de la felicidad, reinan en la hora del medio día, en que "todo está parado" (*álló déllkor*), gran tranquilidad y silencio, y, luego, sucede *algo*⁹¹⁾: los enamorados se encuentran, las luchas se resuelven en eterna paz, la vida humana se cambia en inmortalidad. Es el momento de la plenitud.

Hay que subrayar todavía, el tema del „mundo inferior”. El grifo vuela con el héroe *para abajo*, no arriba. Todo el paisaje fabuloso de los felices está, por consiguiente, no sólo 'detrás de los montes' (según unos investigadores sería esto la etimología del vocablo *ὕπερβόρεος*),⁹²⁾ sino también fundamento *bajo*, con relación al paisaje peligroso y al de las siete sierras nevadas. Característicamente, en los tipos del cuento, en que el héroe va solo, en la ayuda del grifo, al „mundo inferior”, se le abre un especial sendero *para bajo*, que se llama, *lappanes'*⁹³⁾.

Para demostrar al lector, cómo se desarrolla entre tales elementos de un paisaje fabuloso la propia acción del cuento, citaré aquí una sola narración húngara,⁹⁴⁾ en forma de un resumen muy reducido:

Juan, Hijo-de-Flor (*V i r á g f i J á n o s*) se fué a "la Ciudad del Rey", que se situaba "allende del Séptimo de los Siete Países y aún más allende quizá". Llegó a ser un paladín del rey. En esa su calidad, un día "salió a la séptima montaña nevada" para cazar. "El lugar de la caza" se hallaba "en el centro de la cumbre de la montaña nevada" en un "pequeño prado". En ese lugar Juan habría de encontrarse con su amor, Helena la Hada (*T ü n d é r I l o n a*); pero intervinieron poderes siniestros y el encuentro no se realizó. En la montaña nevada no hubo ningún animal, salvo un sabueso. Este conducía al cazador con su ladrar. Así llegó éste a un lugar, donde en un lago de leche, se *bañaban* doce patos salvajes. Al querer matar al pato más hermoso, éste le hablaba con palabras humanas, y saliendo del lago, se transformó en una "señorita diamante". Y le dijo: "Tu, por mi amor debes dejar pasar tres días enteros y el cuarto día vente a las orillas del lago de leche, que se halla

en la cumbre del monte cristalino, en el sitio del descanso; y has de llegar ahí en la hora del medio día, en que todo está parado". Juan Hijo-de-Flor se ha ido pues; y al dejar la comarca de un "mar negro", subió al monte cristalino, hasta el sitio del descanso; pero, en vano, porque ahí tampoco se encontraba con su amor. Nuevamente partió entonces, y después de haber viajado a través del Séptimo de los Siete Países —es decir: bien lejos— llegó de nuevo a la "gran montaña nevada". Ahí vió un palacio y entró. Entonces ya no había comido ni bocado desde hacía 17 años. En el palacio vivía "la serpiente gigante", que le pidió "pasar tres noches con ella por su amor". Juan se acostó. A la noche vinieron doce gigantes. Uno de ellos encontró a Juan. "Hallé un ratón terrícola" —dijo. Entonces le echaron por la ventana y Juan cayó a la tierra. Los pedazos de su cuerpo partido los han pegado, y así el héroe llegó a ser siete veces más fuerte que antes. Volvió al castillo de la serpiente. Esa, mientras tanto, se había cambiado hasta su pecho en un ser de cuerpo femenino ("fohérnéptestü"). Juan otra vez se acostó con ella. La escena con los gigantes se ha repetido. Cuando Juan por la segunda vez volvió de la tierra, la serpiente ya tenía cuerpo de mujer hasta su ombligo. Por ahora fué Juan quien había vencido a los gigantes, y al volver al castillo de la serpiente, fué la propia Helena la Hada —idéntica, naturalmente, tanto con la "señorita diamante", como con la serpiente— que allí le esperaba a él.

Al comparar el cuento citado con el detalle del canto heroico del Dios de guerra de Múnkesz de los vogules que he analizado en mi estudio „En torno al pensar mítico”⁹⁵), podemos designar una serie de temas análogos, siendo también el sentido mítico de las dos narraciones, entre sí, muy afín.

Tanto en el canto vogul, como en el cuento magiar, la impresión causada por su paisaje es invernal o ártica; la parte esencial de la acción empieza con el salir para la caza; la caza sucede en el séptimo centro del centro del bosque nevado, ahí, y en el séptimo monte nevado del centro de la sierra nevada aquí, los grandes perros del dios vogul tienen su paralelo en el sabueso del cuento magiar; al papel de la marta cebellina, y a su transformación en la "mujercita" le corresponden el pato más bonito de los patos salvajes y su metamorfosis en la "señorita"; y para acabar, el dios vogul lleva consigo a la mujer a un castillo *alto*, "como el cuello de los dioses"; mientras el

héroe húngaro, es invitado por la “señorita” al palacio de la serpiente gigante, situado en el monte cristalino. Y las dos narraciones son las de la aventura de obtener la mujer, cuyos contenidos y formas se manifiestan —aquí y allí— casi idénticos.

Sin embargo, el paisaje se lo pinta apenas con unas palabras en el Canto del Dios de guerra; para conocer el paisaje mítico de los vogules en sus demás detalles, hay que citar los temas y elementos de tal paisaje, de las informaciones acerca del “Pueblo del país, a donde se van las aves”, en la mitología vogul y ostiaca.⁹⁶

Ese país se sitúa en fabulosa lejanía, ahí, donde el río Ob ya se cambia en un pequeño arroyo, así como el del cuento magiar, también se hallaba allende de los Siete Países. Así como el paisaje de éste era un país de “hermosísimo esplendor”, también los ostiacos saben informarnos de un “sagrado país del suelo de pradera áurea”. El camino para entrar por ahí es difícil y peligroso, defendido por los horrorosos monstruos de nombre *menkw*; y por “el agua de luto, invocando la pena”, a donde “la tierra es más peligrosa, que el agua, y el agua es más peligrosa que la tierra”. “Ningún sendero para irse se abre —ahí— desde lo bajo; ninguna pista para caminar se muestra desde lo alto”; excepto, por supuesto, para el héroe elegido o el propio dios. Al monte nevado del cuento magiar le corresponde “el monte obscuro, el monte brillante de forma de la nariz de un cuervo”: es la montaña encantada por el arte de hechicero del supremo dios (*Tarem*). Mientras las narraciones húngaras concen a *siete* sierras; el paisaje del monte aviforme de los ostiácos contiene “*siete* lagos; *siete* mares de agua dorada”. También esa montaña es un “monte de vidrio”, una “roca cristalina”: “Si uno intentara deshacer la roca de ese monte con su hacha, su hacha no serviría para tal fin; si uno quisiera tocarla con cuchillo, su cuchillo no entraría en ella”. Para abrirse camino a través de esos montes inclementes, el héroe debe cortar un pedazo del hueso de su propia pierna, poner esta curiosa especie de flecha en su arco, y al tirar con ella hacia el monte, entonces sí, “aparecerá la tierra sagrada de pradcs derados, el suelo encantado de praderas amarillas”

del país, a donde se van las aves. Dichos detalles eran afines con el "sitio lindo", el "lugar del descanso" y el "lago de leche", de la narrativa magiar. Al "mundo inferior", con su Océano fabuloso y su milagrosa isla, se lo encontrará del modo siguiente en la tradición de los pueblos ugros: Detrás del monte brillante se halla "el mar sagrado de aguas áureas", y en el centro de ese mar viven "el Anciano y la Anciana (es decir, los Príncipes) del País de las aves migratorias" en una ciudad isleña "de pies de hierro, de pies de plata"; imagínese una especie de casas *palafittas*,) y ahí está también "el manantial del lago de agua viviente". Los huesos de las aves muertas, echados a ese lago, se recomponen ahí, y las mismas aves, redivivas, "salen gritando y volando" de él. Y en ese centro del mar de aguas doradas, vive también la única hija del Anciano y la Anciana, la hermana de "los seis príncipes de manos áureas, de pies dorados", de nombre de "la Muchacha del paisaje de las aves migratorias", o "la Mujer Dorada", o sencillamente "la Señorita", por cuya mano pidió el Dios Miramundo, ⁹⁷), que visitaba, en forma de ganso el paisaje, del que acabamos de hablar.

Verdad es que del citado complejo mítico del País de las aves migratorias ha faltado la figura del grifo. Sin embargo, otra narración, la del Dios Miramundo, que aún analizaremos en el curso de este estudio, conoce al grifo ⁹⁸), "el animal alado de grandes alas" (*jäni tawlep tawlin uj*); que vive en el centro del mar fabuloso, en una pequeña isla, teniendo su nido en la cumbre del "abeto rojo, creado por el Supremo Dios" (*Tarem*). Según informa un etnólogo ruso, *Patkanov* ⁹⁹), el *Torem Koares*, eso es: 'ave-grifo celeste', es un animal alado de gigantescas medidas, y tiene cabeza semejante a la del hombre y una nariz muy grande. Es tan fuerte, que ligeramente puede llevar un hombre sobre sus alas. Ese animal es excelente por su inteligencia; hasta puede hablar de manera humana. (En el mitologema de los buryat, es el quebrantahuesos que enseña a hablar a los hombres). Su verdadera patria es el cálido paisaje de mares meridionales, pero, de época en época, visita también a las comarcas del más lejano Norte. Según una narrativa

ostiáca, el “Kares alado” lleva al héroe sobre sus alas, de los Infiernos hasta la superficie de la tierra.

Expresiones, como las “de los Infiernos hasta la superficie de la tierra”; de “mundo inferior”, que el héroe mira por vez primera desde lo alto, de las cumbres del séptimo monte nevado, y a donde tiene que *descender*, llaman la atención a la verdadera significación simbólica de ese paisaje mítico. Explicarla, denominarla, realmente, no nos puede parecer difícil. Pero —“*iter hystorie teneamus*”— así nos enseñó nuestro *Anonymus*. Para seguir el consejo, sean puestas aquí todavía unas consideraciones de índole etimológica y folklorística.

En el dialecto de los vogules septentrionales ¹⁰⁰), la expresión para “el pueblo del País a donde se van las aves”— denominación explicativa de dicho paisaje, dada por B. *Munkácsy*— es, *mortima*; y en el de los ostiácos septentrionales, *martimu*. En este conjunto nos interesa, que en uno de los dialectos vogules, *mort-ma uj* es la expresión para “el ave migratoria”; y *mort-ma uj lan x*, el nombre de la Vía Láctea, literalmente “el camino del ave migratoria”. Los rusos interpretaban la designación *morti-ma*, o *marti-mu* con las siguientes palabras: “país allende del mar”; o también “mar cálido, aguas cálidas”. El sabio finlandés, *Karjalainen*, a su vez, ha dado esta explicación: ‘*unbekannte Länder, wo die Zugvoegel überwintern*’.

El ya citado ruso, *Patkanov* ¹⁰¹), quiso ofrecer por la primera vez, una etimología científica para la citada expresión. Según él, *mort* o *murt* quiere decir “hombre, *Mensch*”, y *ma*, “tierra, país, *Erde, Land*”; pues toda la expresión debería significar ‘Gente sobre la tierra, *Leute auf dem Lande*’. *Munkácsy*, empero, de su parte, rechaza, y con mucha razón, la interpretación de *Patkanov*, y llama la atención al especial carácter de formular expresiones compuestas en los idiomas ugro-fínicos. Según él, *morti-ma* significa “país de hombres, *ember(ek) foeldje*”; y, según me parece, sólo esta última explicación puede servir de base en cuanto a una interpretación esencial de toda índole de la designación en cuestión.

El vocablo *morti*, *marti*, a su vez, aparece también en otros idiomas ugro-fínicos. Así en el *zürjén*, en que *mort* sig-

nifica “hombre, ser humano”; así en el *votyák*, en que *murt* tiene el mismo significado. ¹⁰²).

Visto que la infiltración de elementos culturales de índole tanto espiritual como material del antiguo mundo indo-iránico en las primitivas culturas siberianas ¹⁰³), y, sobre todo, en las de los vogules y ostiácos, ya es —y desde hace mucho tiempo— un hecho comprobado ¹⁰⁴): nos parece convencidora la teoría de *Munkácsy* ¹⁰⁵), en que cita vocablos sánscritos e iránicos al explicar el real contenido de las palabras *morti* y *marti*.

El vocablo *márta*, en el sánscrito, significa también ‘hombre’, pero en su sentido de ‘mortal’; y en eso le siguen, a su vez, la palabra del avesta antiguo *mareta-*, y la del pahlaván, *mart*. Complementa el grupo todavía el vocablo del avesta nuevo *mahrka*, significando —según *Wesendonk* ¹⁰⁶)— también ‘mortal’. Desde el punto de vista de nuestro tema no deja de ser interesante el hecho de que —según informa *Wesendonk*— en el antiguo Irán, se distinguía entre dos formas del morir. *Ajyati* significaba el No-ser, el absoluto perecer; siendo *maraka* la expresión para el morir físico, o sea: la primera muerte. Después de la muerte física —*maraka*— sobrevivían aún al cuerpo la personalidad (*daena-*) y el principio espiritual (*urvan-*) del individuo difunto. ¹⁰⁷)

La designación *morti-ma*, entonces, etimológicamente, significará “el país de los mortales” que murieron apenas de la primera muerte; sobreviven, pues, allí en una forma sublimada. La tradición índica e iránica, realmente, conocía tales países. Sea brevemente mencionada aquí, por un lado, la isla boreal de un pueblo fabuloso, en el *Mahabharata*, que —según otra tradición— vivía allende del Himalaya, en “el prado de los dioses”. En vez del Himalaya, en la tradición conservada por el *Mahabharata*, surge el monte del mundo, Meru, “rey de las grandes rocas y de los montes”. Más allende de ello se halla el país de los muertos ¹⁰⁸). Según los tibetanos, por arriba de las más elevadas cumbres de las sierras nevadas, las almas de los buenos viven una vida alegre y feliz ¹⁰⁹). Es decir, las cumbres de las montañas, son el país de los muertos. Y aún los gitanos de Transilvania creían, que los más altos montes son

los reyes de los vientos: allí está el país de los muertos ¹¹⁰). Y los persas, a su vez, se recordaban, que entre esas sierras por arriba del monte del mundo se ha erguido el árbol del mundo, "el árbol del águila". Árbol del águila, porque entre sus ramas tuvo su nido una poderosa Águila chivata (el *Gypaëtus*), el *Garuda*, que con sus remigios de alas causaba los ventarrones y las tempestades. ¹¹¹)

El país mítico de los muertos se manifestó, pues, con suficiente claridad, en las tradiciones indo-iránicas. La justificación de nuestra etimología; es decir, la de la existencia de un país de los muertos en la tradición ugro-fínica —claro está— no puede venir por un camino tan mediato. Por consiguiente, tenemos que buscar semejantes tradiciones dentro del mundo de los pueblos de esa familia lingüística. Un mitologema de los *chéremis* —pueblito del grupo *finico* de la familia ugro-fínica, viviendo en el Este de la Rusia europea— y un proverbio del Medioevo magiar, nos darán las procuradas analogías.

Ambos nos conducirán a narrativas del tipo del "*Héros revenant*", tipo éste, con el cual ya nos hemos encontrado al citar la información de Pausanias acerca de los „terribles soldados" hiperbóreos, que venían para defender a Delfos, contra la invasión gálica ¹¹²). Ahora nos servirá de explicación en cuanto al carácter de ese grupo de mitologemas, el propio mito de los *chéremis*.

Los *chéremis* dicen —así reza nuestra narración ¹¹³)— que en un entonces muy remoto, vivió entre ellos un poderoso héroe de nombre Chúmbulat, que siempre defendía a los *chéremis* contra sus enemigos. Ha vivido mucho tiempo, pero un día llegó su hora suprema. Llorando le rodeaban los *chéremis*. Él, empero, les dijo: "¡No lloréis! ¡Yo, aunque muerto, os ayudaré! Al llegar vuestros enemigos, tendréis que venir a mi tumba, gritando: ¡Chúmbulat! levántate: vino el enemigo! Y yo me levantaré y os defenderé contra ellos". Y Chúmbulat murió. Los *chéremis* lo sepultaron en una montaña altísima; junto con todas sus armas y con su caballo. Un día apareció el enemigo. Los *chéremis*, pues, corrieron a la montaña y llamaron a Chúmbulat con voz alta. De repente se abrió la roca, y montando a su rocín, salió el héroe, venció al enemigo y luego volvió al monte, que otra vez se abrió ante él, y lo engulló junto con

su caballo. Durante largos siglos, Chúmbulat salvaba siempre a sus hermanos de dicho modo. Un día, los niños, jugando, despertaron al héroe, así como lo han visto de los adultos. Lo hicieron eso tres veces. Chúmbulat se enojó y dijo a los chéremis que no vendría más a su auxilio, y más aún: se cambiaría en su enemigo. Desde aquel día, los chéremis viven abandonados, luchando con las terribles plagas, que les mandó y manda Chúmbulat.

En la tradición húngara aparece semejante contenido mítico en la figura de Chaba, legendario hijo menor del rey Atila. Chaba, ya muerto, aparecía también varias veces para salvar a su pueblo, los *Székely* de Transilvania, que según la tradición conservada por el Maese Simón, "Hunorum sunt residui" ¹¹⁴). Un día, empero, —sobre la causa de ese cambio, reina silencio en todas las fuentes— Chaba no vino más ¹¹⁵). Dice, entonces, el de Kéza, en su citada *Gesta*: ¹¹⁶)

Isti quippe Zaculi (los *S z é k e l y*) in Graecia perisse Chabam putaverunt, unde vulgus adhuc loquitur in communi: "Tunc redire debeas, dicunt recedenti, quando Chaba de Graecia revertetur".

"...esa *G r a e c i a* de la narración sobre Chaba —dice *Julio Grexa*, en su excelente pequeño libro de "El mitología de Chaba y la tradición huna de los *Székely*" ¹¹⁷), única síntesis de auténtica comprensión mitológica de este tema— no era una determinación geográfica, sino sencillamente la designación de un lejano país de cuentos, así como sucede en nuestras fábulas populares de hoy, hablando acerca del rey francés, o del emperador turco y de sus respectivos países. Al pensar en lo insuficiente de los conocimientos geográficos en el Medioevo, lo que dije, parece aún más probable; y se reconocerá, que ni el concepto de Escitia poseía más determinación ante los "cultos" de ese entonces: a la parte de la llanura sarmática, que ya no se conocía, le llamaban sencillamente "Escitia". Es de suponer, pues, que, en cambio, entre los bárbaros, *esta* Grecia, mencionada en el mito, tampoco llevaba otro significado, sino el de un gran país, lejano y desconocido. Es muy difícil, que el "escita" de las costas del *Pontus* o el propio *székely* transilvano, hubiese sabido acerca de Grecia mucho más, salvo de que ella deba ser una tierra muy grande, hallándose su mayor

parte allende del mar, eso es: al fin del mundo. Esta *Grecia*, pues, en el citado refrán sobre Chaba, es afín, en su carácter, con el país del mar *Óperenciás*, mencionado por algún cuento: “allende del mar *Óperenciás*, aquende de los montes cristalinós”; es decir, en el País del Cuento. Por consiguiente, a Chaba tampoco le esperaban (o ya no le esperaban) sus *Székely* desde la Grecia de los siglos XII y XIII, sino sí desde el País del Cuento, *País de los Muertos*, el Otro Mundo, pues. . .”

VI

EL PRINCIPE „CISNE BLANCO” Y LA DAMA DE LAS AVES DE PASO

*Sind Goetter! Wundersam eigen,
Die sich immerfort selbst erzeugen
Und niemals wissen, was sie sind.*

GOETHE: Klassische Walpurgisnacht

Nos bastará una sola mirada comparando el país vogul y ostiák de las aves migratorias con el de los Hiperbóreos, para convencernos de la sometedora afinidad existente entre esos dos paisajes míticos.

Claro está: la forma exterior, por la cual aparecen ante nuestros ojos la información herodótica y la narrativa de los siberianos, es distintísima; claro, también, que en el mitologema griego —reconstruído de tantos fragmentos refiriéndose a ello— lleve mucho más de contenidos del Espíritu, que el mito de esos primitivos del Norte; en cambio, ese último, a su vez, es aún un complejo mítico en el estado de su completa vigencia, como el primero, por lo menos en su configuración herodótica, ya no lo es; sin embargo, el sentido mítico y un notable grupo de las más importantes características míticas de ambos, parecen indicar —en los dos— la presencia de *una idéntica imagen arcaica de un país boreal, situado entre o detrás de fabulosos montes, en que viven los muertos elegidos por las divinidades de la respectiva religión* *).

*) Claro está: los resultados tanto de la teoría de C. G. JUNG sobre el *inconsciente universal del alma humana* y sobre los *arquetipos de ese inconsciente universal* - explicada, por la primera vez, por el propio JUNG en su *DAS UNBEWUSSTE IM NORMALEN UND KRANKEN SEE-*

Todavía más nos sorprenderá dicha afinidad al investigar las divinidades, que desempeñaban un cierto papel en el complejo mítico de la versión vogul y ostiák de ese paisaje, de que estamos hablando; sus caracteres y su hazañas poseen —como se verá— desde el punto de vista de nuestro tema, esencial trascendencia.

El dios vogul Miramundo ¹¹⁸) —el Príncipe-Oro Miramundo—, llamado, en el lenguaje cotidiano, sencillamente, *m o n a r c a* (Ater) ¹¹⁹), era “el más poderoso de los dioses” ¹²⁰), al que también aquellos rusos, que han vivido en cercanía a los vogules, denominaban ‘*master*’ ¹²¹), quiere decir, el Maestro, el Señor. “La Tierra existe por su potencia —así decía su pueblo— y no hay ejército de fuertes piernas, ni ejército de alas fuertes, que pudiera vencerlo. Si él da pasos, la sagrada y sentada Tierra se mueve en toda su magnitud” ¹²²).

Junto con su madre, la mujer primitiva, que “parió siete dioses”, el lugar antiguo de su veneración lo tuvo en Bjelogor ¹²³), que no es sino la tardía traducción rusa de un remoto nombre vogul, que decía “Monte Blanco”.

El Miramundo era el séptimo y menor hijo del supremo dios-Cielo (Numi Tarem) ¹²⁴). Tarem puso el recién-nacido entre Tierra y Cielo; ahí flotaba su cuna, tamblando en los vientos. ¹²⁵).

El niño dió, ya en la cuna, notables pruebas de su terrible poder futuro: a un gesto de su mano temblaban la Tierra y el santo Mar ¹²⁶). Se preguntó, entonces, su padre, el dios-Cielo: “¿Cómo podrá soportarlo el hombre?” y al ver su vehemencia e irreflexibilidad, lo mandó primero a la casa del ‘Hom.

LENLEBEN, 1916, cuya quinta edición lleva el título ÜBER DIE PSYCHOLOGIE DES UNBEWUSSTEN, Zürich, 1943; sistematizada, por la primera vez, por LADISLAV BODA: A JUNG-FÉLE LELKI TIPUSOK (Los tipos psíquicos de Jung), Budapest, 1939.; como su comprobación mitológica en C. G. JUNG-K. KERÉNYI: DAS GOETTLICHE KIND IN MYTHOLOGISCHER UND PSYCHOLOGISCHER BELEUCHTUNG. Albae Vigiliae, VI-VII. 1940; y la síntesis de la “mónada” de FROBENIUS y del “arquetipo” de JUNG, explicada por K. KERÉNYI, por la primera vez, en el *P r o l e g o m e n a* de su MYTHOLOGIE UND GNOSIS, Zürich, 1942., indispensables para la comprensión de lo arriba expuesto, no pueden ser repetidos, en toda su extensión, en este lugar.

bre de plumas de águila', que era uno de los hermanos del niño; luego, a la del Hombre-Ruso, que lo vendió al Samoyedo. Ahí cumplió el niño con las obras más maravillosas. Y, también, en ese ambiente sucedió su epifanía. Entonces, se vengaba, de modo terrible, de los que lo han humillado antes. ¹²⁷⁾

En las canciones, que hablan sobre él, aparece a menudo como un héroe jinete, viandante por el mundo. ¹²⁸⁾ El dios, montado en su caballo sabio y milagroso, realizaba anualmente sus viajes, para cumplir así con su deber de observar el mundo y la gente humana; ¹²⁹⁾ en los inviernos sin embargo, utilizaba su trineo dorado, que su padre, el dios-Cielo había hechizado para él. ¹³⁰⁾ Su rocín, a su vez, tenía ocho alas, y al montarlo, el Miramundo podía dar la vuelta al mundo ¹³¹⁾. Según informa *Gondatti*, esa cabalgata del dios alrededor de la tierra, sucedía cada noche. ¹³²⁾

Aunque es grande el grupo de los mitologemas, que se ocupan de las hazañas, en que el Príncipe-Oro resultó vencedor sólo gracias a la cordura y habilidad de su milagroso rocín; más nos interesarán aún las informaciones, que relatan del contacto de ese dios con las aves.

Uno de sus nombres era *Lunt-ater*, que significa 'Príncipe-Ganso' ¹³³⁾ y también se sabe, que numerosos de sus viajes los realizaba el dios "por ala de ganso", ¹³⁴⁾ ante todo los, que le condujeron a *morti-ma*, país de las aves de paso. ¹³⁵⁾ Una de las formas de su aparición era la de un "Cisne blanco", y otra, al de una "Grulla blanca". ¹³⁶⁾ Su famoso ídolo, llamado "Príncipe-Ganso", con las alas abiertas, parece haber representado al mismo Miramundo; y al etnólogo húngaro, *Reguly*, después del año cuarenta del siglo pasado, le contaron aún, que este dios visita a sus fieles en la imagen de un ganso salvaje. ¹³⁷⁾ Además, él tenía un nombre secreto, cuyo significado el narrador no la quiso explicar a *Munkácsy*, y que rezaba así: *Tari pes-nimalá-saw. Tari* (en húngaro 'daru') quiere decir, según *Munkácsy* 'grulla'. ¹³⁸⁾ El resto se lo desconoce.

En el mismo país de las aves migratorias, el Príncipe-Oro celebraba una de sus nupcias en forma de ganso, con una gansa, (*χum-lunt*='hím lúd', macho-ganso; *ne-lunt*='noe lúd',

hembra-gansa). Entonces regalaron sus suegros al dios, como dote, un "cuero de ganso" y otro "de cisne". ¹³⁹⁾

Otra de las mujeres del Miramundo era la *Mortim-ma-agi*, ía Muchacha del País de las aves migratorias, que vino a su marido en la forma de un cisne. ¹⁴⁰⁾ Y se conoce también otra narración, en que el dios ordena a las aves, que se vayan cada verano hacia el Septentrión, ¹⁴¹⁾, nombrando al cisne su rey, y al águila su príncipe. ¹⁴²⁾

El Miramundo era también un dios arquero y cazador. Una canción se ocupa de la historia, como construía su arco milagrosamente grande; ¹⁴³⁾ y en otras, aparece el dios-Cazador, montando a un rocín negro. Una de sus cacerías al oso, la cuentan así: El dios-Cielo quiso salvar al oso, perseguido por el Miramundo; transformó, pues, el suelo en tan rocoso y agujereado, que el jinete del rocín negro no podía seguir más a su víctima. Entonces el Miramundo elegía para sí, un caballo rojo; dos veces apareció así, persiguiendo al oso; pero en vano. Al fin, se eligió un caballo blanco; y tres veces intentó alcanzar al animal perseguido; y al perder su paciencia, tomó su arco, y su flecha perforó, desde la lejanía, el corazón de la víctima. ¹⁴⁴⁾

El tema de la lejanía, que surgió en esta narrativa, pertenece estrechamente a la esfera del Miramundo. El es el dios lejano. Su sacerdote enseña a los fieles acerca de él, del siguiente modo: "*el Viejo* (alocución familiar del Príncipe-Oro, en la boca de su sacerdote) se halla en una lejanía de varios días; no se puede alcanzarlo". ¹⁴⁵⁾ En otro lugar, aparece como "el sagrado *rey* invisible para las mujeres, invisible para los hombres". ¹⁴⁶⁾ Un día —así relata un tercer paso— el Miramundo se había encargado de llevar el Sol. Entonces mediante su solo pensamiento, mataba a la gente de la lejanía. ¹⁴⁷⁾

Pero ese terrible exterminador tenía, dentro de su personalidad, también el correspondiente antídoto: el del dios-médico. El era el dios "de la dolencia", el Amo "de la enfermedad", que mandó huir a las epidemias "bajo el santo Océano dorado" ¹⁴⁸⁾. En la canción en que está narrada su gran lucha con el más terrible enemigo, que tenía, el *Parapärsekh*, también se hallan los temas del encuentro con las "enfermedades" y su

papel de médico al curar, primero, los pastores de un solo ojo, luego, los de una sola mano, y al final, los que tenían apenas una pierna. ¹⁴⁹⁾

También el talento de predecir el futuro le pertenecía: peregrinos han visitado sus lugares sagrados, preguntando ahí por su destino y porvenir. ¹⁵⁰⁾

A los datos de su talento de curar y predecir, bien les complementan sus caracteres de dios músico, inspirado e inspirador. A menudo tocaba él su instrumento de música, una especie de lira, con cuerdas y plectro, cuyo aparecer entre sus atributos obligó ya a *Munkácsy* pensar aquí en la figura del Apolo griego. ¹⁵¹⁾ Como dios de la inspiración —y subrayamos en lo siguiente un matiz puramente primitivo de su personalidad— pertenecía a su esfera un hongo venenoso y peligroso, el "*agaricus muscarius*", que sus sacerdotes también tomaban, para alcanzar así el estado del éxtasis. ¹⁵²⁾ A veces, también lo había tomado el mismo dios, y entonces terrible era su feroz alegría. De su furor e impaciencia, a su vez, relata también *Gondatti*. ¹⁵³⁾

Así como Apolo, también el Príncipe-Oro estaba en múltiple contacto con la luz, y especialmente, con la estrella solar. El mito, según el cual un día había llevado el Sol, ya lo hemos mencionado. Su mano —leemos en otro lugar— era como el sol nascente, y su ojo —ojo áureo— como un lago. ¹⁵⁴⁾ Su cabellera brillaba como los rayos del sol. Cuando abría "su cabellera, corrían los siete ríos del Ob, los siete de una misma desembocadura; surgían los siete mares, los siete del único lecho; en su cabellera residía el sol; en su cabellera residía la luna". ¹⁵⁵⁾ Al moverse el cordón de su rocín —así narra otro de sus mitos— "el paisaje se pone cantando y aparecen naciendo el sol y la luna." ¹⁵⁶⁾

No obstante, todo ese esplendor tiene su antípodo dentro de la esfera del Príncipe-Oro. La vimos, cómo cazaba montando un rocín negro; y no deja de ser interesante su vestimenta, que es negra, ¹⁵⁷⁾ llevando el dios en su cabeza una gorra ornada de plumas de una especie negra de las *Falconidae*. Y se sabía también, que ese mismo dios perseguía a los renos en forma de un horroroso "lobo de hierro". ¹⁵⁸⁾

Para terminar su caracterización, transcribiré aquí, en forma muy reducida, una parte de la historia de su lucha con Parapärsekh, ¹⁵⁹⁾ que había raptado la hija de su hermana, la misma, que llegó a ser, más adelante, una de las mujeres del Miramundo. Esa narrativa nos debe interesar, visto que es la de una perfecta “fuga mágica” (*magische Flucht*), tema éste que aún nos ocupará, en el curso del presente estudio.

El castillo de Parapärsekh estaba construido por encima de un rocín férreo de siete alas. Al venir a ese castillo el Miramundo para salvar a su sobrina, también el Parapärsekh aparece ahí, desde “las aguas superiores del río Ural”, donde se yergue el monte P a r ä p - n a j (‘n a j’ quiere decir: ‘mujer’), posiblemente el país de origen del Parapärsekh. Éste a su vez, viene en forma de cuervo. La lucha entre los dos empieza, y por lo pronto, el Miramundo obliga a huir a su enemigo. Parapärsekh entonces huye en forma de cuervo; el Miramundo le persigue en forma de halcón; Parapärsekh se cambia en una liebre; el Miramundo le sigue en “cuero de liebre”; Parapärsekh se transforma en un ratón; el Miramundo se viste de “un cuero de ratón”; Parapärsekh huye a la mar, en forma de un bacalao, pero en un “cuero de bacalao” también ahí le amenaza el Príncipe Oro. Al final, Parapärsekh rompe a través del hielo del mar, y en este momento lo alcanza el Miramundo, enseñándose con su cuerpo. Sin embargo, una chispa de Parapärsekh se escapa y huye en la forma de una corneja. El Miramundo, pues, dios arquero, divide en dos con su flecha la corneja, y hace arder sus partes. Por esta persecución el Miramundo vino a un paisaje desconocido, en que grandes peligros le esperaban. Y era su hermana, la Dama Kaltes, quien lo salvó.

Su ambiente familiar, empero, era el siguiente: ¹⁶⁰⁾

“En las orillas del Ob rico-en-peces, del Ob del agua-blanca, están siete aldeas, están siete ciudades; luego, aparecen siete lagos de mucha caña; luego, siete arroyos con praderas doradas; y por encima de éstos, un alto y sagrado cabo rocoso, que da al Río; a él le dividen las nubes; a ello le visiten los vientos”. Por ahí, en lo alto, es el paradero del dios.

Por consiguiente, le llaman también ‘r e y del Cabo rocoso’.

Ese gran dios tiene, a su vez, en la mitología vogul, una hermana, la *Dama Kaltes*, cuyo papel y destino están ligados por varios lazos con los del Miramundo.

La Dama Kaltes o Kaltes-Oro es la hermana mayor del dios; ¹⁶¹⁾ y fué ella, quien se encargaba de la educación de su hermano menor. ¹⁶²⁾ En la casa de su padre, los dos hermanos vivían en constante compañía de aves, y era su alegría el canto, “aquel canto, por cuyo poder vive la gente humana”; los „hombrécitos”, dice el texto. ¹⁶³⁾

El milagroso rocín del Miramundo, en realidad, no era sino un regalo de la Kaltes al Príncipe-Oro; fué ella, quien llamaba la atención del hermano sobre el sitio, en que se ha encontrado el cadáver de un caballo; lo hizo resucitar y entonces partieron los dos hermanos divinos juntos, para desconocidas lejanías. Ahí, en lo desconocido, al entrar en una casa, el Miramundo vió un glutón, un oso y un lobo. Y eran los dueños de esa casa. Kaltes prohibió al hermano que nombrara su nombre. No obstante, éste lo hizo, y entonces le atacaron los animales a Kaltes. La diosa salió vencedora de la lucha con las bestias pero —enojada— se negaba a continuar el viaje en la compañía del Miramundo. Al partir éste solo, Kaltés le regaló los cueros de halcón, de liebre, de ratón y de bacalao; ¹⁶⁴⁾ y nos sabemos, de que notable utilidad eran esos regalos para el dios, cuando la “fuga mágica” del Parapärsekh. En general, ella, ama y educatriz de antaño del Príncipe-Oro, parece ser, a veces, la más potente de los dos. Al dios, más de una vez, no le queda otra salvación, sino la de llamar en su auxilio la poderosa hermana. Los terribles álamos milagrosos ¹⁶⁵⁾ —para citar un solo ejemplo entre tantos— casi lo hacen perecer, cuando aparece la diosa, rompe y destruye los álamos, y entonces revela su verdadera “facies” tremenda. Ella, que ya se ha manifestado como la *πότινια θηρῶν* ¹⁶⁶⁾, es, en general, la Señora de la Naturaleza, cuyas canciones las han cantado en las fiestas del Oso; ¹⁶⁷⁾ animal éste, con el cual la Kaltes mantenía muchos lazos míticos, a lo similar de la hermana de Apolo. Kaltes, a su vez, aparece, a menudo, como la “Madre” de los osos.

Entre otras formas de su mito, así por ej.: en los „Cantares del descenso de los Cielos”, que el Oso o la Osa canta so-

bre sí en primera persona —es el cantante pues que representa el papel del animal sagrado—, se halla una versión, en la cual „el Animal Poderoso” aparece como la propia “*Hija del Cielo*”.

„Cielo-Sublime es mi padre
(*Numi-Tarem asekemne*),
en su casa de siete cerraduras,
en un nido hecho de pedacitos de cuero de la marta negra, de la marta roja, me educaba a mí:
la Muchachita-Animal-Poderoso de patas violentas,
me educaba a mí”. ^{167a})

Aunque de la hermandad de Kaltes y el Miramundo se desprende que ella es hija del Dios-Cielo (*Tarem*), ^{167b}) se conocen narraciones, que cuentan su situación, genealógica de distinta manera. Según éstas, la casa de los padres de la Kaltes existe en el centro de los mares, en una isla rodante; ahí dentro están sentados los dos, hallándose en la cabeza del padre un nido de águila, y de la madre, un nido de halcón. ¹⁶⁸)

Más nos interesará, que ella, semejante en eso a su hermano, era también una divinidad de la luz. De su cabellera surgen el sol y la luna ¹⁶⁹). Ella es la Kaltes-Oro. Pero también la noche es su esfera: la misteriosa media-noche y la caprichosa entreluz de las estrellas. “¡Señora de la Media Noche, poseedora de las ofrendas de comidas! —así le invoca un himno ostiaco. ¹⁷⁰)— ¡Dama de las estrellas nacientes, poseedora de las ofrendas de sangre!”... Y a veces, llegan hasta identificarla con la aurora, la naciente luz. ¹⁷¹) Todo lo que nace, está, en general, bajo su patrocinio. Ella era la protectora del parto, del principio de la vida. ¹⁷²) La mujer grávida, pues, rezaba a ella, y era, entonces, la Kaltes, que la defendía en los dolores y peligros de dar a luz. Por consiguiente, la veneraban, especialmente, las mujeres. ¹⁷³)

No sólo el principio le pertenecía, sino también el crecimiento del joven ser dependía de ella. “¡Diosa que aumenta la fuerza de las costas, la fuerza de los pechos”— le llama una canción. Y le llaman, generalmente, en la enfermedad, como a su hermano. Al aparecer y al tener buenas ganas, solía prometer, que jamás se apoderará alguna epidemia, del enfermo. Pero —sólo en el caso de tener buenas ganas. Porque la Kaltes

no era exclusivamente bondadosa, sino también esquivamente caprichosa e incalculable. Y otra vez surgen afinidades con Ártemis. “¡Kaltés, diosa del azar! dama irritable!” — así le invoca un canto vogul. Y al aparecer, es ella misma la que dice: “Me habéis citado a mí, al llamarme Señora irritable, Kaltés del azar, Kaltés de la suerte!” Y es ella, pues, la caprichosa e irritable, que manda venir la hora suprema. “Muerte, crdenada por Kaltés” —dicen los vogules. ¹⁷⁴⁾

Parece natural, al final, que esa diosa sea ligada por múltiples lazos al País de las aves migratorias, el *mortí-ma*, región de los muertos. Según los estiacos del Irtis, ¹⁷⁵⁾ su *me-ner* más importante era el de acompañar a las aves de paso a su país invernal, y el volver con ellas, otra vez, hacia su país estival, al haber venido la nueva primavera. Esa conductora de los viandantes del aire, en la oportunidad de uno de sus viajes, yendo a visitar a sus hijos, ya no es un ave, sino que tiene aparición antropomorfizada. ¹⁷⁶⁾ Sin embargo, la narrativa subraya con el énfasis de una antigua reminiscencia el hecho de que la diosa, entonces, estaba vestida con un traje caro, que le habían traído desde la frontera del País de las aves de paso; es decir: el *mortí-ma*.

Al haber llegado hasta este punto, está abriéndose, ante nuestros ojos, un complicado sistema de analogías, paralelismos y afinidades, en el cual aparecen, coordinados, fenómenos de índole mitológico-religiosa de dos culturas de tan distinto carácter, valor y papel espiritual, como son, por un lado, la de los helenos, y, por el otro la de los pueblitos ugro-fínicos de Siberia. Por el complicado y múltiple, que es la característica de los fenómenos análogos, ni se puede dar en este caso, la cómoda explicación de la ocurrencia de idénticas imágenes arcaicas, declarando el hecho de que en este caso habrían surgido en ambas culturas, idénticos „arquetipos” (*Urbilder*), expresados en la forma del paisaje hiperbóreo, en la de Apolo y de Ártemis, entre los griegos, y en la del paisaje del *mortí-ma*, y en la del Miramundo y la Dama Kaltés, entre los siberianos.

No, porque una imagen arcaica —a mi modo de entender— no puede ser sino un más o menos primitivo arquetipo brotando del inconsciente universal del Hombre, que —en un

caso de índole mítica, como es el nuestro— coincide en lo esencial con un núcleo mítico, sin contacto genético-histórico alguno. Y, según lo expuse más arriba, coincidencias del paisaje mítico, que el griego había llamado el país de los Hiperbóreos, y el vogul, a su vez, el del pueblo del *mortí-ma*, —a pesar del distinto “estilo” externo de estos paisajes míticos— todavía las explica la teoría de Jung acerca de la imagen arcaica (*Urbild*) y su aplicación (*Jung-Kerényi*) en las mitologías. *)

*) Así la primitiva imagen arcaica de una “divinidad” selk’nam, la de *Kwanyip*, es seguramente la expresión *fueguina* de un arquetipo de contenidos “apolíneos”.

De carácter “apolíneo” son —según me parece—, en esa imagen arcaica, los siguientes elementos: Kwanyip vino del Norte; ahí, detrás del Agua Ancha (Estrecho de Magallanes) tenía sus guanacos mansos, cuya patria es el Septentrión; y los llevaba, en parte, consigo, al venir por la primera vez, al Sur, porque vuelve, de vez en cuando, hacia su antigua tierra. Los selk’nam lo mencionan, como un extraño, un forastero. “Seine Heimat lag hoch im Norden”. Es una divinidad egoísta; impidió a su hermano que despertara del sueño: por eso hay muerte. Semejantemente, él es el origen tanto de la nieve, como del granizo. Por otro lado, mató a Chaskel, un monstruo antropófago, hecho que se considera como una revelación de la filantropía de Kwanyip. El regaló a la madre de otra figura de la mitología fueguina la primera flecha. Un día, por causa de una muchacha, de que se enamoró, dejó de comer la carne de guanaco y se cambió en un enemigo de los ratones. Akelkwóin, su madre, era también su hermana; los dos forman una estrecha unidad, en que, sin embargo, el acento lleva la relación de “hermana-hermano”, y no la de “madre-hijo”. Kwanyip, a su vez, es una divinidad de las aves; las caza predilectamente. En el lejano Sur se halla un pantano: en éste viven los patos y los gansos salvajes. Lo visitó Kwanyip viandante. Ahí había que luchar con su enemigo Cenuke, que, al huir ante Kwanyip, se transformaba en ave, con toda su familia. Según otra fuente —que MARTÍN GUSINDE, sin embargo juzga por dudosa— Kwanyip poseía también el don del vaticinio. (M. GUSINDE: Die Feuerland-Indianer. I. Die Selk’nam. Moedling bei Wien. 1931. p. 581 - 593.)

Como se puede verificar, los puntos afines son numerosos. No obstante la aparición aislada de tal imagen arcaica, en la mitología fueguina, no carece de ninguna explicación histórica o genética, como no la carecía ni el arquetipo persefónico de la Hainúvele, divinidad de la Polinesia, interpretada por C. KERÉNYI, en C. G. JUNG - K. KERÉNYI: Das göttliche Mädchen. Albae Vigiliae. VIII - IX. Amsterdam-Leipzig. 1941. Véase aún: Ad. E. JENSEN - H. NIGGEMEYER: *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken - Insel Ceram*. Frankfurt a M.

Sin embargo, el apareamiento de *todo* un conjunto mitológico, *expresado por un elevado grado histórico del carácter y significado correspondientes*; la coincidencia de las complejas personalidades tanto de un Apolo y un Miramundo, como de una Artemis y una Dama Kaltés, ya no pueden ser considerados como simples imágenes arcaicas, pertenecientes a una capa "prehistórica" del alma humana, sin posibilidad alguna, pues, de darles una explicación de índole histórica. Visto el hecho de cómo surgen, por un lado, un paisaje mítico junto con su característico sentido mítico, y por el otro, dos divinidades, característicamente ligadas entre sí, junto con sus matices personales y hasta las contradicciones intrínsecas de su naturaleza, en dos mitologías vigentes y vivientes, como lo eran la griega y la ugro-fínica: es casi imposible rechazar la suposición de que las dos mitologías en cuestión, debían tener contactos históricos, aun cuando dichos contactos hubiesen sido muy remotos y mediatos.

VII

EL TRIGO DE LOS HIPERBOREOS

*Hier dacht' ich lauter Unbekannte
Und finde lauter Nahverwandte;
Es ist ein altes Buch zu blaettern:
Von Herz bis Hellas immer Vettern!*

GOETHE: Klassische Walpurgisnacht.

Nuestras consideraciones en cuanto al establecer cualquier contacto histórico entre el mundo mediterráneo y el de la Eurasia septentrional, no están tan aislados en la literatura etnológica, arqueológica e histórica, como parecieran quizás a primera vista.

León Frobenius ¹⁷⁷⁾ llamó la atención, ya en 1938, sobre el tema de la “fuga mágica”, conocido —en un determinado “estilo” de su aparición— en todo el dominio continental del Viejo Mundo; con un centro de irradiación en las regiones septentrionales de Eurasia, en contraposición al dominio oceánico-pacífico. *Frobenius* observó, que no sólo este tema, sino todo un correspondiente conjunto de elementos míticos y fabulosos tenía su patria de origen en tierras norte-asiáticas, visto que por allá se hallaban tales temas en un estado de original vigencia y riqueza, mientras en el Oeste, apenas en forma reducida, y en un estado de empobrecimiento y decadencia.

Carlos Kerényi ¹⁷⁸⁾, en un estudio sobre “El nacimiento de Elena”, al explicar el carácter de “fuga mágica” del mitologema de Zeus y Némesis, subrayó la gran semejanza entre esta narrativa y el tema de la “fuga mágica” en la historia del Miramundo y Parapärsekh, de que brevemente también nosotros hicimos mención.

Andrés Alfoeldi demostró por varios caminos, la posibilidad de coordinación de los temas mitológicos en el mundo mediterráneo y en la Eurasia septentrional, y formuló la tesis, según la cual el mito de Rómulo y Remo tiene sus analogías más afines entre los turcos occidentales. ¹⁷⁹⁾ (Temas de los Dos Hermanos y los del Reino bicéfalo. ^{179a)}

Aunque habían sido comprobados los paralelismos y afinidades más sorprendentes entre los dos círculos culturales en cuestión, todo lo dicho parecía carecer de bases sólidas y de fundamentación histórica, hasta las investigaciones arqueológicas de los últimos tiempos, en que se ha conseguido encontrar, al fin, el eslabón que faltaba.

Fué *Alejandro Gallus*, el que primero llamó la atención del mundo científico sobre una especial capa arqueológica, existente en los principios de la Edad del hierro, en Europa Central la cual „marque le premier contact de nomades avec Europe Centrale ^{179b)}. *Alejandro Gallus* y *Tibor Horváth* ¹⁸⁰⁾ denominaron “un pueblo jinete pre-escita” a los representantes de dicha capa arqueológica ya que los jinetes pre-escitas parecen haber tenido una cierta especie de contacto, tanto con los cimerios, como con los tracios, que habían inmigrado desde Panonia a su patria balcánica. Este descubrimiento estableció el puente entre Sur y Norte.

“Au cours des âges la vie ethnique de l'Europe était en relations avec plusieurs continents” —dice *A. Gallus* en la introducción de su obra— “. . . Pendant le holocène géologique la vie ethnique de l'Europe intérieure se fait de plus en plus indépendante, à tel point que l'âge du bronze de cette région peut être considéré comme un phénomène éminemment européen, un développement continental, auquel on doit opposer la riche sphère culturelle de la Méditerranée. C'est dans cette formation ethnique et dans cette culture autochtone que viennent pénétrer, à l'âge du fer, les peuples de la civilisation des steppes situées à l'est de l'Europe, pour inaugurer la période d'une nouvelle influence qui se fera sentir dans l'Europe Centrale et Orientale pendant des millénaires. ^{180a)}

El notable investigador finlandés, *A. M. Tallgren* ^{180b)} estableció la formación de una gran unidad cultural pre-escita,

en Hungría y en la Rusia meridional, alrededor del 1200 a. C. El descubrimiento de los jinetes pre-escitas en Hungría, pues, hizo posible, que *T. Horváth* formulase un conjunto cultural, representado por los pueblos situados, en aquel entonces, en Europa Central, en la Rusia del Sur y en el Cáucaso. Esa cultura pre-escita modifica en gran escala el sentido histórico de la Edad del hierro europeo, así que —como *A. Gallus* con razón subraya— „les phénomènes de la sphère de Hallstatt devront être désormais considérés comme autant de faits périphériques.”^{180c)}

Tales eran los fundamentos; basado sobre los cuales *Francisco Altheim*, en su “Italia y Roma”, reconstruyó toda aquella situación, en que —mediante el “pueblo pre-escita” de *A. Gallus*— realmente existieron los lazos, que han ligado los mediterráneos y los pastores jinetes del Este. Lo esencial de los resultados de *F. Altheim* lo resumimos en lo siguiente:¹⁸¹⁾

Alrededor del año 1200 a.C., los ilirios emigran de su patria primitiva, situada entre los ríos Vístula y Odera y el mar Báltico, en la dirección del Danubio. Con respecto a las dos inmigraciones indogermánicas en el Mediterráneo —invasión dórica, en Grecia; inmigración indogermánica, en Italia— podemos considerar la migración ilírica como la fuerza pujante, más aún: la causante, tanto de la entrada de los dórios a Grecia, como de la de los vénetos a Italia. Lo dicho está comprobado por la coincidencia temporal de los dos movimientos.^{181a)}

En consecuencia de esas dos migraciones, el simbolismo común del mundo norte y centroeuropeo se apoderaba, y en notable medida, de los Balcanes, y, sobre todo, de Italia. El hombre que desempeña papel secundario o ninguno en las representaciones prehistóricas de la Península ibérica, llega a ser, p. ej., en los dibujos rupestres de *Val Camonica*, la figura central y principal. Esa su gran importancia, por cierto, se deriva del mundo septentrional. Dichos dibujos rupestres manifiestan un nexo estrechísimo —tanto de forma, como de contenido— con los *hellristningar* de la Escandinavia meridional.¹⁸²⁾ El Hombre con la lanza y el Hombre con el hacha, por un lado, y la Rueda del Sol y el Carro del Sol, por el otro, aparecen tanto en *Val Camonica*, como en Bohuslän. Sin

embargo, la comparación de los dos grupos resultará también una notable característica diferenciante. "A menudo el tema nórdico se mantiene (en *Val Camonica*) apenas de modo reducido. Fué el Norte, que representaba el origen y el polo positivo. El Sur recibió, valorizando lo recibido en forma derivada." ¹⁸³⁾ Hé aquí un notable paralelo a lo que dijo *Frobenius* en cuanto a la reducción de los temas míticos del Norte, en el dominio del Mediterráneo.

Aquí cabe mencionar los resultados del arqueólogo alemán, *Gero von Merhart* ^{183a)} quien a su vez enriqueció con notabilísimos aportes los resultados de *Gallus*, *Hörváth* y *Altheim*.

Merhart demostró, que los tipos de armas de la cultura picentina —afín ésta, también desde el punto de vista mitológico, con las civilizaciones noreurasiáticas— se relacionan a los de las cuencas danubianas ^{183b)}. Con respecto a la cultura prehistórica llamada „*Villanova*” en Italia, *Merhart* subraya: a) la „cultura „*Villanova* no se desarrolla de la „cultura *Prae-Villanova*”, sino es el resultado de una inmigración, cuyo punto de origen se halla en el antiguo territorio-madre de estas culturas; b) las formas correspondientes de la urna villanoviense son más arcaicas en Hungría, que en Italia; y c) la rica artesanía de bronce, que distingue de modo tan cabal a la cultura „*Villanova*”, se origina de Hungría. ^{183c)}.

En cuanto al proceso entero de la inmigración indogermánica a Italia, *Merhart* apunta:

I. La inmigración indogermánica se acercaba a la Península itálica no del Norte, desde Suiza quizás, sino por un lado, desde *Nor-Este*, y por el otro, a través del Adriático.

II. El carácter dominante de esa inmigración es el de una huida.

III. La herencia material de ese movimiento de pueblos está ligada por sus formas de aparición, con fuertes lazos a la cuenca carpática.

IV. La primera ola de inmigración debía tener lugar alrededor del año 1225 a. C. ^{183d)}.

Altheim, al volver al tema de la migración ilírica, aplica los resultados de *Gallus*. El pueblo pre-escita, en Panonia y Dacia, entrando en un contacto fértil con los ilirios, empieza a

influir, de modo cabal, sobre la forma de vida de esos indogermanos. Como lo muestra, entre otros fenómenos de carácter afín, el uso de nombres tracios por los reyes cimerios —así que, por ej., *Wesendonk*, a su vez, llegó a identificar cimerios y tracios—, los pre-escitas y escitas estaban atados por múltiples lazos con los tracios, vivientes, en ese entonces, aún en la cuenca panonia; es decir, en la inmediata vecindad de los pre-escitas jinetes.

Los pre-escitas vinieron, a su vez, desde la Polonia oriental y la Rusia meridional de la actualidad, a Panonia, y no es difícil, que hubiesen sido idénticos con los mismos cimerios. En todo caso, se ha comprobado, en su herencia arqueológica, la presencia de un grupo de elementos oriundos del Asia septentrional y central, y de otro de carácter caucásico. De esta manera, se establece una “provincia” cultural, cuyos límites los representan, por un lado, el lejano Norte eurasiático, y por el otro, la cuenca danubiana, con sus habitantes pre-escitas y tracios.

En este punto, hay que suponer una migración de pueblos de la mayor envergadura con sus elementos materiales e individuales de toda índole; migración, cuyos puntos más extremos marcan, por un lado, las altas culturas del Oriente y del Sur asiático, y por el otro, las del Mediterráneo. Solamente el enorme dinamismo de los pastores jinetes puede hacernos comprensible formaciones históricas de tales dimensiones.

„Quien se ocupaba de los empujes llevados a cabo por los nómadas de la Gran Migración, podía verificar, de modo inmediato, las enormes energías y fuerzas, que pusieron en movimiento —mediante dichos empujes— toda la población, tanto de un territorio invadido, como la de regiones limítrofes. Esa energía histórica, pasados una vez los propios pastores jinetes, no para, a su vez, sino —así como la bola empujada, parando entrega su energía a lo empujado— el movimiento de los nómadas, frenando gradualmente y parando al final, encuentra su combinación en el confuso movimiento de los habitantes en el territorio invadido y en sus vecindades.

„Los pastores jinetes son —mediante sus extraordinarias energías de movimiento, *un factor histórico* por excelencia. Don-

de aparecen, se manifiestan crisis históricas y resultan cambios de rumbo en el destino de las gentes. Esas energías de movimiento ponen en contacto inmediato entre sí tierras lejanas; son, pues, desde el punto de vista de la Historia humana, de significación decisiva y determinante". ^{184a)}

Parece, que los tracios ya cambiados en pueblo-jinete, en consecuencia de dicho influjo oriental— abandonaron a Panonia, alrededor del siglo X. a. C., saliendo en la dirección de su patria balcánica, que —en parte— hasta la fecha lleva el nombre de "Tracia". Según *Altheim*, ¹⁸⁵⁾ los tracios aprendieron de los preescitas no sólo el uso del rocín, sino que también de esos últimos viene la figura del dios-jinete, la del famosísimo "jinete tracio", que, a su vez, mantiene estrechas afinidades, por un lado, con el "Zeus" escita, Papayos, una divinidad con lanza y rocín, ¹⁸⁶⁾ —y a través de ese dios, con las representaciones de índole similar, en el mundo iranio— y, por el otro, con el Hombre de la lanza tanto en *Val Camonica*, como en Bohuslän. Y fueron los tracios, quienes transmitieron la costumbre de montar a caballo, de los escitas a los griegos.

Como resultado final podemos decir con *Gallus*: La inmigración de los indogermanos, realizada por pequeñas unidades y también en olas relativamente pequeñas, pero repetidas, tanto a la Península itálica, como a la balcánica, no es sino „el movimiento de estirpes y de fragmentos de estirpes, los cuales, habiendo vivido, antes, en la cuenca carpática o en su vecindad, estaban huyendo ante la catástrofe histórica causada por los pastores-jinetes preescitas, que invadieron y conquistaron las estepas centro-europeas del valle del Danubio." ^{186a)}

Basándonos en el material mítico, expuesto en este estudio, no nos parecerá muy difícil extender y profundizar, de un cierto modo, los resultados que acabamos de resumir. Ya lo dijeron —y no sin razón— que la historia del encendido poeta, Aristeas, tiene un nexo notable con el éxtasis del sacerdote de los escitas y su pariente entre los primitivos, el *chamán*. ¹⁸⁷⁾ También éste, posesionado por su dios, sale, de manera simbólica, en una especie de *trance*, a rarísimos viajes, llegando así a zonas maravillosas, paisajes desconocidos y

cerrados para los mortales. A la vuelta, el *chamán* trae relatos de lo visto y de lo vivido, de los misteriosos países de su dios, de modo semejante, como lo hizo Aristeas.

La historia de Aristeas y la de Ábaris, y el contacto de estos dos con los "pitagóricos" de la Italia meridional, abren ante la vista una profundísima perspectiva, cuya detallada investigación, ya no pertenece al tema del presente trabajo. Pero, cierto es, que un notable grupo de fenómenos *) indica en la dirección de la cultura escita; o sea: la de aquel círculo cultural, que primero dió una forma de valor histórico a los pueblos pastores-jinetes, habitantes de las llanuras eurasiáticas. Hoy en día, ya parece estar comprobado el hecho de que la capa dominante, en ese círculo cultural, la constituyeron elementos iraníes; pero también es seguro, que ellos —más bien solamente una capa de aristócratas, políticamente capaces— representaron el determinante empuje histórico para un sin-número de pueblos adyacentes, que no pertenecieron a la estirpe indogermánica, sino a antiguas agrupaciones de los pueblos fínicos, turco-tártaros y caucásicos, entre tantos otros. ¹⁸⁹⁾

Wesendonk, ¹⁹⁰⁾ a su vez, no puede excluir, absolutamente, la posibilidad, según la cual Ábaris tenía algo que ver con ese círculo cultural, que nosotros llamamos, siguiendo antiquísima tradición, el de los escitas. Según Porfirio, ¹⁹¹⁾ había, entre los hiperbóreos, una orden de los "Ábaris"; orden ésta de sacerdotes y hechiceros, que ese autor antiguo caracteriza por la expresión *Αἰθεροβάτης*, es decir, "walking through ether" ^{191a)} Esta orden estaba, a su vez, probablemente, también en un cierto nexo con Febo. También el propio Herodoto tuvo que tener sus razones, al haber explicado ante sus

*) La aparición de Aristeas, precisamente, en Metaponto; la tradición de Ábaris, el hiperbóreo, acerca de su papel de maestro, precisamente, con relación a Pitágoras, "el Apolo hiperbóreo"; el misterioso nexo, que ligaba a este último con el Oriente, que no debe ser, obligadamente, con Zoroastro, con quien ya la Antigüedad procuraba ligar la figura de Pitágoras ¹⁸⁸⁾; rasgos como el de salir de sí mismo tanto en el sentido espacial, como temporal de esa expresión, en la personalidad de Pitágoras y los suyos, etc.

lectores helenos, uno de los dioses escitas, Oitosyros, por la identificación de éste con Apolo... ¹⁹²⁾

Y puesto en tal perspectiva de nexos y conjuntos entre Septentrión y Medio Día, recibirán una significación realmente simbólica las palabras —en parte ya citadas— de Herodoto, ¹⁹³⁾ en que dice:

...“des offrandes enveloppées de paille de froment, venant de chez les Hyperboréens, étaient... apportées chez les Scythes; à partir de la Scythie, les peuples, les recevant chacun de son voisin, les transportaient dans la direction du Couchant, au plus loin jusque sur les côtes de l'Adriatique; de là, elles étaient acheminées vers le Midi; les Dodonéens étaient les premiers des Grecs a les recevoir; de leurs mains, elles descendaient... de ville en ville... à Delos ¹⁹⁴⁾..

Je connais, quant à moi, la coutume que voici, à rapprocher de ce qui a lieu pour les offrandes en question: quand les femmes de Thracie et de Péonie offrent un sacrifice à Artémis Roynalæ, de la paille de froment est toujours jointe aux offrandes qu'elles ont en mains. Ainsi font-elles à ma connaissance”. ^{*)}

*) La investigación arqueológica, a su vez, supone, como muy verosímil —ya desde hace algún tiempo— un contacto inmediato entre lugares culturales de Europa Central y Oriental, por un lado, y los de Grecia y de los Balkanes, por el otro.

G. VON MERHART ha notado —ya en el 1933— características idénticas o similares entre esos lugares de culto ^{194a)}.

A. GALLUS, en 1938, juzgaba posible la aparición frecuente de los pueblos del Norte: „los Hiperbóreos”, en los grandes santuarios de Helade; y llamó la atención al hecho de que, cuando las excavaciones llevadas a cabo en Olimpia, se encontraba entre los desperdicios de holocausto del gran altar de aquel lugar, muchos pequeños bronceos oriundos del círculo hallstättense de Europa Central ^{194b)}.

VIII

“FOIBÓLAMPTOI” DEL SEPTENTRIÓN

*Aki dudás akar lenni,
pokorra kell annak menni,
ott kell annak megtanulni,
hogyan kell a dudát fujni.*

ATTILA JÓZSEF: Páztortáne.

El „chamanismo” —expresión para designar una cierta forma de revelación religiosa— se lo conoce, más o menos reducidamente, entre los más distintos pueblos primitivos; sin embargo, ello llegó a ser una determinante fuerza central de todo un círculo cultural sólo entre los habitantes de la Eurasia septentrional. ¹⁹⁵⁾ Por esta vez, no lo caracterizaremos, sino tan sólo por la general descripción de la gran ceremonia “chamanista” y por los matices más sobresalientes de la naturaleza de los que se dedicaban a la vocación “chamánica”; ocupándonos, con todo, en el fin de nuestras consideraciones, un especial tema de ese fenómeno religioso: la transformación del “chamán” en ave, y un residuo de la misma, en la alta cultura del Mediterráneo.

La gran ceremonia chamanista, en su esencia, no es sino un invocar y citar de la divinidad, para exigirle que prediga el porvenir. Gestor y actor de ese drama primitivo de hechizo, es el vate, el *c h a m á n*; un individuo de extraordinaria sensibilidad delante de las cosas del propio inconsciente y de los misterios de la Naturaleza; perteneciente —con toda probabilidad— a un tipo psíquico, cuya correspondiente manifestación en la esfera mórbida, puede ser, la epilepsia. ¹⁹⁶⁾

Los fieles, entonces, se reúnen en la *yurta* (tienda) del chamán, ¹⁹⁷⁾ quien —tomando varias medidas para inspirarse—

llega a un estado de extraño *trance*, y en éste invoca a su divinidad.

Cada vez más se levanta su voz; sus ojos miran fijamente; su cuerpo se contrae convulsivamente; su canto deviene siempre más apasionado; y la voz de su tambor se transforma en un sonido monótono. Es el momento, en que las mujeres y los que no dominan lo suficiente sus nervios, abandonan la *yurta*. La ceremonia, pues, continúa con más fuerte vehemencia aún. El endemoniado salta arriba, echando su cabeza a uno y al otro lado, con tanto ímpetu, que sus largos cabellos volando, barren el suelo. Al final, empieza una danza extática y la continúa, hasta caerse desmayado.

Antes de la respuesta del dios, reina silencio en la *yurta*: el chamán se fué volando a otras regiones. Por fin se oye un estrépito de alas muy fuerte: el chamán llegó. Está cansado; habla con una voz gimiente; exprime de su boca las palabras con el mayor esfuerzo. Entonces describe su viaje hasta el país, en que los espíritus viven. El camino era muy peligroso, lleno de torturas; tenía que irse por desiertos solitarios, selvas ardientes, mares agitados; rodeado de enemigos, trampas, aguas envenenadas, demonios de epidemias. Así llegó, al final, al espíritu que buscaba. El carácter de la descripción cambia pues. “¡Qué hermoso país, lleno de sol! —canta el chamán— ¡Bellísimo paisaje! ¡lindísima región!... Me gustaría vivir aquí, en la cresta del monte, llena de bosques! Y los bosques llenos de caza! Nunca regresaría de aquí a mi casa! etc.” Y loa los castillos, los corrales, los rocines y los rebaños del dios. Luego, la última fase de la ceremonia es, cuando el chamán, situado en el supremo grado de “la columna del mundo”, que está en el centro de su *yurta*, sale por la abertura del humo de la misma, estando delante del dios, en el país del eterno esplendor. La vuelta se efectúa, otra vez, en forma de ave, generalmente en la del ganso salvaje.

Lo dicho completa bien una información de *Regnard*,¹⁹⁸ que en el 1681 viajó por tierras de los lapones. Dice *Regnard*, que al chamán de ese pueblo “los ojos le volteaban, la cara le cambiaban de color, los cabellos se le erizaban; y batió su tambor así, que casi lo destruía; luego, cayó, rígido,

sin vida, como un pedazo de leña, en el suelo". Los chamanes finlandeses, a su vez, siempre se han caracterizado por su "furor". ¹⁹⁹⁾ Ese "furor", que a veces, hace llegar al chamán a un estado de verdadera locura furibunda, lo definen los propios primitivos —esta vez, los vogules ²⁰⁰⁾— del modo siguiente: "Se apodera del hechicero —dicen— el ardor de la divinidad"; "el dios hizo caer en él su calor ("inspiración" —diríamos nosotros) y puso en él su propio verbo".

Desde luego, no es este el único lazo que ata al chamán con su dios. Es múltiple la relación existente entre ambos, y desde el punto de vista del chamán, sería difícil no caracterizarla por terrible. Los candidatos de esa vocación, a menudo se le oponen durante mucho tiempo, hasta que, al fin, el dios, que los eligió, se apodera de ellos. La disposición de ser un chamán se cambia, en la mayoría de las veces, en un terrible tirano del elegido: las confesiones de unos chamanes, de los auténticos, es imposible leerlas sin conmoción. Solitarios, casi sin comer, por luengos años en destierro voluntario, viven vagabundeando en las selvas esos primitivos „φοιβόλαμπτοι". Maestros, una vez, del hechizo, han de sufrir durante toda su vida, por su naturaleza demasiado sutil y apta para sentir y reproducir los contenidos del inconsciente universal. Cuando la gran ceremonia, la sola entrada del dios —que aparece con una voz semejante al torbellino —es capaz de causarles tan fuertes convulsiones, que se desmayan. ²⁰¹⁾ Eso solía suceder en los casos de la "caída" del dios (*pati*, en vogul); es decir, en los de su aparición repentina; en los casos más sopertables para su sacerdote, el dios "viene flotando" (*segamali*) ²⁰²⁾; y es por eso, que el vate suplica de esta manera: "que vuele (*sc.* el dios) como una gota de lluvia volando; que flote como un soplido del viento flotando." ²⁰³⁾. Pero, una vez aparecido el dios, las penas y dolores del chamán empiezan. Un viajero, citado por *Munkácsy*, dice que el dios tortura mucho al chamán: lo agarra, lo levanta de lo bajo para lo alto, y lo hace sufrir por varias torturas; así que el vate se halla semimuerto después de haberlo abandonado el espíritu invocado. ²⁰⁴⁾ Por eso lleva el chamán en su cabeza una corona férrea ²⁰⁵⁾ —como la tuvo también el prehistórico chamán de Micháلكowo ²⁰⁶⁾—, visto

que sin ésta su cabeza se rompería por las horrorosas fuerzas de su arrobamiento.

Es un dato importante desde el punto de vista nuestro, que se lee sobre los votyacos: ²⁰⁷⁾ entre ellos, el candidato, obsesionado por su dios, debe descender a sitios milagrosos y extraños, acompañado por un viejo y experimentado chamán (el *túno*), que toca una especie de guitarra, para mitigar el terror y miedo del novicio. A la pregunta, ¿qué eran esos sitios extraños, que terminaron a las orillas de un inmenso río?; la contestación se encuentra entre las tradiciones laponas y finlandesas. El chamán lapón ²⁰⁸⁾ llegó en su arrobamiento hasta *Mana-la*, el averno boreal de aquel pueblo y de sus parientes; y el archi-hechicero finlandés, Väinämöinen, en el último canto del *Kálevala*, también se retira en la dirección de "la suprema Madre-Tierra, la ínfima región del Cielo":

*"yläisihin maaemihin,
alaisihin taivosihin"*

(Canto L. 505 - 506)

El hechicero-conductor al averno, el chamán eurasiático, con todo, sólo en la mayoría de las veces, es hombre; puede ser, en casos menos frecuentes, que —sin embargo— están lejos de ser excepcionales, también, una mujer. ²⁰⁹⁾ Todo parece comprobar, que *l a c h a m á n* no es un fenómeno secundario, dentro del círculo cultural del chamanismo, sino que equivale tanto en rango, como en importancia con *el chamán*. El mundo escita atribuía, en ciertos casos, una trascendencia sobresaliente al elemento femenino; ²¹⁰⁾ antiguas apariciones de la forma de vida de las amazonas, orígenes del culto de la mujer, característico para los pueblos este-europeos, ²¹¹⁾ indican en la dirección de los escitas, donde en el centro de la religión estaba la figura de una gran divinidad femenina. La existencia de *l a s* chamanes, a su vez, está comprobada en el siglo XI, en Hungría ²¹²⁾. En Finlandia, la institución de *l a s* chamanes parece tener, por lo menos, semejante antigüedad y una sobrevivencia mucho más tenaz, que en Hungría. *Krohn* menciona una auténtica chamán-mujer, la *Näkce-Liisa*

de Orimattila, Finlandia, en el siglo XIX.; ²¹³⁾ y aún yo conocía la vieja *Mattjoi Pattonen*, que sabía todavía las fórmulas del hechizo chamánico, ejercido por sus antepasadas. Hé aquí una de éstas: ²¹⁴⁾

*“Se levanta mi ser, dentro
Habla, habla mi espíritu;
Tenaz estoy, como piedra,
Mi piel es, como hierro;
Aunque sea mujer - hombre,
Con cinturón de mujeres,
Con el broche de mujeres”.*

Toda la región del chamanismo nortasiático conoce la institución de la Chamán. *Munkácsy*, por ej., cita un dato sobre una hechicera vogul, del año 1742. ²¹⁵⁾ En la región del Lozva superior vivía, en el siglo pasado, una pareja de hermanos: un hombre y una mujer; los dos eran chamanes importantes. ²¹⁶⁾ *Solymossy*, ²¹⁷⁾ por su parte transcribe una información de *Changalov*, según la cual, en Siberia, la vieja chamán iniciaba a la novicia, entre rocas, en un abismo profundo. La candidata debía bailar y saltar alrededor de un fuego, semidesnuda, con el cabello suelto, mientras la vieja la chicoteaba, haciéndola gritar de dolor.

Todo el chamanismo —y sea el de los chamanes o el de las mujeres, que se dedicaban a esa vocación— está lleno de elementos y temas del simbolismo del *ave*, que el lector, en parte, ya conocerá. Aquí —para terminar— sean mencionados apenas unos pocos datos para subrayar aún más ese matiz tan característico del fenómeno en cuestión.

El chamán finlandés, cuando duerme, pone la piel de un ave bajo su almohada, para obtener así sueños inspirados. ²¹⁸⁾

Según un verso hechicero de ese mismo pueblo ²¹⁹⁾, el chamán trae “la buena señal, señal del dios, de predecir el futuro”, y trae esa señal volando de gran lejanía, desde “detrás del jardín de las estrellas”.

El chamán lapón, el *girdde naide*, es un hechicero volador, que posee el don de poder transformarse en ave. ²²⁰)

Al chamán votyaco, le enseña el arte del hechizo el mismo dios, cuyos animales son el *cuervo*, la *corneja* y la *lagartija*; ²²¹) es decir, un conjunto “apolíneo”. Los ostiacos del Irtis, por su parte, contemplan al cuervo como un vaticinador. ²²²) En una narración vogul, una muchacha, hallándose en gran peligro, invoca a “los príncipes de ídolos” mientras “su alma de pájaro, su alma de halconcito quiere separarse. . .” ²²³)

Cuando la gran ceremonia chamánica de los siberianos, el pueblo “se reúne en forma de gansos reunidos” ²²⁴). También el dios invocado se presenta en forma de ganso, dirigiendo su palabra a los reunidos, como si fuesen “gansos salvajes”. ²²⁵) Lo que piden de él, es la salvación del “alma-pájaro” de uno de los participantes en la ceremonia. ²²⁶) Siendo el mismo Miramundo el dios citado, no es insólito, que él, —fuera de su aparición acostumbrada en forma de ganso, cisne, o grulla— se manifestase, ante los suyos, con estas palabras: ²²⁷ “yo, el sagrado Príncipe-Oro, de plumas de ala caídas, de cara del águila; el dios sangriento de sangre de los hombres, sangriento de sangre de las mujeres, el dios que traigo el castigo, yo!”

El primer día de la ceremonia de los tártaros del Altay, sacrifican un caballo al gran dios, Bai Ülgoen. Luego, el chamán en forma de ganso, persigue al alma huída del caballo sacrificado. Entonces se pone sobre las alas de un ganso hecho de paja, hace mover sus brazos, como que fueran alas e imita el grito del mismo ganso ²²⁸) con este versículo: ²²⁹)

*“Ungai, gak gak, kangai gak;
Kangai gak gak, ungai gak.”*

Al irse a los cielos, cabalga volando sobre las alas de su mágico ganso salvaje. ²³⁰) Su fámulo es la lechuza; y aún los *csángó* (magiares de la Moldavia) sabían, que la „lechuza de muerte” (*Stryx flameo*) era un ave de presagio (*táltosmádár*). ²³¹)

Según un investigador húngaro, ²³²) el “palo-centinela” (“*oerfa*”) del pastor magiar era un residuo de la “columna del

mundo”, de las antiguas ceremonias del chamán, en su *yurta*; y el ramo de paja, clavado en el fin del “*oerfa*”, conservará una reminiscencia del ídolo aviforme de antaño. (Piénsese en el ave sentada en el fin de un palo, de los picentinos y de los sabinos). ²³³⁾

El más importante dato, empero, es la información, según la cual los héroes turcotártaros, volando hacia el país de los “muertos”, no mueren, sino tan sólo abandonan nuestra esfera, “cambiándose en halcones”. ²³⁴⁾

Este último de nuestros relatos nos conduce nuevamente al mundo mítico del Mediterráneo, en el cual se sabía —como lo hemos visto—, y aún en tiempos relativamente tardíos, que los héroes elegidos de Apolo, después de su desaparición de la Tierra, sobrevivían en el país de los Hiperbóreos, transformados en aves, generalmente, en aves de paso, y, sobre todo, en los preferidos volátiles del gran dios: grullas y cisnes. ²³⁵⁾

Uno de los elegidos de Apolo, Horacio, el “Musarum sacerdos”, nos legaba en la Oda XX. de sus “*Carmina*”, la característica visión del vate, que arrebatado por su dios, abandona la esfera de los mortales.

Extrañas, poderosas alas de “penra biformis” levantan por los aires al poeta, que aquí se llama *v a t e s*, arrebatado cantante de esferas elevadas y misteriosas. La tierra, con sus ciudades y su gente envidiosa, la abandona para siempre. ¡No, porque iría a morir! El enardecido no muere, ni las olas del Styx le ponen límite.

El vate —volando— se encuentra en el estado de curiosa metamorfosis. Gradualmente se le endurece la piel; de sus hombros y dedos brotan plumas leves, y, al final, el poeta se transfigura en un ave cándida.

El mundo se abre ante el volador, pues superaba, por ese milagro, tanto a Dédalo, como a su malogrado hijo. Las costas del Bósforo, los Sirtes se pierden detrás de él, y el vate, un cisne canoro, llega al país apolíneo, los misteriosos campos hiperbóreos.

' Non usitata nec tenui ferar
Penna biformis per liquidum aethera
Vates neque in terris morabor
Longius invidiaeque maior

Urbes relinquam. Non ego, pauperum
Sanguis parentum, non ego, quam vocas,
Dilecte Maccenas, obito
Nec Stygia cohibetur unda.

Iam iam residunt cruribus asperae
Pelles et album mutor in alitem
Superne nascunturque leves
Per digitos umerosque plumae.

Iam Daedaleo notior Icaro
Visam gementis litora Bospori
Syrtesque Gaetulas canorus
Ales Hyperboreosque campos."

IX.

“ A E R I S I N C A M P I S ”

*Nur wer mit Toten vom Mohn
ass, von dem ihren,
wird nicht den leisesten Ton
wieder verlieren.*

*Mag auch die Spiegung im Teich
oft uns verschwimmen:
Wisse das Bild.*

*Erst in dem Doppelbereich
werden die Stimmen
ewig und mild.*

R. M. RILKE: Sonette an Orpheus.

En Cime, la Italia meridional, en las entrañas de la roca, coronada por el templo de Apolo; en el laberinto de cien puertas y cien corredores de una misteriosa cueva, tenía su oráculo una poderosa sacerdotisa; vidente del pasado y del porvenir, sabía de las cosas del Averno: la Sibila. En su forma histórica, esa figura pertenece ya, casi por completo, al Mediterráneo —sobre todo, su paradero, el Laberinto, es un elemento de ese círculo cultural— y también su papel religioso no es sino parte del culto del magno dios del vaticinio, ya cambiado en su totalidad en un fenómeno del cosmo heleno e itálico. No obstante, parece aún, que, en un remoto pasado, ambos habían venido desde las regiones hiperboreales. *Pausanias* ²³⁶) por ej., mencionaba, que la Sibila “profetizaba cantando de pie sobre “una” roca”, no perteneciendo a ella todavía un laberinto; y —según nos parece— contiene tal relato elementos de gran antigüedad.

La complejidad del elemento "cultural", que se llama 'Sibila', ²³⁷⁾ no lo podemos analizar en todos sus detalles, en este lugar. Pero eso ni siquiera pertenecería a nuestro tema. La aparición del culto de Sibilas, en puntos neurálgicos del antiguo mundo —Delfos, Cime, Etiopía, Persia, Babilonia, Egipto, etc.— y el gran papel que ellas desempeñaban en la tradición occidental, desde los tiempos de la Roma más primitiva, hasta las magníficas configuraciones que les dió la mano de Miguel Ángel en la bóveda de la Sistina, comprueban lo suficiente la gran importancia de estas "intérpretes de Febo"; ²³⁸⁾ seres sobrehumanos, pero mortales, aunque llamados, a veces, '*thea Sibylla*' ²³⁹⁾. Su forma de llegar a la esfera divina —apolínea— es el arrobamiento, estado en que la Sibila se llama "también Ártemis y esposa de Apolo, y otras veces hermana y también hija." ²⁴⁰⁾ Pausanias dice, que versos, conteniendo lo dicho, la Sibila "los compuso enloquecida por el dios bajo su dominio." ²⁴¹⁾ También Heráclito ²⁴²⁾ la menciona de tener "boca enloquecida", cuando vaticina, y dice, que su palabra suena a través de un millar de años, "porque así la inspira el dios".

Sus orígenes le indican en la dirección del Norte. Aún Pausanias la puso en contacto con "las profetisas del dios" en Dodona, que primero cantaban el himno ditirámico de Zeus y de Gaya. ²⁴³⁾ Y nos recordamos que también las ofrendas de trigo de los Hiperbóreos, llegaron por vez primera, a manos griegas en Dodona; y ese camino siguieron, más tarde, las milagrosas muchachas hiperbóreas: Hipéroque y Laódice, Agra y Opis; ligadas todas, por lazos notables, con la esfera de Ártemis. Y da bien con ese conjunto la suposición, según la cual parece muy probable, que la forma más originaria de aparecer para la Sibila, era la de la vida peregrinante y viandante, que aún recuerda Pausanias. ²⁴⁴⁾ Así vino, un día muy remoto, viandante, obsesionada por Febo y siguiendo a Ártemis, del Norte al Mediterráneo, a similar de aquellos hombres agitados y extáticos, cuyos sucesores —nunca pudiendo perder por completo los rasgos de su origen chamánico— se han cambiado, en Palestina, país de atmósfera religiosamente atormentada, en grandes vaticinadores de universal importancia: los profetas de Israel. Los trazos conducen, como en el caso de

Dionisio, en el uso del rocín y en el de los "tintinnabula" de la vestimenta del chamán ²⁴⁵— a T r a c i a , ²⁴⁶) y a través de ese país, hacia el norte más lejano. ²⁴⁷)

La "*longaeva sacerdos*" ya ha vivido, desde hace innumerables años dentro de la secular roca apolínea de Cime, cuando —según la formulización virgiliana del mito —Eneas, el héroe-fundador del país —que luego devendría el antepasado de Roma— se dirigió a su cueva, para pedirle vaticinio en cuanto a su empresa y al porvenir de su gente. ²⁴⁸)

A través del bosque artemisiaco llegan Enea y los suyos a la altura, donde la casa brillante de oro del gran dios, construída por Dédalo, el viandante volador hacia el polo ártico, quien al regresar, dedicó sus milagrosas alas a Febo y edificó a su nombre el inmenso templo de Cime. (Aen. VI. 14 - 19).

En ese lugar, los siguientes temas de la descripción de casa y relieves están llenos de seculares elementos del Mediterráneo; y, por consiguiente, no entran, por ahora, en el círculo de nuestro interés; sin embargo, el citado pormenor del mitologema tan complejo de Dédalo, nos deberá parecer muy conocido. Es el tema de vate-hechicero, que arrebatado y alado, se dirige volando a las regiones hiperbóreas; llamadas aquí A r c t i s , una denominación en que se esconde la palabra griega, ἡ ἄρκτος = "el oso", y entonces —como se recordará— la raíz, también del nombre de Ártemis ²⁴⁹). Es el tema del elegido, que, al volver del Norte, dedica sus alas y su obra al gran dios hiperbóreo, manifestando así el hecho, de que su viaje lo realizó, en un nexo estrecho y misterioso con Apolo.

Deífobe, la Sibila, sacerdotisa de Apolo y Ártemis, recibe al prócer y sus teucros en el portón del templo dedaleo. Les invita a entrar. El templo se situaba por encima de la cueva laberíntica, el Laberinto de Cime, con sus "cien entradas, cien portones", *unde ruunt totidem voces*; las respuestas de la Sibila. (Aen. VI. 43 - 44).

Luego empieza el arrobamiento de la virgen; la primera señal del acercamiento de la divinidad, la caracteriza Virgilio, con las palabras:

45 "ventum erat ad limen"

es decir, flotando se acerca el dios.

La sacerdotisa reacciona ante el fenómeno por extrema excitación, que también se apodera de los otros y hasta del lector. Ella siente llegado el instante del *fatum*, gritando

46 'deus! ecce deus!'

y ya se le cambia la cara, el color, se le erizan los cabellos, le falta aire; el furor domina su feroz corazón; el dios la tiene, por completo, en su poder: la enardecida parece crecida, mayor que los mortales,

50 "adflata est numine quando
iam propiore dei."

Eneas, conmovido, queda como mudo. Con todo, a él dirige la palabra la vate:

51 'cessas in vota precesque
Tros' ait 'Aenea? cessas? neque enim ante deliscent
attonitae magna ora domus.'

Y mientras *geñidus Teucris perdura cucurrit ossa tremor*" (54-55), el rey invoca con verbos alados a la divinidad. Y, en verdad el poder de su presencia crece hasta lo insopportable; la vate, sufriendo de modo terrible, intenta echar fuera de sí al dios, que la tiene presa. En vano; tanto más fuerte deviene él; tanto más hace sufrir la sacerdotisa extasiada.

77 "At Phoebi nondum patiens immanis in antro
bacchatur vates, magnum si pectore possit
excussisse deum; tanto magis ille fatigat

80 o s r a b i d u m , fera corda domans, fingitque premeudo."

En este momento se abren "*sponte sua*" los cien portones del Laberinto, y la vate, en éxtasis, empieza su vaticinio. Es el punto-cumbre de todo el misterio, y, al haber pasado, en seguida cesa el furor y se le tranquiliza "la boca rábida".

- 98 "Talibus ex adyto dictis Cumaea Sibylla
horrendas canit ambages antroque remugit
100 obscuris vera involvens: ea frena furenti
concutit et stimulos sub pectores vertit Apollo.
ut primum cessit furor et rabida ora quierunt,"

se dirige a ella el prócer con un nuevo pedido: la Sibila era no sólo la sacerdotisa de los gemelos divinos, sino también la centinela de las luces de Hecate; entonces Eneas le ruega que lo conduzca al Averno, para ver a su querido padre, Anquises, que, cuando viviente, tan caro era a su corazón.

Con las célebres, magníficamente hermosas palabras contesta la virgen:

- 126 'facilis descensus Averno:
noctes atque dies patet atri ianua Ditis;
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
hoc opus, hic labor est.'

Sin embargo, le da todas las instrucciones para llegar a tal fin: en el bosque taciturno y obscuro de la Juno infernal, hay una rama áurea; siendo, pues, Eneas el héroe elegido por el *fatum* de poder descender al país de los muertos, la rama, fácilmente, se dejará quitar del árbol por su mano; con todo, si de otra manera resolvieran los *fata*, ni con fuerza y arma la conseguirá.

Palomas, aves de su madre, Venus, muestran pues al rey el lugar, donde la rama se hallaba. Eneas, al haber sepultado uno de los suyos, el recién-muerto Miseno, vuelve, en su mano con la rama dorada, *sub tecta Sibyllae*. Entonces *incipiunt descensus*.

Una cueva se abre ante nuestros ojos. A su boca rodean oscuras selvas y un lago negro; el ave, si se atreviera volar a través de ese maldito paisaje, caería muerta. Al llegar ahí, la sacerdotisa dedica ofrendas a las divinidades infernales: Hecate, Proserpina y Pluto. *Conclusis sacris*, toda la selva empieza a zumbiar, las coronas de los árboles tiemblan en misterioso viento; y se muestra una principiante luz de la alborada

En ese momento, realmente “*demoníaco*”, en el sentido antiguo de ese vocablo, ululando los perros asustados *per umbram*, se presenta la divinidad de las regiones ínfimas. Presa, de nuevo, de no menos fuerte arrobamiento, como que era el primero, la vate pronuncia las grandes palabras:

- 258 ,procul, o, procul este profani'
 ...’totoque absistite luco;
 260 tuque invade viam vaginaque eripe ferrum:
 nunc animis opus, Aeneas, nunc pectore firmo’.

Y se dirige a las profundidades de la Tierra; *timidis passibus* le sigue el prócer.

Es el momento, en este canto, en que abandonamos la región racionalmente comprensible de la superficie, para dirigirnos a las entrañas del mundo. El contorno decidido de la descripción virgiliana se descompone; un nimbo, misterioso e indeciso, lleno de entreluces y de tinieblas, circunda, desde ahora, las cosas y las figuras. La transición del mundo real en el de los sueños no está caracterizada en la epopeya, sino por una pausa; por el intervalo, en que la conciencia pierde su dominio sobre los contenidos de la psique.²⁵⁰ La Sibila y el prócer desaparecen ante nuestros ojos, al entrar por la boca de la cueva; sigue una invocación del poeta a los dioses *quibus imperium est animarum*, y ya estamos en el Otro Mundo, en el limbo, al cual pertenece la esfera entre Sueño y Muerte.

- 268 “I b a n t o b s c u r i sola sub nocte per umbram
 perque domos Ditis vacuas et inania regna:
 270 quale per incertam lunam sub luce maligna
 est iter in silvis, ubi caelum condidit umbra
 Iuppiter, et rebus nox obstulit atra colorem.”

La descripción del “*vestibulum*” del Averno, representa desde el punto de vista de nuestro tema un menor interés. El mundo clásico de la bien conocida mitología antigua ha poblado ese “*vestibulum*”, ha formado su “*facies*”, de modo, como ya surgió en los fragmentos órficos y encontró su primera

gran forma en la Odisea, no siendo, sin embargo, extraño ni ante los modernos lectores del poema de Dante. El único elemento de esa descripción, que —quizás— tenga trascendencia con respecto al presente tema, es el gran árbol anciano, estando en el medio, que extiende para todos los lados sus brazos ingentes, en los cuales los Sueños tienen su sede.

De aquí, de esos lugares, parte la *via Tartarei, quae fert Acherontis ad undas* (295). El amo de sus aguas turbidas y del horrible Cócito, es Carón, la tradicional figura de “navita” por esas aguas, que tiene, con toda probabilidad, su origen en el mundo imaginativo de los etruscos.²⁵¹)

Carón se opone al transferir en su barco el héroe vivo:

390 'umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae:
corpore viva nefas Stygia vectare carina'.

Al oír, empero, la palabra de la virgen, según la cual Eneas es el elegido, y al ver la rama dorada, cambia de idea y deja entrar a los dos, al barco.

Entonces se cumple el tránsito. Eneas y su compañera salen del barco, pisando ya el suelo del “*doloroso regno*”, donde paisaje “visaeque” se cambian, con cada paso, en más lúgubres, más siniestros, más horripilantes.

El Cérbero, lo engaña la Sibila con una trampa, ingenua como las del cuento popular; pues Eneas da las espaldas rápido *ripam irremeabilis undae*. (425) Un doloroso son, la voz lacrimosa de niños muertos, persigue al viandante; sus ojos ven el tribunal de Mino, y el mismo llega, siempre caminando, a las orillas del río Styx. Un “pantano triste” impide aquí las almas de los muertos; y con sus nueve vueltas el terrible río; allende del cual se extienden los *lugentes campi*.

Ahí se encuentra Eneas con la reina Dido, su gran amor trágico, y luego con los duces de Troya, quienes

477 "iamque arva tenebant
ultima"...

Ya llegamos al punto, en que el camino se divide en dos: el derecho es el *iter Elysium*, que han de seguir el prócer y la virgen; el izquierdo, a su vez, conduce *ad impia Tartara*.

Es una sola "roca siniestra", que Eneas vé del reino tartareo, allende las olas de llama del Flegetón, que rodea a las bastiones *torquetque sonantia saxa*. (551). Es una torre de hierro, que le parece como gigantesco fantasma entre grises nieblas. Un fortísimo portón diamantino impide entrar y salir. Acerca de todo eso y de los, que sufren detrás de esas murallas, la Sibila da una descripción al héroe, quien, conmovido entre tantos milagros, insólitos para un mortal, para languidido. Así que al fin es la vate, que lo urge:

629 'sed iam age, carpe viam...'

Y "*per opaca*" salen a un espacio, de donde ya bien se ven los portones de otro reino, muy distinto del del Tártaro. Por la descripción impresionante acerca de los horrores de ese último; lo hermoso y amable del segundo reino recibe aún más acentuación; el contrario deviene más grande; y el simpático e inesperado cambio llega a ser, para el lector, aun más sorprendente y bienvenido.

Los horrores del camino, lo difícil del descenso y de la entrada, desaparecen. Lugares alegres, sedes de los felices, cubiertas de bosques "bienaventurados", se ofrecen a la vista de los que entran. La atmósfera ahí parece más profunda y una luz rubescente da la impresión de sempiterno albor. Ese paisaje es un mundo autónomo: es un intra-mundo: ya no pertenece a la esfera humana, y todavía, no a la divina; en su cielo brillan el sol "suyo" y las estrellas "suyas", para simbolizar la excepción de los que habitan en esos campos.

A primera vista, la alegría es la dominante de todo lo que se halla dentro de las fronteras de Eliseo, habiendo sido vencidas ya las dificultades, los peligros y horrores del camino, que conducían hasta este país. Una parte de los habitantes ejerce juegos varoniles, luchando en la arena amarilla; otra se dedica a la danza y la canción.

Y en el centro de estos últimos, se halla sentado Orfeo, el Threicius, con su lira, vestido de sacerdote; indicando bien, por su presencia, el origen de una parte de los temas y elementos, que los viandantes encontrarán en el país de Eliseo.

De la misma manera, es indicador en cuanto al origen del País virgiliano de los muertos felices —dejando, por ahora, los elementos platónicos del mismo, completamente, al margen de nuestro interés— la presencia de los *sacerdotes casti*, que fueron, durante su vida terrena, vates sublimes y *Phoebi digna locuti*. (656-657) Ellos, juntos con las almas de los grandes artistas y notables formadores del destino humano, llevan en la cabeza la cándida vela del vates:

665 "omnibus his nivea cinguntur tempora vitta".

Entre éstos, la Sibila reconoce a Museo, y entonces dirige a él su palabra, preguntando por la región, donde vivía Anquises:

669 'Ilius ergo

670 venimus et magnos Erebi tranavimus amnis".

Y aquí, en la respuesta de Museo, quien „recibió del Bóreas el don de poder volar” (Paus. I. 22,6), empieza a dominar toda la descripción virgiliana, un curioso carácter *de flotar y de volar*, que luego también el propio poeta pronunciará claramente. Nos encontramos *aëris in campis*.

“Aquí nadie posee cierta casa —dice Museo—; habitamos en el imperio de la entreluz”, el brillo indeciso, ya casi nebuloso...

673 'nulli certa domus; lucis habitamus opacis,
riparumque toros et prata recentia rivis

675 incolimus'.

Y les conduce a la cumbre de una colina, de donde se ven todos los campos resplandecientes:

677 "camposque nitentis
desuper ostentat..."

Anquises, entonces estaba en un vallecito, cerrado por todos los lados, mirando las almas, ahí reunidas, las a mas *superum ad lumen ituras* (680), de las cuales, en la tierra, deberá devenir su propia prole.

Después de la conmovedora escena del encuentro entre el padre muerto y el hijo viviente, Eneas ve asombrado en un valle al lado, un *nemus seclusum*, donde sonaban las ramas y el majestuoso río de Lete rodeaba al paisaje con sus olas.

706 "hunc circum innumerae gentes populi que volabant"

dice el poeta y se le ocurre, para caracterizarlos, la metáfora de la *abeja*:

707 "ac velut in pratis ubi a pes aestate serena
floribus insidunt variis et candida circum
lilia funduntur, strepitu omnis murmure
campus."

Tanto el volar, característica del ave, como el flotar y zumbar de las abejas, pertenece, orgánicamente, al carácter de ese paisaje. El tema del ave, y sobre todo, el del ave de paso, ya no carece de ningún comprobante; y también el de la abeja tiene por su parte, un papel en el mítico complejo del paisaje hiperbóreo. "Un segundo templo dicen los de Delfos —así nos informa Pausanias— que estuvo hecho por las *abejas*, de cera y plumas, y fué enviado por Apolo a los hiperbóreos" ²⁵²), que —según otra ya citada tradición— volaban y flotaban en forma de aves...

Según la explicación dada por el mismo Anquises, "la gente y el pueblo volantes", no son sino las almas, ya listas para *volver*, recorrido el fabuloso plazo de un millar de años, a la superficie de la Tierra, a nuestro mundo, pues. Por eso, vienen volando en grandes olas, para beber, flotando sobre ellas, el olvido de las aguas del misterioso río de Lete.

Al dar al hijo tales explicaciones, el genitor difunto, lo lleva, junto con la Sibila, en el medio de esa *turba sonans*, para ver desde la cima de una colina, las caras de los que habían de venir volando frente a ellos.

751 "Dixerat Anchises natumque unaque Sibyllam
conventus trahit in medios turbanque sonantem,
et tumulum capit unde omnis longo ordine posset
adversos legere et venientem discere vultus".

Analizando, desde el punto de vista de nuestro tema, el poema virgiliano, se debe tener siempre presente, que estamos,—otra vez y en un mucho mayor grado que en el caso de la información herodótica— en una época relativamente tardía.

“Nacqué s u b I u l i o . ancorchè fosse tardi.
E vissi a Roma sotto il buono Augusto”

dice el mismo Virgilio a Dante en el Primer Canto de la Divina Comedia. Y el poeta de la gloria del Imperio romano, se distingue aún más, en su consistencia humana y cultural, del poeta de las epopeyas homéricas, que estas mismas epopeyas, de la suya. En este poema, como sabemos, Virgilio habría de crear el épos romano, y el tema mítico —o semi-mítico— lo puso, más de una vez, ante acontecimientos, cuyo contenido secular ya no era, para un poeta de la refinada y compleja época del “buono Augusto”, tan natural verdad, como lo era para Homero, o los poetas de los tiempos arcaicos... Le sucedió, pues, lo que el tardío investigador de problemas intrínsecos de la literatura, muy a menudo, puede verificar: el poeta, hijo de una nueva cultura racional, apriisionado de sus cuadros lógicos y de su criticismo civilizado; además: obsesionado de una “tendencia” filosófica, religiosa o nacional —que el antiguo “rápsodo”, por supuesto, aún no conocía— *antropomorfiza*, para decirse así, el tema mitológico, que le viene entre las manos.

Ahora bien; siendo entonces el poeta apenas un versificador vulgar, destruirá el mitologema; tratándose, empero, de un genio verdaderamente grande y esencial, de un auténtico poeta pues, como en el caso de Virgilio; lo mítico, entre sus manos, despierta a una nueva vida orgánica y hermosa, transformándose su esencia arcaica de índole mítica, en una nueva, de índole poética. Así habría de nacer, en las entrañas de la imaginación virgiliana, el magnífico poema sobre el “descensus”, que acabamos de analizar. Sin embargo, dicha “antropomorfización” tiene sus límites; y los tiene, sobre todo, en el alma del poeta, quien, en consecuencia de su específico modo de ser, debe conservar, también en una época de carácter ra-

cionalista, lo más posible el arcaico modo del pensar, modo éste, que nosotros hemos llamado "mitológico".²⁵³⁾

Aun en nuestra cultura se ve, varias veces, como influye una imagen arcaica sobre el poeta; como lo tiene presa; cómo y cuántas veces irá triunfando en el poeta lo irracional sobre lo racional; como lo irracional, el secular contenido de las profundidades rompe lo racional de la superficie, y se revela contra la voluntad racional del propio poeta.²⁵⁴⁾

Del mismo modo, también la composición virgiliana acerca del País de los muertos, era un poema antropomorfizado por completo, y los temas de la misma servían a una finalidad filosófica y nacional, que el poeta logró demostrar de una manera realmente magnífica y de duradero valor. Al mismo tiempo, sin embargo, la secular imagen de un país del „Otro Mundo", en que el muerto había de cambiarse en un ser alado, en a v e , conservaba, en su imaginación, el antiguo vigor, influyendo, constantemente, sobre la formación del poema, casi durante todo el Canto Sexto de la *Enéida*.

Ya ante la escena con Carón, surge una muy impresionante metáfora del ave migratoria; tan impresionante que ni el mismo Dante la podía resistir y la puso entonces, a su propio modo, en su *Comedia*.

Las almas de los muertos —dice Virgilio— estaban en grupo tan denso como la hoja del otoño, cuando cae; o como las aves, que, al dejar su patria, se hallan en grupos confusos, por las costas, huyendo al inclemente frío, buscando nuevas tierras...

309 "quam multa in silvis autumni frigore primo
310 lapsa cadunt folia, aut ad terram gurgite ab alto
quam multae glomerantur aves, ubi frigidus annus
trans portum fugat et terris immittit apricis" *).

*) Y Dante:

„Come d'autunno si levan le foglie
L'una appresso dell'altra, infin che il ramo
Rende alla terra tutte le sue spoglie,
Similmente il mal seme d'Adamo:
gittansi di quel lito ad una ad una,
Per cenni come augel per suo richiamo".

Inf. III. 112 - 117.

Vemos que el tema de tal metáfora vuelve en el paisaje elíseo cada vez creciendo en su fortaleza. Parece que la antigua imagen acerca del País de los muertos, que no era sino un País de las aves, tenía presa la imaginación del poeta, tanto como la secular estructura del mismo paisaje, de que —como verificamos— no podía huír durante toda su descripción, aunque —como es natural— su elevada y compleja composición había resultado muy superior a las ingenuas narraciones, cuyo análisis hemos intentado dar en el curso de este estudio.

Hacia el fin del Canto Sexto hay un paso, que nos parece descubrir por completo la imagen arcaica, que tuvo en su poder la imaginación de Virgilio.

Anquises, al terminar sus profecías acerca del porvenir romano, va a pasear con su hijo, para mostrarle todo el milagroso país de los muertos elegidos. Pero ese paseo no tiene nada que ver con el suelo; ello sucede en el aire, por encima de lo terráqueo, en lo alto, de donde los dos ven todo con una sola mirada —como el ave.

886 "sic tota passim regione vagantur
aëris incampis latis atque omnia lustrant."

Y entonces —termina la visión. El héroe y la vate abandonan el país del Otro Mundo, por la puerta ebúrnea de los Sueños, que les indica Anquises, y vuelven a la superficie de nuestra tierra, viendo, de nuevo, paisajes conocidos y queridos, así como el ave migratoria, cuando regresa a su verdadera patria, conducida por la casta hermana de Febo.

NOTAS *)

I.

El lema de este capítulo son los últimos versos de la poesía de R. DARÍO, "Coloquio de los Centauros". El lector verá que la elección de los lemas sigue una determinada finalidad del autor; en cada caso fueron elegidos versos de poetas de nuestra cultura, de la cultura moderna, pues.

- 1) K. KERÉNYI: *Apollon*. p. 51.
- 2) *Ibidem*.
- 3) P. W. REALENC. IX. col. 268.
- 4) W. F. OTTO: *Die Goetter Griechenlands*, p. 80.
- 5) P. W. REALENC. IX. col. 263.
- 6) *Ibidem*. col. 275.
- 7) *Ibidem*. col. 261.
- 8) *Ibidem*. col. 263-264.
- 9) W. F. OTTO: *o. c.* p. 81-82.
- 10) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 49.
- 11) M. DE FERDINANDY: *Az Istenkeresock*. (Los buscadores de Dios). *Historia de los Árpados*. Budapest, 1942, p. 138.
- 12) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 49.
- 13) W. F. OTTO: *o. c.* p. 82.
- 14) PÍNDARO: Pyth. 10, 29. Citado en W. F. OTTO: *o. c.* p. 80.
- 15) W. F. OTTO: *o. c.* p. 81.
- 16) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 48.
- 17) Citado en W. F. OTTO: *o. c.* p. 31.
- 18) SAN JUAN EVANG.: *Apoc.* IX. 10-11.
- 19) A. H. KRATPE: *Apollon*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Vol. XIX-XX. Bologna. p. 119.
- 20) *Ibidem*. p. 124. nota.
- 21) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 51.
- 22) CALIMACO: *Himno en Apolo*, verso 34. Citado en K. KERÉNYI: *Niobe*. Zürich. 1949. p. 153.
- 23) *O. c.* p. 78-79.
- 24) *Die Goetter Griechenlands. Das Bild des Goettlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt a. M. 1934.

*) Una parte del presente estudio fué pronunciado como conferencia, bajo el título de „El ave en el mito de Oriente y Occidente”, en el Salón de Honor de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, el 14 de octubre de 1949.

25) *Apollon. Studien über antike Religion & Humanität.* Wien-Amsterdam-Leipzig. p. 37-58.; *Niobe, Neue Stud. über ant. Rel. & Hum.* p. 148-184.

26) Me veo obligado citar en este lugar la traducción de Ph. E. LEGRAND: *Hérodote, Histoire, Livre IV.* Paris, 1945., Coll. des Universités de France, p. 55-69., aunque exista la vieja traducción castellana de HERCOTO del P. BARTOLOMÉ POU, del siglo XVIII. Desgraciadamente, esta traducción no puede servir por base de cualquier análisis científico, en consecuencia de sus frecuentes inexactitudes. Sin embargo, me parece muy probable que la traducción del P. POU no fué redactada con fines científicos, sino con los de lectura; y para esos sirve. El hecho que su editor reciente no hizo dar al texto de POU una revisión de índole filológica y científica —antes de publicarlo de nuevo— me parece poco comprensible.

26^a) JULIO MÉSZÁROS ofrece distinta explicación de la expresión en cuestión, en su *Kelet-Európa néptörténete II. Chattiak és skythák.* (Historia Etnica del Este europeo. II. Los chatti y los escitas). Szeged. 1938. p. 86.

27) Compárese M. DE FERDINANDY: *En torno al pensar mítico.* Anales de Arqu. y Etnol. Tomo VIII. Mendoza 1947. p. 186.

28) K. KERÉNYI: *Pythagoras és Orpheus.* Athenaeum. Budapest. 1938. p. 15.

29) *Ibidem.* p. 14. Sobre „demoníaco” compárese mi estudio en el tomo de homenaje „Goethe 1749 - 28 Agosto - 1949” de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949: „Lo demoníaco en Poesía y Verdad” pp. 45-75.

30) *Ibidem.* p. 16.

31) EMPÉDOKLES Fr. 129. Citado en KERÉNYI: o. c. p. 15.

32) P. W. REALENC. col. 270.

33) W. F. OTTO: o. c. p. 81.

34) Expresión citada en P. W. REALENC. IX. col. 270.

35) *Ibidem.*

36) FÍNDARO: Fr. 133. Citado en KERÉNYI: o. c. p. 16.

37) *Ibidem.* p. 10.

38) Expresión citada en P. W. REALENC. IX. col. 269.

39) KERÉNYI: o. c. p. 11.

II.

40) KERÉNYI: o. c. p. 34 - 35.

41) W. F. OTTO: o. c. p. 111.

42) W. F. OTTO: o. c. p. 112.

43) *Ibidem.*

44) F. ALTHEIM: *Italien und Rom.* Amsterdam-Leipzig. Tomo II. p. 229.

45) W. F. OTTO: o. c. p. 104-105.

- 46) W. F. OTTO: *o. c.* p. 108.
 47) W. F. OTTO: *o. c.* p. 107.
 47 a) M. SÁNCHEZ RUIPEREZ: *El nombre de Artemis dorio-ilirio: Etimología y expansión*. EMERITA, T. XV. Madrid 1947. p. 7.
 47 b) *Ibidem.*
 47 c) M. SÁNCHEZ RUIPEREZ: *o. c.* p. 52.
 47 d) *Ibidem.*
 47 e) *Ibidem.*
 48) *Homeri Carmina et Cycli Epici Reliquiat Graece et Latine*. Paris. A. Firmin-Didot. 1881. p. 573.
 49) W. F. OTTO: *o. c.* p. 112.
 50) P. W. REALENC. IX. col. 268.
 51) Cito así la excelente traducción de ANTONIO TOVAR, en la edición de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, 1946. Todas las citas de PAUSANIAS las saco de esta traducción.

III

El lema lo representan tres estrofas de la 'Canción sobre la Cierva milagrosa' del poeta húngaro, JUAN ARANY (1817 - 1882), cuya traducción —más o menos— rezaría así:

Y cada noche les duele doliendo
 porqué desean tanto la caza,
 porqué tienen que perseguirla
 por tristes tierras errando siempre.
 Pero llegando nueva mañana,
 a la cierva hay que seguirle,
 como a la hoja persigue el viento,
 como al ave persigue su sombra.
 Flota el ave, flota el canto,
 de los dos hijos de *Enéh* bella;
 canora ave de rama a rama,
 canoro canto de boca a boca.

- 52) PRISKOS RHETOR: *Excerpt. e Hist.* cap. XIV. Ed. Bonn, p. 158.; ed. de Boor, p. 586.
 53) Véase —entre otros autores— el libro de JULIO NÉMETH: *A honfoglaló magyarság kialakulása*. (El desenvolvimiento de los húngaros de la Conquista de la patria). Budapest, 1930. p. 98-111.
 54) BERNÁT MUNKÁCSY: *Vogul Népköltési Gyűjtemény* (Coll. del Folklore Vogul). Tomo II. Fasc. 2. Budapest, 1910. p. 325.
 55) A. BALLESTEROS BERETTA: *Génesis del Descubrimiento*. (Historia de América), tomo III. Barcelona-Buenos Aires, 1947. p. 256. No disponemos del texto del libro de BENJAMÍN.
 56) Véase el segundo punto del cap. V. de este estudio.

- 57) SS RERUM HUNGARICARUM (Edendo opera praefuit E. SZENT-PÉTERY); *Budapestini*, MCMXXXVII. Vol I. SIMONIS DE KEZA *Gesta Hungarorum*. p. 146
- 58) SS RERUM HUNG. I. p. 144-146.
- 59) SS RERUM HUNG. I. p. 249-255.
- 60) SS RERUM HUNG. I. p. 33.
- 61) SS RERUM HUNG. I. p. 34.
- 62) SS RERUM HUNG. I. p. 34.
- 63) SS RERUM HUNG. I. p. 36.
- 64) SS RERUM HUNG. I. p. 38.
- 65) SS RERUM HUNG. I. p. 165.
- 66) SS RERUM HUNG. I. p. 152.
Die Sage von der verfolgten Hinde. 1911.
- 68) Véase el aparato crítico a los dos volúmenes de los SS. RERUM HUNG.

IV .

El lema es una cita de la epopeya fragmentaria del más grande poeta romántico de Hungría, MIGUEL DE VOEROSMARTY (1800-1855), intitulado *Magyarvár* (Castillo Magiar). Una tentativa de traducción sigue aquí:

Vi un país, yacente en región de montes; delante de ello dan vueltas, en azul lontananza, las olas del mar anciano, y sierras bosquicubiertas coronan su suelo de prado; un paisaje de aurora, más cerco por su hermosura al Cielo, que a la mísera Tierra, floreciente, jamás conociendo senectud, ofrece feliz solitud por la gracia de los amores.

- 69) M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok*; (*Nosotros los Húngaros*) *Diez ensayos de la historia húngara*. Budapest, 1941, p. 30.
- 70) *Anales de Arqu. y Etnol.* Tomo VIII Mendoza. 1947. p. 193.
- 71) IORDANES: *Getica*, cap. 24. M. G. H.; SS. ANT. VI.
- 72) Hecho, que A. ECKHARDT no descubrió en su *Attila a mondáiban* (*Attila en el mito*); en JULIO NÉMETH: *Attila és húnjai* (*Attila y sus hunos*), Budapest, 1940, p. 150.
- 73) Compárese mi estudio en *Anales de Arqu. y Etnol.* Tomo VIII. Mendoza. 1947. p. 188. ss.
- 74) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo IV., Fasc. 1. Budapest, 1897. p. 305-309.
- 75) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2. p. 292-293.

V

- 76) M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok*; *Diez ensayos etc.* p. 24-25.
- 77) M. DE FERDINANDY: o. c. p. 32-33.

- 78) ZOLTAN GOMBOCZ: *Árpádkori toeroek személyneveink (Nombres personales de origen turco en la época Arpadiana)* Budapest, 1915; ZOLTÁN GOMBOCZ *Honfoglaláseloetti toeroek joevevényszavaink (Palabras húngaras de origen turco de la época anterior a la Conquista)* Budapest 1908.
- 79) M. DE FERDINANDY: o. c. p. 24.
- 80) THE TRAVELS OF MARCO POLO. Transl. & ed. by W. MARSDEN; re-ed. by TH. WRIGHT. London & New York, 1946. p. 134.
- 81) F. VÁMOS: *Kozmosz a magyar mesébcn. (El cosmo en el cuento magiar)*. Budapest, 1943. p. 45.
- 82) F. VÁMOS: o. c. p. 67.
- 83) F. VÁMOS: o. c. p. 45.
- 84) F. VÁMOS: o. c. p. 46.
- 85) F. VÁMOS: o. c. p. 55.
- 86) F. VÁMOS: o. c. p. 46-47.
- 87) F. VÁMOS: o. c. p. 68. y 46-47.
- 88) F. VÁMOS: o. c. p. 76.
- 89) M MUNKÁCSY: o. c. Tomo IV. Fasc. 1. p. 356 ss.
- 90) F. VÁMOS: o. c. p. 55.
- 91) F. VÁMOS: o. c. p. 46.
- 92) K. KERÉNYI: *Apollon*. p. 48.
- 93) F. VÁMOS: o. c. p. 78.
- 94) F. VÁMOS: o. c. p. 68-69.
- 95) *Anales de Arqu. y Etnol. Tomo VIII, Mendoza. 1947. p. 191.*
- 96) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 291 ss.
- 97) Compárese el siguiente capítulo de este estudio.
- 98) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2. p. 324-325.
- 99) Citado en el mismo lugar.
- 100) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. F. 2. p. 291.
- 101) PATKANOV: *Irtisch-Ostjaken*, t. II. p. 234. Lo cita MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2. p. 296. nota.
- 102) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2 p. 296-297.
- 103) B. MUNKÁCSY: (entre otros numerosos pasos) o. c. Tomo I. Introducción. Budapest, 1902. p. 300-301.
- 104) C. G. JUNG - K. KERÉNYI: *Das goettliche Kind. Albae Vigiliae VI-VII* p. 28.
- 105) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. F. 2. p. 297.
- 106) O. G. VON WESENDONK: *Das Weltbild der Iranier, München, 1933. p. 96.*
- 107) *Ibidem.*
- 108) F. VÁMOS: o. c. p. 53-54.
- 109) F. VÁMOS: o. c. p. 48.
- 110) F. VÁMOS: o. c. p. 78.
- 111) F. VÁMOS: o. c. p. 57 (Refiriéndose a UNO HARVA: *Die religioesen Vorstellungen der altaischen Voelker.*
- 112) Véase el cap. II de esta obra.

113) JULIO KROHN: *A finnugor népek pogány istentisztelete. (La religiosidad pagana de los pueblos ugro-fínicos)* Budapest, 1908. Trad. del finlandés al húngaro por ALADÁR BÁN, autor también del extenso *apéndix* de la obra. p. 285-286.

114) SS RERUM HUNG. I. p. 162.

115) J. GREXA: *A Csaba monda és a székely hínhagyomány.* Budapest, 1922. p. 43-44.

116) SS RERUM HUNG. I. p. 163.

117) J. GREXA: *o. c.* p. 47-48.

VI

118) Compárese la caracterización, que sigue aquí, con el primer capítulo del presente estudio.

119) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 53.

120) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2 p. 54.

121) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 54, nota 1.

122) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 62.

123) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 55.

124) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, pág. 68.

125) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2 p. 71.

126) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 70.

127) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 71-73.

128) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 56.

129) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 65.

130) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 66.

131) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 183.

132) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 104.

133) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 55.

134) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 67.

135) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 93.

136) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 58.

137) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 67.

138) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 181.

139) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 94.

140) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 295.

141) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 106.

142) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 102.

143) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 64.

144) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 109.

145) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 111.

146) B. MUNKÁCSY: *o. c.* en el mismo lugar.

147) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 88.

148) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 106.

149) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 78.

- 150) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 110 - 111.
- 151) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 116.
- 152) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 109 - 110.
- 153) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 183.
- 154) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 61.
- 155) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 60.
- 156) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II, Fasc. 2, p. 65 - 66.
- 157) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 1. p. 119.
- 158) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 109.
- 159) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 77 - 80.
- 160) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 57.
- 161) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 38
- 162) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 41.
- 163) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 42.
- 164) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 42 - 43.
- 165) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 81 - 82.
- 166) Compárese la caracterización de la Kaltes con el II. cap.
del presente estudio.
- 167) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 46.
- 167a) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo III, Fasc. I. p. 1.
- 167b) Así también en uno de los „Cantares del Oso”, el “Cantar
de la, 'Animal - Mujer' (Osa), cantado en la aldea de Nyachsem - Voly”;
donde la Osa dice:
- „Estoy viviendo por siete veranos,
creados por Tarem (el padre-Cielo),
Estoy viviendo por siete inviernos
Creados por Tarem.
No tengo ni hijas, ni hijos.
Así vivo, así ando.
Un día me encuentro con mi hermano, etc”.
- 168) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 44 - 45.
- 169) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 41.
- 170) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 47.
- 171) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 49.
- 172) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 47.
- 173) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 47 y 48.
- 174) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 48.
- 175) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 49.
- 176) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 46.

VII

- 177) L. FROBENIUS: en la Rev. *Paideuma*, I. 1938. N^o 17. p. 16-17.
- 178) K. KERÉNYI: *Die Geburt der Helena etc.* Albae Vig. Nueva Serie. III. Zürich, 1945. p. 10-11.

- 179) A. ALFOELDI en el *Archaeologischer Anzeiger*, 1931., p. 395-ss. No se dispone de este trabajo en la Argentina.
- 179a) Compárese *mi estudio: A kettoeskirállyság*. (El reino bicéfalo). Budapest. 1941.
- 179b) A. GALLUS y T. HORVÁTH: *Un peuple cavalier préscythique en Hongrie. Trouvailles archéologique du premier Age du Fer et leurs relations avec l'Eurasie*. Diss. Pannonicae. Serie II. Tomo IX. Budapest, 1937. p. 7.
- 180) A. GALLUS y T. HORVÁTH: o. c. Introducción.
- 180a) A. GALLUS y T. HORVÁTH: o. c. p. 7.
- 180b) A. M. TALLGREN: *La Pontide préscythique après l'introduction des métaux*. (Citado por T. HORVÁTH: o. c. p. 143.
- 180c) A. GALLUS y T. HORVÁTH: o. c. p. 54.
- 181) Compárese F. ALTHEIM: *Italien und Rom*. Tomo I. p. 32-41.
- 181a) Compárese el Capítulo 2 C. del estudio de A. GALLUS: *Las bases de la Europa histórica*. (A salir en el tomo X. de los *Anales de Arqu. y Etnol.* Mendoza 1949).
- 182) F. ALTHEIM: o. c. p. 22-25.
- 183) F. ALTHEIM: o. c. p. 27.
- 183a) G. VON MERHART: *Donaulaendische Beziehungen der frúci-senzeitlichen Kulturen Mittelitaliens*. Bonner Jahrbücher. Heft 147. 1942. pp. 1 - 90. Comp.: A. GALLUS: *Olaszország "indogermanizálódása" és a Kárpát medence oestocrténete* (La "indogermanización" de Italia y la historia primitiva de la cuenca carpática. También con texto alemán) en el *Archeológiai Ertesítő*, Serie III. Vol. V. VI, Budapest, 1944-45. pp. 52-61.
- 184) O. G. VON WESENDONK: *Das Weltbild der Iranier*. p. 183-184.
- 185) F. ALTHEIM: o. c. p. 37.
- 186) HERODOTO, IV. 59. Comp. WESENDONK o. c. p. 195.
- 186a) A. GALLUS: o. c. p. 56.
- 187) PH. E. LEGRAND; *Hérodote, Histoires, Livre IV*. p. 55. n. 8.
- 188) D. RANDALL-MAC IVER: *Greek Cities in Italy and Sicily*. Oxford 1931. p. 63.
- 189) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 184.
- 190) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 198.
- 191) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 46.
- 191a) LIDDELL SCOTT. New Edition. Vol. I. p. 37.
- 192) HERODOTO; IV. 59. Según MÉSZÁRÓS (o. c. p. 94) la etimología de esa expresión será: „El muchacho fuerte”.
- 193) HERODOTO, IV. 33. Comp. el primer cap. de esta obra.
- 194) Comp. este paso con PAUSANIAS, I. 31,2: “En Prasias hay un templo de Apolo al que se dice que fueron enviadas las primicias de los hiperbóreos, que éstos entregaron a los arimaspos y éstos a los isedones, de los cuales las enviaron los escitas a Sínope y por toda Grecia llegaron a Prasias y los atenienses las llevaron a Delos. Las primicias estaban ocultas en una canastilla de trigo y nadie supo cuáles eran”.

194a) *Jahrbuch des Historischen Vereins, für das Fürstentum Liechtenstein*, 33., 1933. p. 26.

194b) A. GALLUS: *A Középeurópai régibb vaskor sirlámpái* (Lámparas funerales de la remota Edad del hierro en la Europa Central). *Archeologiai Ertesitoe*". Tomo LI, Budapest, 1938, p. 28.

VIII

El lema es el lema también del libro de poesías del malogrado poeta magiar de mi generación, ATILA JÓZSEF. (1905-1936), verso que el denominaba "Danza de pastores". Su sentido:

El que quiere ser gaitero
Debe irse al Infierno;
Ahí debe aprenderlo,
Como se toca la cornamusa.

195) Véase NIORADZE: *Der Schamanismus*; AKE OHLMARKS: *Studien zum Problem des Schamanismus*, etc.

196) No considero enfermo al chamán, principalmente. Concuerdo, en eso, con A. P. ELKIN, M. A., que en el capítulo "*Medicine-men are normal*" de su *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, Univ. of Queensland, dice: "He is, therefore, a man of high degree. As such he is a more complet exponent of normal life than those with less appreciation und understanding of the background of that life —a background which is mystical and psychic, magical and animistic. "p. 24. (Sin embargo, aquí falta una suficiente definición de lo "normal". Y ¿qué es normal? ¿Hay una "norma" para lo interno de la vida humana? Resultaría difícil dar una contestación afirmativa). Pero reconozco la profesión del chamán en el dominio de la opción por una profesión' ("*Berufswahl*"), como un "equivalente psíquico", de las enfermedades "epileptiformes", en el sentido de esas expresiones que les daba el psicólogo SZONDI. (Véase: DR. I. SZONDI: *Schicksalsanalyse*. Basel, 1944. p. 188 y ss.)

197) La descripción, que aquí sigue, es un resumen de aquella, que se halla en A. SOLYMOSSY: *A magyar oesi hitvilág* (El mundo de la religión primitivo magiar), en *A magyarság néprajza* (Etnografía de los húngaros), tomo IV., p. 429, quien, por su parte, transcribió una información rusa sobre la ceremonia de los tártaros del Altay (Comp. RADLOFF: *Lose Blaetter aus Sibirien*. Tomo II.

198) Citado en J. KROHN - A. BÁN: *La religiosidad pagana de los pueblos ugro-finicos*. p. 177.

199) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 185.

200) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 375 y 381.

201) J. KROHN — A. BÁN: o. c. p. 141.

202) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II Fasc. 2 p, 378.

203) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo I. Fasc. 2. p. 378 - 379

204) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2, p. 387.

- 205) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II, Fasc. 2, p. 373.
- 206) Véase el cap. anterior.
- 207) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 147-148.
- 208) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 180.
- 209) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 134.
- 210) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 185 y 196. - HERÓD. IV. 59.
- 211) C. M. DE NEY y Z. KÁDÁR: *Un capítulo del folklore este-europeo: El culto de la Virgen en Hungría*. Anales de Arqu. y Etnol. Tomo X. Mendoza. 1949. Comp. M. DE FERDINANDY: *Europa oriental: muralla y puente*, en la Rev. „Philosophia”, Mendoza, 1947, IV. 9. p. 124 ss.
- 212) H. MARCZALI: *Magyarország toerténete az Árpádok korában* (*Hist. de Hungría en la época de los Árpados*), en SZILÁGYI: *Hist. de la Nación Magyar*, Tomo II. Budapest, 1896, p. 69.
- 213) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 186.
- 214) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 185.
- 215) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 367.
- 216) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2, p. 365.
- 217) A. SOLYMOSSY. o. c. p. 427.
- 218) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 186.
- 219) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 193.
- 220) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 325.
- 221) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 331.
- 222) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 407.
- 223) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 351.
- 224) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 376.
- 225) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 383.
- 226) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 384.
- 227) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 383.
- 228) J. LÁSZLÓ: *A honfoglaló magyar nép élete. (La vida del pueblo magiar en la época de la Conquista.)* Budapest, 1944. p. 384.
- 229) RADLOFF: *Lose Blaetter aus Sibirien*. I - II. No dispongo de este libro en la Argentina.
- 230) J. LÁSZLÓ: o. c. p. 385.
- 231) J. LÁSZLÓ: o. c. p. 387.
- 232) A. SOLYMOSSY: *A magyar oesvallás. (La religión primitiva de los húngaros)*. En la Rev. Magyar Szemle, 1932. p. 113.
- 233) F. ALTHEIM. o. c. I. p. 41 No deja de ser interesante, que el propio nombre de los picentinos (*Picentes*) pertenece al grupo de nombres „totémicos”, de stirpes, ya que “*picus*” significa el pájaro carpintero, un ave, pues. M. SÁNCHEZ RUIPEREZ: o. c. p. 14 n. 1.
- 234) M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok; Diez ensayos* etc. p. 25.
- 235) Compárese la información de PAUSANIAS, I. 30, 3: „El cisne es un ave a la que se atribuye la música, porque dicen que un Cisno, hombre músico, fué rey de los ligios del Eridano, más allá de Céltica, y que cuando murió, Apolo le transformó en tal ave”.

IX

- 236) PAUS. X. 12,6.
- 237) Sobre la Sibila, en general, P. W. *Realenc.* Ser. II. Tomo. II. Art. "Sibyllen"; VOLKMAN: *De oraculis Sibyllinis*, Leipzig, 1853; BOUCHÉ-LECLERQ: *Histoire de la Divination*, Paris, 1879-1882.; SACKUR: *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898.
- 238) Del epitafio de la Sibila Herófile: PAUS X. 12,6.
- 239) P.W. *Realenc.* Art. cit.
- 240) PAUS. X. 12,2.
- 241) *Ibidem.*
- 242) E. HOWALD - M. GRÜNWARD: *Die Anfaenge der abendlaendischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker*. Zürich, 1949. p. 64.
- 243) PAUS. X. 12, 10.
- 244) PAUS. X. 12,6.
- 245) Comp. con el cap. VII.
- 246) R. KITTEL: *Die Voelker des vorderen Orients*, „Prop. Weltgesch". Tomo I. p. 500.
- 247) Comp. con el cap. VII.
- 248) VERG.: *Aeneis*; Liber VI. 14.
- 249) M. SÁNCHEZ RUÍPEREZ: *o. c.* p. 7.
- 250) Comp. con el "Appendix C" de la edición de *The Aeneid* de J. W. MACKAIL, Oxford, 1930., p. 520.
- 251) F. ALTHEIM: *o. c.* Tomo I. p. 101. No deja de ser interesante, que ese antiguo conductor de las almas tenía, originariamente, una „nariz de ave" (*Ibidem*).
- 252) PAUS X. 5, 9.
- 253) Véase mi estudio: "En torno al pensar mítico", Anales de Arqu. y Etnol. Mendoza. Tomo VIII.
- 254) Compárese mi estudio, (en preparación): "El problema de la Tradición como mito y poesía". (A salir en el Tomo X de los Anales de Arqu. y Etnol. Mendoza, 1949).