

EN TORNO AL ΣΚΗΠΤΡΟΝ HOMÉRICO

§ 1. Un estudio sobre el cetro homérico tal vez necesite una justificación. Cetro y trono son, desde siempre, simbolizaciones del poder real, tanto en las culturas occidentales como en las orientales, cuyo origen se pierde en lo religioso. Sin embargo, sus primeros testimonios en Grecia, esto es, en los poemas homéricos, muestran una diversidad de funciones por cuanto no solamente es el rey quien lo usa como símbolo de su majestad, sino que también otros individuos lo portan con igual derecho, indicando tal vez que el sentido originario del cetro no estaba ligado directa o únicamente a la expresión de la realeza, sino que, de modo más amplio y menos definido, abarcaba una serie de funciones cuyo verdadero significado se escapa en los poemas homéricos¹.

Es bien sabido que el carácter de la poesía homérica como poesía oral impide considerar la *Iliada* y la *Odisea* como un *corpus* homogéneo. La amalgama de elementos culturales pertenecientes a los distintos estadios de formación de los poemas dificultan la comprensión de simbolismos perdidos tempranamente, pese a lo cual vamos a intentar definir el valor primitivo del cetro homérico, que nos permita integrar en un esquema común sus diversas realizaciones, esto es, los diversos usos que de él se advierten.

¹ L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, 1967 (citado *Inspiración*), pp. 154 ss., indicaba ya que el cetro que se entregaba al orador que iba a hacer uso de la palabra en la βουλή era un símbolo cuyo significado se le escapa a Homero. Sobre el simbolismo del cetro, cf. Afoldi, *AJA* 63, 1959, pp. 16 ss.

§ 2. Uno de los personajes portadores de cetro es el μάντις². Así³

*Ηλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Θηβαίου Τειρεσίαο,
χρῦσεον σκῆπτρον ἔχων,...

La principal característica del μάντις radica en la posesión de un algo especial que le permite conocer τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἔσόμενα πρὸ τ' ἔόντα⁴, una facultad interior, desligada de cualquier arte o procedimiento empleado⁵, conocida como μαντοσύνη y que posee por gracia de la divinidad⁶.

En Esquilo⁷ la μάντις Casandra lleva también un cetro y, en torno al cuello, unas ínfulas mánticas:

τί δῆτ' ἑμαυτῆς καταγέλωτ' ἔχω τάδε
καὶ σκῆπτρα καὶ μαντεῖα περὶ δέρη στέφῃ;

En cierto modo, pues, μαντοσύνη y cetro están relacionados, relación que encuentra un paralelo cercano en el uso del curvado *lituus* latino como insignia e instrumento augural, elemento heredado de los etruscos⁸ que Plinio considera sinónimo de *scipio*⁹, nombre, por lo demás, cuya raíz tiene que ver con la del σκῆπτρον griego¹⁰.

Si la relación es cierta, ¿cuál es el valor del cetro del μάντις? o lo que es decir ¿qué relación hay entre cetro y μαντοσύνη? La explicación de que se trata de un instrumento comunicador de μαντοσύνη, dentro del esquema apuntado por L. Gil¹¹, tiene la coherencia deseable. El cetro, pues, sería el *medium* transmisor de

² Para una buena descripción del μάντις homérico, cf. L. Gil, *Introducción a Homero*, en colaboración, Madrid, 1963 (citado *Introducción*), pp. 419 s.

³ *Od.* 11.90 s.

⁴ *Il.* 1.70.

⁵ La μαντοσύνη se opone a los otros tipos de adivinación en *Il.* 1.62; 24.221; *Od.* 1.202.

⁶ Cf. *Il.* 1.70 ss.

⁷ *Ag.* 1264 s.

⁸ K. O. Müller-W. Deeke, *Die Etrusker*, Stuttgart, 1877, II, pp. 124 s.

⁹ *Nat. Hist.* 28.4.1.

¹⁰ Cf. Ernout-Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*, s. u. y E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II* (citado *Vocabulaire*), Paris, 1970, p. 30.

¹¹ *Inspiración*, pp. 154 s.

la inspiración profética que posee al μάντις. Sin embargo, de las palabras de Casandra¹² parece desprenderse un valor complementario:

Ἰτ' ἐς φθόρον' πεσόντα γ' ὦδ' ἀμειβομαι,
ἄλλην τιν' ἄτης ἀντ' ἐμοῦ πλουτίζετε.

«Marchaos (cetro e ínfulas) en mala hora. Así os pago, arrojándoos al suelo. Colmad de *ate* a otro en vez de a mí».

Podría pensarse que Casandra se refiere a la inoperancia mántica de dichos instrumentos, que no le han permitido conocer su triste destino para tratar de soslayarlo, pero puede proponerse otra explicación, más plausible, de las palabras de la profetisa. Piénsese que del propio carácter *poseedor* del cetro como vehículo de inspiración divina se desprende que, al tiempo, confiera la inviolabilidad de lo *sacro* (cf. §§ 3, 4, 6, 7, 8): el μάντις, como individuo preso de ἐνθουσιασμός profético, es sencillamente *tabú*.

En el pasaje del *Agamenón* el cetro de Casandra carece de fuerza mántica que colme (πλουτίζειν) a su posesora, y carece por lo tanto de la salvaguarda de su condición sacra. Sin el carácter protector de la fuerza del cetro, éste colma, todo lo más, de ἄτη, término que recoge precisamente las consecuencias de la falta de su papel apotropaico. Un cetro y unas ínfulas inertes, sin fuerza, son ridículas (καταγέλωτα en v. 1264), puesto que no obran las virtualidades que se esperan de su empleo.

El origen de este cetro mántico está íntimamente relacionado con el origen del μάντις mismo. Se ha sugerido que el origen del *lituus* latino hay que buscarlo en el cetro real¹³. En la *Eneida* el rey *Picus* utiliza ambos:

*Hic scepra accipere et primus attollere fascis
regibus omen erat*¹⁴.
*Ipsa Quirinali lituo paruaque sedebat
succinctus trabea laeuaque ancile gerebat
Picus*¹⁵.

¹² Esq. Ag. 1267 s.

¹³ Cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des ant. grecques et romaines, s. u. lituus*.

¹⁴ 7.173 s.

¹⁵ 7.187 ss.

Es posible también que haya una conexión primitiva entre el poder mántico y el poder real, de la que podemos encontrar algún vestigio en Grecia. Sabemos que en Esparta, en plena época histórica, el conocimiento de los oráculos estaba limitado a la familia de los *Píticos*, clan de evidente ascendencia délfica, y a los reyes¹⁶. Por Pausanias¹⁷ vemos que en Tebas la interpretación de los oráculos estaba limitada exclusivamente a la casa real (ἐπίστασθα δὲ πλὴν τοὺς βασιλέας οὐδένα ἄλλον τὸ μάντευμα). Se ha indicado, en fin, que la legendaria accesión de Edipo al trono de Tebas fue debida a su especial poder mántico¹⁸.

Rastros de primitivos reyes-μάντις encontramos incluso en los poemas homéricos, cf. *Il.* 2.831 s., 858; 11.329.

Indicios hay, pues, que apoyan la hipótesis de un común origen para el cetro del μάντις y del monarca, en un estadio primitivo en que la μαντοσύνη era poseída por el rey o, tal vez, en un momento en que las fronteras de ambos personajes no estaban aún bien definidas.

§ 3. Una gran variedad de funciones competen a la figura del heraldo (κῆρυξ), cuya característica común es su papel eminentemente público, al margen de otros servicios de régimen interior, por decirlo así, desempeñados por su condición de «ayudante» del señor. Sus cometidos públicos nacen de su calidad de enlace del soberano, cuya autoridad representan.

En los poemas homéricos el heraldo porta el cetro distintivo de su cargo en las embajadas¹⁹ y lo entrega a los eventuales oradores en la asamblea (ver § 4) o a los jueces en la βουλή (ver § 5).

De su uso en las embajadas puede pensarse que el cetro es, simplemente, la credencial que lo identifica como embajador de tal o cual rey. Por otro lado, L. Gil señaló que el cetro del heraldo en manos de los oradores transfiere a éstos el don de la palabra por contagio, basándose en el primitivo fetichismo del cetro como original ramo inspirador²⁰. Este mismo valor podría encontrarse

¹⁶ Hdt. 6.57.

¹⁷ 9.26.3.

¹⁸ W. R. Halliday, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*. Chicago, 1913, p. 73.

¹⁹ *Il.* 1.344 s.; 2.182 s.; 7.274; cf. 2.207.

²⁰ L. Gil, *Inspiración*, p. 154.

en el papel que dicho instrumento desempeña en las embajadas en manos del heraldo como inspirador para una feliz expresión del mensaje²¹. Sin embargo, el primitivo valor debe ser más amplio y otros efectos complementarios pueden rastreadse en el uso del cetro por el heraldo.

En Grecia clásica el heraldo lleva también un cetro distintivo de su función, el κηρυκεῖον²². El κηρυκεῖον era el signo distintivo de su inviolabilidad, cuya transgresión convocaba la ira de los dioses por tratarse de un verdadero sacrilegio para la mentalidad griega. L.-M. Wéry, estudiando este carácter inviolable del heraldo, apunta también que en época homérica el heraldo era sagrado y por ello inviolable: una inviolabilidad que le pertenecía de modo duradero y que se comunicaba a los que escoltaba²³.

Este carácter sacro aducido por L.-M. Wéry encuentra su apoyo en el culto rendido a Taltibio, el heraldo de Agamenón, a quien le estaba dedicado un santuario en Esparta²⁴, y ofrece una explicación más satisfactoria de los epítetos homéricos aplicados a los heraldos, θεῖοι²⁵ y διφιλοὶ²⁶.

En su calidad de θεῖος el heraldo portador de cetro es, pues, inviolable. De nuevo volvemos a encontrarnos la posesión de un cetro relacionada con la condición de inviolabilidad que veíamos en el μάντις.

Serios problemas plantea el origen del cetro del heraldo, ¿se trata del cetro del soberano del que es depositario o de un cetro específico suyo? Si bien las características del κηρυκεῖον clásico favorecen

²¹ J. Duchemin, «Mission sociale et pouvoirs magiques du poète comparés à ceux du roi dans le lyrisme de Pindare», *The Sacral Kingship*, SHR IV, Leiden, 1959, p. 381, escribe: «C'est pourquoi le héraut, selon un cérémonial plein de sens, le lui apporte (le sceptre) au moment où, sous l'empire —dirait Hésiode— de la Muse, il va a prononcer les paroles de sagesse que les dieux lui inspirent». Por el contrario, E. Benveniste, *Vocabulaire* II, p. 32, ve en el cetro del heraldo un signo místico de legitimación: «Dès lors, il qualifie le personnage qui porte la parole, personnage sacré, dont la mission est de transmettre le message d'autorité».

²² Cf. R. Boetzkas, *Das Kerykeion*, Diss. München, 1913.

²³ L.-M. Wéry, «Le meurtre des hérauts de Darius en 491 et l'inviolabilité du héraut», *AC* 35, 1966, pp. 480 s. y n. 47.

²⁴ Hdt. 7.133-134; Paus. 3.12.7; 7.24.1. Para el culto rendido a Taltibio en Esparta, cf. W. Geisau, *RE* IV A¹, 1932, 2090.

²⁵ *Il.* 4.192; cf. 10.135.

²⁶ *Il.* 8.517.

interpretarlo como un cetro independiente que, en su aspecto material, se diferenciaba del real por el elemento en forma de 8 que lo coronaba, bien podría pensarse en principio en una entrega momentánea del cetro real cuyos vestigios pueden apreciarse en ²⁷

δέξατό οἱ σκῆπτρον πατρώιον, ἄφθιτον αἰεὶ
σὺν τῷ ἔβη κατά νῆας Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,

donde Ulises utiliza el cetro de Agamenón como credencial de representación para imponer de nuevo el orden a la tropa, utilizándolo a veces de un modo más práctico como instrumento contundente ²⁸. Sería un uso de un estadio previo a la institucionalización del heraldo. Sin embargo, la mezcla institucional de los poemas homéricos no permite una evidencia absoluta.

§ 4. Un cometido del heraldo era colocar el cetro en manos del orador que iba a hacer uso de la palabra en la βουλή, procediendo acto seguido a imponer silencio ²⁹. El sentido de esta entrega se ha perdido ya para Homero y su explicación debe remontarse a estadios más antiguos en los que el cetro era sentido como contenedor de virtualidades específicas. Se ha señalado con acierto que, a través del cetro, el orador entraba en contacto divino, convirtiéndose en un eventual εὐθεός, gozando durante los momentos de la posesión del cetro del don de la inspiración ³⁰. Pero debemos señalar la presencia del otro fenómeno ligado a la posesión efímera del cetro y que es la adquisición momentánea de un carácter *sacro* que hace al orador inviolable.

Esta inviolabilidad permite al orador de turno disponer de la más amplia libertad de expresión, llegando a atacar al propio soberano como lo hace duramente Aquiles en *Il.* 1.59 ss. Este enfrentamiento verbal al soberano en la asamblea es sentido como un derecho fijado, al decir de Diomedes ³¹

²⁷ *Il.* 2.186 s.

²⁸ Cf. *Il.* 2.265 s.

²⁹ *Il.* 23.567 ss.: ἐν δ' ἄρα κῆρυξ | χειρὶ σκῆπτρον ἔθηκε, σιωπῆσαι τε κέλευσεν | Ἀργείους, cf. *Od.* 2.37.

³⁰ L. Gil, *Inspiración*, p. 154.

³¹ *Il.* 9.32 s.

Ἄτρεΐδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι
ἢ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῆ·

Las palabras del orador han de ser respetadas por todos, incluso mal de su grado, aunque se aluda ofensivamente al rey³².

Inspiración e inviolabilidad son, pues, los dos principales efectos de la eficacia del cetro sobre su eventual poseedor en la asamblea de los Aqueos.

§ 5. En la escena judicial del escudo de Aquiles³³, se nos presenta a los γέροντες que desempeñan su papel de jueces, σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων | τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσσον, ἀμοιβηδῆς δὲ δίκασον (505 s.). En el momento de emitir su fallo tienen en sus manos el cetro de los heraldos. Esta función «judicial» del cetro aparece atestiguada en otras ocasiones: así, en la interpelación de Aquiles a Agamenón, cuando al jurar dice, refiriéndose al cetro³⁴,

νῦν αὖτε υἱὲς Ἀχαιῶν
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύαται.

Está claro que es costumbre que lleven el cetro en las manos aquellos de los Aqueos que tienen la calidad de jueces (δικασπόλοι), destinados a mantener las θέμιστες en nombre de Zeus. En estos contextos se ha aducido que el cetro tiene una utilidad práctica concreta, a modo de arma, para defender la integridad de las θέμιστες, i. e., la santidad del ἱερὸς κύκλος, impidiendo con él la entrada a quien no tiene derecho a ella³⁵, viendo en εἰρύαται un sentido del tipo ἄστυ δὲ πύργοι ὑψηλαί τε πόλαι σανίδες τ'... ἐρύσσονται³⁶: «custodiar o proteger algo material». Sin embargo,

³² Cf. las palabras de Néstor en *Il.* 9.61 s.: οὐδέ κέ τις μοι | μῦθον ἀτιμήσει', οὐδέ κρείων Ἀγαμέμνων.

³³ *Il.* 18.497-508.

³⁴ *Il.* 1.237 s.

³⁵ M. S. Ruipérez, «Historia de θέμις en Homero», *Emerita* 28, 1960, p. 118. El cetro sería un instrumento material de defensa en manos del γέρον que tomaba la palabra para asegurarse la libertad de expresión frente al rey, a otros γέροντες y al λαός: un valor «apotropaico» concreto. Sin embargo, en el pasaje estudiado, son los heraldos los que contienen a la multitud: κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον (v. 503).

³⁶ *Il.* 18.276 s.

el valor de εἰρύσθαι está más cerca de locuciones como ξπος εἰρύσθασθαι³⁷, o del tipo οὐ οὐ γε εἰρύσσο Κρονίωνος³⁸, con un paralelo en las formas latinas *seruare* y *ob-seruare*³⁹.

Si éste es el primitivo significado de εἰρύσθαι en este contexto, el cetro funciona dentro del esquema general que hemos visto (§§ 2, 3, 4), es decir, como medio inspirador. El cetro transmite la clarividencia que permite columbrar la θέμις y mantenerla recta⁴⁰. Bien que las θέμιστες hayan designado en origen los asientos de los jueces⁴¹, en el pasaje citado deben ya designar el conjunto de prescripciones no escritas, código de justicia inspirada por los dioses⁴², cuya sentencia oportuna la especial lucidez que transmite el cetro permite escoger⁴³.

Cetro y θέμιστες proceden de la divinidad⁴⁴ y ambos constituyen los elementos integrantes de la administración de la justicia, esto es, el código no escrito y el medio que permite alcanzarlo, que permite, en suma, ser ἴστωρ⁴⁵.

El origen de este cetro judicial aparece oscurecido por la superposición de culturas en los poemas homéricos. La escena del escudo de Aquiles representa un estadio avanzado en la administración de la justicia, según fórmulas de mayor participación⁴⁶, pero podemos

³⁷ *Il.* 16.524. Cf. F. Bader, «La racine *swer- 'veiller sur' en grec», *BSL* 66, 1971 [1972], pp. 139-211.

³⁸ *Il.* 21.230; 1.216; cf. *Il.* 16.542 Λυκίην εἶρυτο δίκησί τε καὶ σθένει φ̄.

³⁹ P. Wathélet, *Studia Mycenaea Brno*, pp. 105-111, relaciona la raíz *seru / *sriū con el lat. *seruāre*. Para el significado de las formas latinas *seruāre* y *ob-seruāre*, cf. Ernout-Meillet, *op. cit.*, s. u., con empleos augurales (cf. 2.º).

⁴⁰ Sin torcerla, cf. *Il.* 16.387 s.: οἱ βίη εἶν ἀγορή σκολιάς κρῖνωσι θέμιστας | ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ἔπειν οὐκ ἀλέγοντες.

⁴¹ M. S. Ruipérez, *op. cit.*, p. 121.

⁴² Cf. E. Benveniste, *Vocabulaire II*, p. 103.

⁴³ Cf. *Il.* 6.143 ἀνὴρ δὲ κέν οὐ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο, donde vemos cómo el conocimiento del hombre no puede trascender más allá de la esfera humana con sus propios medios.

⁴⁴ *Il.* 2.206; 9.99, 156, 299. Esta unión del cetro y las *themistes* lleva a formar un θεμιστεῖον σκᾶπτον. *Pi. O.* 1.12.

⁴⁵ H. Pflüger, «Die Gericht auf dem Schilde des Achilleus», *Hermes* 77, 1942, pp. 140 ss., ha puesto de manifiesto que el ἴστωρ es aquel de los jueces que conoce mejor el conjunto de *themistes* y acierta a dar con la sentencia apropiada al caso.

⁴⁶ Por el contrario, M. P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, 1933, pp. 223 s., considera un rasgo primitivo el que se trate de una asamblea para administrar justicia.

rastrear los vestigios de fases anteriores en las que administración de la justicia competía únicamente al rey. La imagen de Minos, cetro en mano, impartiendo θέμιστες sobre los difuntos⁴⁷ sugiere la existencia de primitivos reyes-jueces, cuya formulación encontramos en el pasaje

λαῶν ἔσει ἄναξ, καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν
σκῆπτρόν τ' ἤδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλευῆσθα⁴⁸.

Podemos, pues, pensar que, al menos en origen, el cetro judicial de los γέροντες es el continuador del cetro real de este primitivo rey-juez. Cuando la administración de la justicia se institucionalizó y obró la analogía del empleo del cetro del heraldo en las asambleas deliberativas, este cetro judicial fue asignado al heraldo mismo.

§ 6. El sacerdote homérico es, en la mayoría de los casos, el custodio del santuario de la divinidad⁴⁹, de ahí la preponderancia en los poemas homéricos de las menciones de sacerdotes del lado troyano⁵⁰.

El sacerdote, sacrificador, purificador y suplicador de su comunidad⁵¹, destaca del resto de los mortales por la posesión de ciertas cualidades operantes tremendamente efectivas⁵²: su especial vinculación con la divinidad de la que es intermediario le confiere un carácter sacro que le hace ser honrado como a los propios dioses⁵³, hasta el punto de que un ultraje al sacerdote se siente como un ultraje a la divinidad que representa⁵⁴. Es, pues, inviolable y en la *Odisea* encontramos algunos restos de su primitivo carácter *tabú*⁵⁵.

⁴⁷ *Od.* 11.90 s.: "Ἐνθ' ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαῶν υἱόν, | χροῖσον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσιον.

⁴⁸ *Il.* 9.97 s.; cf. 2.204 ss.

⁴⁹ Así, Crises del santuario de Apolo en Crisa (*Il.* 1.37 ss.), Dares del de Hefesto (*Il.* 5.9), Dolopión del dios del Escamandro (*Il.* 5.77 ss.), etc.

⁵⁰ Cf. L. Gil, *Introducción*, pp. 415 ss.

⁵¹ Cf. L. Gil, *Introducción*, pp. 416 s.; puede verse a este respecto J. García López, *Sacerdocio y sacrificio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970.

⁵² Posee el conocimiento del código de ἀραί que le permite el contacto y la atracción de las fuerzas sobrenaturales.

⁵³ Cf. *Il.* 7.78; 16.604, refiriéndose a Dolopión y Onétor.

⁵⁴ Como en el caso de Crises, cf. *Il.* 1.37 ss.

⁵⁵ Ulises, al arrasar la ciudad de Ismaro, respeta al sacerdote Marón y a su familia, cf. *Od.* 9.197 ss.

Es bien conocido el retrato de Crises, sacerdote de Apolo, a su llegada al campamento aqueo⁵⁶

στέμματα' ἔχων ἐν χερσὶν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
χρυσέφ' ἀνά σκήπτρῳ, καὶ λίσσετο πάντας Ἀχαιούς.

Podemos apreciar que el σκήπτρον y los στέμματα⁵⁷ son los distintivos de su dignidad sacerdotal, de su carácter inviolable, distintivos que Agamenón amenaza con ignorar, cf. μή νύ τοι οὐ χάρισμα σκήπτρον καὶ στέμμα θεοῖο⁵⁸.

Aparte del sacerdote-guardián del santuario de determinada deidad, ligado al lugar donde se levanta éste, las funciones sacerdotales en el seno de las comunidades, esto es, el sacrificio y la súplica, son desempeñadas por el cabeza de la comunidad: así, es Agamenón quien oficia los sacrificios entre los aqueos⁵⁹, Néstor entre los pilios⁶⁰ y Alcínoo entre los feacios⁶¹.

El monarca homérico, al menos en sus estadios primitivos, es el jefe religioso de sus gentes, quien establece el diálogo entre la divinidad y su pueblo. Su carácter sacerdotal hace que también ellos sean honrados como dioses⁶².

§ 7. Mencionemos también la figura del suplicante (ἰκέτης), caracterizada por encontrarse en una situación angustiosa y por adoptar actitudes características, como abrazar las rodillas, o tocar la barbilla, etc.⁶³. Recordemos la actitud suplicante de Ulises ante Areté, la mujer de Alcínoo⁶⁴. L. Gil supone que desde el momento de adoptar la actitud de súplica el ἰκέτης adquiere cierto carácter sagrado e inviolable⁶⁵. Lejos de combatir esta afirmación, vamos a aplicarla

⁵⁶ *Il.* 1.14 s.

⁵⁷ Estos στέμματα sacerdotales pueden ser guirnaldas vegetales o ínfulas de lana, ambos con poder religioso y profiláctico, cf. Daremberg-Saglio, *op. cit.*, s. *uu.* *vitta*, *stemma*.

⁵⁸ *Il.* 1.27.

⁵⁹ *Il.* 1.309 ss.; 2.402; 3.271; 7.314.

⁶⁰ *Od.* 3.411 ss.

⁶¹ *Od.* 13.181.

⁶² *Od.* 7.11: Φαίηκεσσιν ἄνασσε, θεοῦ δ' ὧς δῆμος ἄκουεν; cf. *Il.* 9.155 s.

⁶³ L. Gil, *Introducción*, p. 382.

⁶⁴ *Od.* 7.146 ss.

⁶⁵ *Introducción*, p. 383.

a las posteriores manifestaciones de suplicantes, donde la actitud característica pervive, aunque normalmente encontramos que la caracterización del suplicante es un bastón o un ramo acompañado de unas ínfulas de lana ⁶⁶.

Es curioso que Crises, en el pasaje antes citado, aparece con un σκήπτρον y unas στέμματα en actitud de suplicante ⁶⁷, aunque ambos elementos sean también distintivos de su sacerdocio (ver § 6).

En Esquilo encontramos varias veces la mención de este ramo y estas ínfulas suplicadoras ⁶⁸, donde el κλάδος y el σκήπτρον no son sino dos realizaciones de un elemento común ⁶⁹.

Ambos elementos, κλάδος / σκήπτρον y στέμματα, proporcionan al poseedor la inmunidad de lo sagrado, lo consagran en cierto modo, lo hacen inviolable ⁷⁰.

§ 8. El ambiente bélico de la *Iltada* hace poco propicia la aparición del ἀοιδός, que, por el contrario, tiene en la *Odisea* un puesto destacado como elemento integrante de la corte homérica: e. g. Demódoco entre los feacios y Femio en Itaca.

El aedo es considerado θεῖος, al igual que el rey, el sacerdote y el μάντις ⁷¹, lo que parece indicar el carácter sacro del aedo como poseedor de una ἀοιδή que no es producto de una determinada τέχνη, sino un don gracioso de la divinidad ⁷². Por ello el aedo destaca del común de las gentes y goza de especial estimación y respeto, es αἰδοῖος ⁷³.

La especial asistencia divina permite al aedo participar del conocimiento de las Musas, elevándose sobre la tradición y el inseguro

⁶⁶ Sobre el carácter sagrado de la lana, cf. J. Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Giessen, 1911.

⁶⁷ Cf. *Il.* 1.15: χρυσέφ' ἀνά σκήπτρῳ, καὶ λίσσετο πάντας Ἀχαιοῖς.

⁶⁸ *Supl.* 21 s.: οὖν τοῖσδ' ἱκετῶν ἐγχειριδίσις | εἰριστέπτοιαι κλάδοισιν; y *Eum.* 43 s.: ἔχοντ' ἑλαίας θ' ὄψιγέννητον κλάδον, | λήνει μεγίστῳ σωφρόνως ἔστεμμένον.

⁶⁹ El κλάδος designa simplemente la rama de árbol, sin ninguna connotación específica.

⁷⁰ Sobre la inviolabilidad de las ἱκετεῖαι, cf. J. Servais, «Les Suppliants», *BCH* 84, 1960, pp. 112-147. En los poemas homéricos el ἱκέτης está bajo la protección directa de Zeus ἱκετήσιος, cf. *Od.* 13.213.

⁷¹ *Od.* 4.17; 8.44; 11.252; 13.27.

⁷² Del mismo modo pueden arrebatárselo, como en el caso del aedo tracio Támiris, cf. *Il.* 2.594 ss.

⁷³ *Od.* 8.479 s.

conocimiento humano y, al tiempo, se siente enriquecido con una capacidad sobrehumana para expresarlo⁷⁴. Este conocimiento trascendente que posee el aedo se basa en una comunicación con la divinidad, que se se refleja en una *consagración* poética del tipo de la experimentada por Hesíodo⁷⁵

καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
 δρέψασθαι θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδήν
 θεῖην, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσοόμενα προ τ' ἐόντα.

L. Gil ha puesto de relieve que el contenido de la *χοιδή* son «lo que habrá de ser y lo que antes fue», un conocimiento desvinculado de las coordenadas espacio-temporales, en todo similar al del *μάντις*⁷⁶. De Calcante se dice⁷⁷ ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσοόμενα πρό τ' ἐόντα. La identidad de rango se refleja en la utilización del mismo distintivo, el uso de un cetro de laurel⁷⁸.

El aedo *inspirado*, como depositario de una especial fuerza divina, está consagrado y como tal debe ser *tabú*. Este carácter inviolable explicaría la actitud de Orestes al no atreverse a dar muerte al aedo custodio de Clitemestra, contentándose con dejarlo abandonado en una isla⁷⁹, y el que Femio, al pedir clemencia a Ulises, mencione ante todo su calidad de aedo⁸⁰.

Inspiración e inviolabilidad nuevamente aparecen vinculados a la presencia de un cetro.

§ 9. En el campo aqueo Podalirio y Macaón, ambos médicos e hijos del rey de Trica e Itome, Asclepio, médico también, conducen las huestes de estas dos ciudades⁸¹. No tenemos noticias directas de que los médicos fuesen portadores de cetro en los poemas homéricos. Indirectamente, como caudillos de las huestes de Trica e

⁷⁴ Cf. *Il.* 2.484 s.

⁷⁵ *Hes. Th.* 30 ss.; cf. L. Gil, *Inspiración*, pp. 22 ss.

⁷⁶ *Inspiración*, pp. 23 s.

⁷⁷ *Il.* 1.70.

⁷⁸ Cosa parecida ocurre con el *uates* latino, vidente y poeta al tiempo. Para los paralelos de estos personajes en la antigüedad, cf. A. Sperduti, «The Divine Nature of Poetry in Antiquity», *TAPA* 81, 1950, pp. 209-240.

⁷⁹ *Od.* 3.270 ss.

⁸⁰ *Od.* 22.345 ss.

⁸¹ *Il.* 2.729 ss.; 4.202-20.

Itome, debían llevarlos en su calidad de reyes⁸². Los datos que de tiempos posteriores tenemos no arrojan mucha luz sobre el particular⁸³. Señalemos, sin embargo, que Asclepio aparece representado generalmente con un largo cetro en las manos⁸⁴.

Es significativa la distinción apreciada en los poemas homéricos entre ἰητήρ y ἰητρος⁸⁵. Se ha visto que ἰητήρ designa al individuo que posee como cualidad propia la capacidad sanadora, mientras que ἰητρος es el *practicante del arte médica*, que utiliza una τέχνη aprendida. Podalirio y Macaón pertenecen al primer grupo⁸⁶: ambos están dotados de unos poderes sanadores especiales. A Podalirio, por ejemplo, Posidón le ha concedido la capacidad de diagnosticar infaliblemente los males misteriosos y curar lo incurable⁸⁷.

Esta capacidad sanadora tiene mucho de trascendente, de mán-tica. Cumple, pues, mencionar aquí a los ἰατρομάντιες, individuos que reúnen en sí la cualidad del vidente y del médico, especializados en enfermedades misteriosas, plagas, etc.⁸⁸.

⁸² A Macaón se le aplica el epíteto real ποιμῆνι λαῶν en *Il.* 4.200; 11.506, 598, 651.

⁸³ Tenemos el testimonio de un ὁ ἥρωσ ὁ ἰατρος conocido por ὁ καλαμίτης ἥρωσ (Dem. 18.129; 19.249) y que, al parecer, se trata del cirujano Aristómaco. La interpretación de καλαμίτης ofrece serias dificultades (cf. G. Redárd, *Les noms grecs en -ΤΗΣ, -ΙΤΗΣ*, París, 1949, p. 193), pero no debemos entender un *Héroe del bastón de caña* (cf. κάλαμον). Un escolio a Arist. *Acarn.* 1034 glosa καλαμίσκον τὸν χαλκοῦν ἢ ἀργυροῦν, οἷους ἔχουσιν οἱ ἰατροί, donde καλαμίσκον, diminutivo de κάλαμον (cf. Chantraine, *Dict. étym. de la langue grecque*, s. u.; Frisk, *GEW*, s. u.), debe entenderse como cierta especie de sonda o, tal vez, un colirio; cf. Antyll. *apud* Orib. 44.23.39; Gal. 2.873; Pabl. Egin. 6.88. Καλαμίτης debe referirse a este tipo de instrumental médico.

⁸⁴ Para Edelstein, *Asclepios II*, Baltimore, 1945, p. 229, se trata del largo bordón del caminante; sin embargo, Thrämer, *RE II*, 1681.30, aduce un significado religioso para este cetro, relacionándolo con festivales religiosos del tipo de la βάβδον ἀνάληψις, cf. Hip. *Ep.* II, Litré IX, 1861, pp. 324 ss. J. Schouten, *The Rod and Serpent of Asclepios*, Amsterdam, 1967, p. 41, ve en él la rama de un árbol que simboliza la fuerza vegetal pujante de la naturaleza, depósito de virtualidades mágicas.

⁸⁵ Nadia van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, París, 1961, pp. 9 s.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 10.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 44; cf. *Iliou Persis*, fr. 5.5 s.:

τῷ δ' ἄρ' ἀκριβέα πάντα ἐνὶ στήθεσιν ἔσθηκε
ἄσκοπα τε γνῶναι καὶ ἀναλθέα ἰήσασθαι.

⁸⁸ L. Gil, *Therapeia, La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969 (citado *Therapeia*), p. 76.

En los poemas se menciona al μάντις Melampo⁸⁹, cuya actividad sanadora es bien conocida. Mántica y medicina aparecen unidas también en Poliido⁹⁰, y recordemos los oráculos de Trofonio y Anfiarao⁹¹, capaces ambos de responder a consultas de tipo médico.

Tal vez no sea erróneo encuadrar a Podalirio y Macaón en esta categoría de ἱητήρ-ιατρόμαντις, individuos dotados de un poder especial trascendente, que los convierte en sendos θεῖοι ἄνδρες⁹². De hecho conocemos un culto a Macaón en Gerenia y otro a Podalirio en Apulia⁹³.

La pregunta es si estos personajes llevaban como distintivo un cetro. Es de suponer que el ιατρόμαντις por participar del conocimiento del μάντις lo llevase. La duda recae sobre el ἱητήρ.

Un pasaje de la *Iliada* puede traer la solución al problema⁹⁴

ἔλκος δ' ἱητήρ ἐπιμάσσεται ἢ δ' ἐπιθήσει φάρμαχ'

si lo comparamos con μάστιγι θεῶς ἐπεμαίετ' ἄρ' ἵππους⁹⁵ y con ῥάβδω ἐπεμάσσοι' Ἀθήνη⁹⁶. Ἐπιμάσσεται implica la idea de un contacto violento, de un golpe con un instrumento indeterminado (ver § 15).

§ 10. El personaje homérico portador de cetro más caracterizado es el rey, a quien únicamente se aplica el epíteto σκηπτούχος⁹⁷.

⁸⁹ *Od.* 11.291.

⁹⁰ L. Gil, *Therapeia*, p. 96.

⁹¹ Cf. Panayotis Karidas, *Das Amphiareion von Oropos...* Diss. Nürnberg, 1968.

⁹² Cf. L. Bieler, *Theios anēr. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*², Darmstadt, 1961, p. 141. Esquilo, *Supl.* 363, encuadra a Apolo y Asclepio dentro de los *iatrománteis*: es de señalar que ambos están sujetos a un tabú de pelo (cf. J. Frazer, *La rama dorada*, México, 1965, pp. 276 ss.), pues son apellidados *intonsoi* (ἀκερωκέμης a Apolo en *Pi. Pae.* 9.45; *Il.* 20.39; *Hym. Apol. passim*; ἀκειρεκέμης a Apolo *Pi. P.* 3.4; *I.* 1.7 y a Asclepio *IG* 3.171), lo que parece indicar su carácter sacro. En el *Hym. Ascl.* se ven más señalados sus rasgos de curandero mágico: ἱητήρα νόσων, κακῶν θελκτῆρ' ὀδυνάων. Cf. J. Puhvel, «Greek 'ANAΞ», *KZ* 73, 1956, p. 216.

⁹³ L. Gil, *Therapeia*, p. 90.

⁹⁴ 4.190.

⁹⁵ *Il.* 5.748.

⁹⁶ *Od.* 13.492; 17.172.

⁹⁷ *Il.* 1.279; 2.86; 14.93; *Od.* 6.64; 6.47; 2.231; 5.9, únicamente en *Hym. Orph.* 55.11 θεῶν σκηπτούχων.

Es notable la pintura que de un rey se hace en el escudo de Aquiles ⁹⁸

βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῆ
σκήπτρον ἔχων ἐστήκει ἐπ' ὄγμον γηθόσουρος κῆρ,

donde aparece con el cetro en medio de sus gentes, supervisando las faenas de la recolección. Agamenón, Néstor, Héctor, etc. ⁹⁹ lo llevan en sus manos.

Se trata, pues, del cetro real, que se transmite con la realeza de padres a hijos, de donde nace su apelativo de πατρώιον ¹⁰⁰, y que salva el espacio de las generaciones, siendo considerado imperecedero ¹⁰¹, cuyo origen puede remontar hasta el propio Zeus, como en el caso de la παράδοσις del cetro de Agamenón ¹⁰²:

...ἀνά δὲ κρείων Ἀγαμέμνων
ἔσθῃ σκήπτρον ἔχων, τὸ μὲν Ἥφαιστος κάμει τεύχων.
Ἥφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι,
αὐτὰρ ἄρα Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ Ἀργεῖφόντῃ
Ἑρμείας δ' ἀναξ δῶκεν Πέλοπι πληξίππῳ,
αὐτὰρ ὁ αὖτε Πέλοψ δῶκε Ἀτρεί, ποιμένι λαῶν
Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστῃ,
αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ' Ἀγαμέμνονι λείπει φορῆναι,
πολλῆσιν νήσοισι καὶ Ἀργεῖ παντὶ ἀνάσσειν.

¿Qué carácter tiene este cetro real? Vemos que Tiestes se lo entregó a Agamenón para que pudiese *reinar* sobre todo el territorio de Argos y sobre muchas islas. Es, pues, la simbolización de su autoridad real ¹⁰³. Sin embargo, la autoridad del rey no es una autoridad de tipo militar: el monarca indoeuropeo primitivo tiene un papel mucho más destacado en el terreno religioso y jurídico que en el militar ¹⁰⁴. Pero la pervivencia en los poemas homéricos

⁹⁸ *Il.* 15.556 s.

⁹⁹ *Il.* 2.100 s.; *Od.* 3.411 s.; *Il.* 10.328, etc.

¹⁰⁰ *Il.* 2.46, 186.

¹⁰¹ *Il.* 2.46, 186: ἀφθιτον αἰεί.

¹⁰² *Il.* 2.100-108.

¹⁰³ Cf. la expresión del sometimiento de Belerofonte a la autoridad real de Preto en *Il.* 6.159: Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ ἐδάμασσε, cf. *Il.* 9.155 s.

¹⁰⁴ Benveniste, *Vocabulaire* II, pp. 26 ss.

de elementos institucionales de raigambre minoica y micénica, junto con los nuevos esquemas políticos de estadios posteriores al segundo milenio, nubla la visión de la naturaleza de la realeza homérica.

Vemos que Agamenón es βασιλεύτατος: por ello detenta el mando de la expedición¹⁰⁵. El empleo del superlativo recuerda el de la forma comparativa βασιλεύτερος aplicado a Alcínoo para señalar su preeminencia entre los doce βασιλῆς feacios¹⁰⁶, de tipo religioso y jurídico. En otros lugares¹⁰⁷ se indica que la preeminencia del Atrida es puramente militar y se debe al hecho de mandar un contingente mayor de tropas.

Es preciso poner de relieve que el cetro sólo en una ocasión parece tener una función de tipo militar. Ante la desbandada de los aqueos hacia las naves para emprender el regreso tras las desalentadoras palabras de la prueba de Agamenón en el canto 2 de la *Iliada*, Ulises usa el cetro de aquél para imponer de nuevo el orden y la autoridad real, haciendo regresar a la tropa al área donde se estaba celebrando la ἀγορή. "Ὡς ὃ γε κοιρανέων δίεπε στρατόν¹⁰⁸, donde κοιρανέων, formado sobre κοίρανος, expresa esta función de caudillaje militar, distinta en principio de la del rey¹⁰⁹.

El cetro homérico, a diferencia del romano, nunca expresa una poder militar¹¹⁰. El cometido del rey no es bélico, aunque sea el caudillo natural de sus gentes en caso de guerra¹¹¹.

§ 11. Para comprender el primitivo valor del cetro real es necesario antes recapitular lo visto. Hemos de distinguir, en primer lugar, entre los portadores de cetro, aquellos que lo llevan por derecho propio, como distintivo de la dignidad que poseen, de quienes sólo eventualmente hacen uso de él. El rey, el sacerdote y el

¹⁰⁵ *Il.* 9.69; cf. *Il.* 2.82, donde se le califica como *el mejor de los aqueos*.

¹⁰⁶ *Od.* 15.533; cf. 8.390 s.

¹⁰⁷ *Il.* 2.577 s.; 3.183.

¹⁰⁸ *Il.* 2.207; cf. 24.247: ᾿Η, καὶ σκηπανίῳ δίεπ' ἀνέρας.

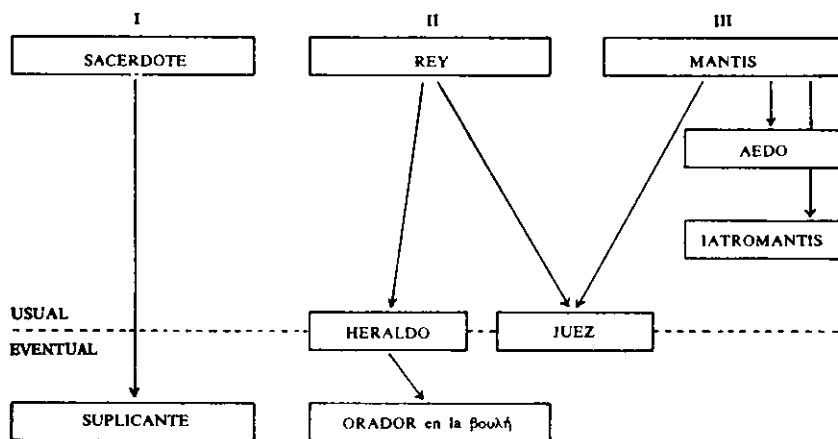
¹⁰⁹ Tal vez la diferenciación del βασιλεύς y el κοίρανος, rey y caudillo, remonte a época micénica, donde ambos personajes reflejarían a nivel local la dualidad de funciones del *wanax* y el *lāwāgetās* micénicos en la cabeza de la organización política, si vemos en los *ko-re-te-re* a los κοίρανοι, cf. M. S. Ruy Pérez, «*Korete et porokorete*. Remarques sur l'organisation militaire mycénienne», *Etudes mycéniennes*, pp. 105-120.

¹¹⁰ G. Michaut, *La royauté dans l'Iliade primitive*, París, 1898, pp. 10 ss.

¹¹¹ T. D. Seymour, *Life in the Homeric Age*, Nueva York, 1965, p. 87.

μάντις (con sus congéneres el aedo y el ιατρόμαντις) lo llevan usualmente; por el contrario, el suplicante y el orador en la asamblea sólo lo poseen en determinadas circunstancias. El heraldo y el juez están a caballo entre los dos grupos anteriores, ya se los considere como depositarios eventuales del cetro real y judicial, ya como portadores de un cetro específico (ver §§ 3, 5).

Podríamos resumir la situación gráficamente de este modo:



La *columna I* agrupa a los individuos en los que el cetro aparece vinculado a la *inviolabilidad*: el sacerdote y el suplicante, ambos, uno usual y eventualmente el otro, gozan de un carácter *tabú* debido a su consagración. En el caso del sacerdote, a la inviolabilidad se une el goce de un conocimiento trascendente que le permite el diálogo con la divinidad (cf. n. 41).

La *columna III* agrupa a quienes la posesión del cetro otorga además la *clarividencia*, conocimiento de tipo trascendente, con la particularidad de que forman un tronco común.

La *columna II* recoge también a los individuos a los que el cetro proporciona *clarividencia e inviolabilidad*, pero cuyo entroncamiento no está muy claro, ya que dos de ellos, el heraldo y el juez, plantean los problemas aludidos arriba. Por otro lado, la calidad del cetro regio está aún por definir.

Puede apreciarse que aparecen vinculados al cetro dos fenómenos, la posesión de un conocimiento trascendente y la inviolabilidad, que no son sino dos aspectos de la misma unidad: el carácter *sacro* del portador del cetro. El individuo que lleva cetro es depositario de un poder numinoso, de un *mana*, que le permite hacer uso de unas virtualidades superiores al plano humano y, al tiempo, es él mismo un *tabú* que conviene respetar. Que ambos fenómenos están ligados estrechamente al cetro y que no se trata de meras coincidencias lo prueban los usos eventuales de éste. Podemos, pues, afirmar que, a través del cetro, la fuerza sacra se posesiona por contagio de su usuario. El cetro homérico es un canal que trasmite a su poseedor la potencia que encierra, poder que viene de la propia divinidad, que es quien, en origen, hace donación del cetro y de las facultades que contiene, esto es, realiza la consagración.

§ 12. Este valor del cetro como *canal divino* viene a ser refrendado por el empleo que de él se hace en el ritual del juramento.

«Dentro del ritual del juramento solemne está también el tocar un objeto que represente o pertenezca al dios por quien se jura: Antíloco jura por Posidón Ἰππιός tocando sus caballos (*Il.* XXIII, 584) y Hera presta al Sueño el juramento de los dioses cogiendo en sus manos tierra y agua del mar»¹¹². Este proceder ritual se continúa en el marco tradicional de la religiosidad griega, buscándose, al prestar juramento, la proximidad de una estatua divina o de un altar, al que se tiende con un ademán o se llega a tocar, cf. εἰχομενος τῷ βωμῷ¹¹³. En general se trata de entrar en contacto con un objeto que sea depositario de una concentración de fuerza sagrada que sanciona el juramento¹¹⁴.

En el canto 10 de la *Iliada*, Dolón pide a Héctor que jure cumplir su promesa cogiendo el cetro. Éste lo empuña y, levantándolo, presta el juramento exigido¹¹⁵:

¹¹² L. Gil, *Introducción*, p. 475.

¹¹³ *IG* II² 1237.

¹¹⁴ J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et des actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, pp. 202 ss.

¹¹⁵ *Il.* 10.321, 328.

Ἄλλ' ἄγε μοι τὸ σκῆπτρον ἀνάσχεο καὶ μοι ὀμοσσοῦν

 Ὡς φάθ' ὁ δ' ἐν χερσὶ σκῆπτρον λάβε καὶ οἱ ὀμοσσοῦν'

En circunstancias idénticas Agamenón presta también juramento ¹¹⁶:

Ὡς εἰπὼν τὸ σκῆπτρον ἀνέσχεθε πᾶσι θεοῖσιν.

No cabe duda de que se trata del mismo tipo de contacto con una potencia sagrada que en los ejemplos antes citados. El contacto con la fuerza divina que posee el cetro sirve de sanción religiosa al juramento.

Esta explicación nos hace entender mejor el juramento por el cetro que hace Aquiles ¹¹⁷ y sobre todo viene a aclarar el pasaje ¹¹⁸

ὁ δέ [σκῆπτρον] τοι μέγας ἔσσεται ὄρκος·
 «este (cetro) será para ti un gran ὄρκος».

Benveniste ¹¹⁹, analizando con minuciosidad el vocabulario del juramento, interpreta ὄρκον como *coger firmemente el ὄρκος*, siendo éste algo material, un objeto sacralizado que contiene una potencia que castiga toda falta a la palabra dada. El cetro, pues, encierra en sí tal potencia.

§ 13. Otro rasgo del carácter sacro del cetro puede apreciarse en el culto que, según Pausanias, se rendía a cierto cetro en Queronea ¹²⁰:

...θεῶν δέ μάλιστα Χαιρωνεῖς τιμῶσι τὸ σκῆπτρον, δ ποιῆσαι Διί φησιν Ὀμηρος Ἡφαιστον... ἔχειν Ἀγαμέμνονα τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι, Δόρυ ὀνομάζοντες, καὶ εἶναι μὲν τι θειότερον οὐχ ἥκιστα δηλοῖ τὸ ἐς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιφανές ἐξ αὐτοῦ· ...κομισθῆναι δὲ αὐτὸ ἐς τὴν Φωκίδα ὑπὸ Ἡλέκτρας τῆς Ἀγαμέμ-

¹¹⁶ *Il.* 7.412.

¹¹⁷ *Il.* 1.234 ss.

¹¹⁸ *Il.* 1.239.

¹¹⁹ E. Benveniste, *Vocabulaire II*, pp. 168 ss.

¹²⁰ 9.40.10.

νονος πείθομαι· ναός δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῷ δημοσίᾳ πεποιημένος, ἀλλὰ κατὰ ἔτος ἕκαστον ὁ ἱερόμενος ἐν οἰκίῳ ἔχει τὸ σκήπτρον· καὶ οἱ θεοὶ ἀνά πᾶσαν ἡμέραν θύονται, καὶ τράπεζα παρέκειται παντοδαπῶν κρεῶν καὶ πεμμάτων πλήρης.

El hecho de que sea apodado *lanza* (Δόρυ ὀνομάζοντες) puede sugerir que tal vez se trate de una antigua hoplolartría¹²¹, aunque debe tratarse de una indicación de tamaño, un cetro largo como una lanza (cf. περιμήκης), tal como aparece en las representaciones de la cerámica clásica o, si pertenece a estadios más antiguos, en la glíptica cretense. Se afirma que posee un *algo divino* (εἶναι μὲν τι θεϊότερον) y que es honrado sobre todos los dioses.

Es asimismo revelador que no exista un templo depositario del cetro, sino que cada año, el que hace las veces de sacerdote (ὁ ἱερόμενος), lo tiene en su casa, donde a diario se le ofrendan sacrificios y primicias. Cabe interpretar las palabras de Pausanias, en vista del carácter sacro del cetro, de un modo inverso. El cetro, contenedor de una fuerza sagrada, la transmite por contagio a su poseedor; es el cetro, pues, el que cada año posesiona de esta fuerza a un habitante de Queronea, elevándolo al rango sacerdotal, durante todo el año de su posesión. La santidad está en el cetro y su posesión santifica. Aparentemente, cuando el significado primitivo del cetro se había perdido, esta unión de cetro y sacerdocio fue interpretada al revés: el sacerdote electo es designado para ser custodio del cetro divino.

§ 14. La última prueba, sin embargo, del carácter sacro del cetro la proporciona la indagación sobre el origen mismo de este elemento.

Los poemas homéricos conservan las alusiones necesarias para poder hacerse una idea bastante aproximada del cetro homérico en su aspecto material. Es indudable que la materia prima era la rama descortezada de un árbol, según se ve en las palabras de Aquiles¹²²:

¹²¹ Cf. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, París, 1948, pp. 158, 199, 216 y 249. Δόρυ en principio es un palo, no necesariamente largo, pero pronto se aplica a la vara de la lanza. Pausanias (*l. c.*) señala el origen del cetro de Queronea, encontrado en una tumba; debe, pues, tratarse de una vara de lanza.

¹²² *Il.* 1.234 ss.

τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ πότε φύλλα καὶ ὄζους
 φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομῆν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
 οὐδ' ἀναθελήσει· περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκός ἔλεψε
 φύλλα τε καὶ φλοιδόν·

No sabemos si se trataba de alguna especie particular de árbol. Sólo Hesíodo nos detalla que el suyo era una rama de laurel¹²³.

Esta rama era adornada con clavazón de oro, χρυσέιοις ἤλοισι πεπορμένον¹²⁴, al parecer en gran número, ya que el epíteto χρυσέον¹²⁵ parece aludir a estos adornos y no al material del que está hecho el cetro¹²⁶.

Nada sabemos de sus dimensiones: el epíteto παχύ¹²⁷ indica que el cetro debía resultar un instrumento grueso. Únicamente de modo indirecto podemos pensar que debía tener el largo acostumbrado con que aparece en las representaciones cerámicas: *a*) por el testimonio de Pausanias¹²⁸ ya citado, donde el apelativo Δόρυ indica tal vez que poseía el largo de una lanza; *b*) por la aplicación del adjetivo περιμήκης al ῥάβδος¹²⁹, pero es necesario poner en claro la relación del σκῆπτρον con el ῥάβδος en los poemas homéricos si queremos que este segundo testimonio tenga algún valor.

§ 15. En la *Batracomiomaquia* la confusión entre el σκῆπτρον y el ῥάβδος es total, ya que nos encontramos que el heraldo tiene como distintivo un ῥάβδος¹³⁰:

κῆρυξ ἐγγύθεν ἦλθε φέρων ῥάβδον μετὰ χερσίν.

Es probable, sin embargo, que en principio ambos elementos estuvieran diferenciados. Así, por ejemplo, en el plano de la divi-

¹²³ Hes. *Th.* 30.

¹²⁴ *Il.* 1.246.

¹²⁵ *Il.* 1.15; *Od.* 11.91, 569.

¹²⁶ No hay que descartar la posibilidad de que se trate de un ejemplo más de la costumbre de hacer de oro todos los objetos de uso o procedencia divinas.

¹²⁷ *Il.* 18.416.

¹²⁸ *Loc. cit.*

¹²⁹ *Od.* 10.293; 12.251.

¹³⁰ *Btr.* 136.

nidad vemos que en los poemas homéricos todas las divinidades portan cetro, salvo Hermes, que lleva un *ράβδος*¹³¹.

Es de señalar que en la *Iliada* sólo encontramos dos veces atestiguado el *ράβδος*:

a) χρυσαίης *ράβδοισι* διηνεκέσιν περι κύκλον¹³², describiendo la orla de un escudo cuya interpretación es insegura. Leaf¹³³ ve en *ράβδοισι* un equivalente de *ραφαίς*, ambas formas relacionadas con *ράψε*, «grapas» por medio de las cuales se sujetarían las distintas pieles que forman el escudo homérico, aduciendo el ejemplo del viejo escudo de Laertes¹³⁴ δὴ τότε γ' ἤδη κείτο, *ράφαί* δ' ἐλέλοντο ἱμάντων. Puede pensarse también que la apariencia exterior de estos elementos de sujeción semejase una orla de pequeños bastoncillos¹³⁵.

b) εἶλετο δὲ *ράβδον*, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγω¹³⁶, verso que volvemos a encontrar en la *Odisea*¹³⁷. Se trata aquí de una varita de virtualidades mágicas, atributo de Hermes y usada también por la maga Circe¹³⁸ y Atena¹³⁹, con efectos soporíferos y metamórficos, conductor también de las almas¹⁴⁰.

Es necesario hacer notar que los verbos que se emplean en unión del *ράβδος* *πλήσσω*, *θέλγω* y *ἐπιμαίομαι* tienen los tres implícita la idea de un golpe.

Θέλγω, de significado originario mal definido, es entendido como «encantar, transformar o paralizar por medio de un encantamiento»¹⁴¹. Sin embargo, un matiz puede apreciarse en sus formas empa-

¹³¹ Cf. *Od.* 5.87: *Ερμεία χρυσόραπι.

¹³² 12.297.

¹³³ *The Iliad* I², Amsterdam, 1971, pp. 546 ss.

¹³⁴ *Od.* 22.186.

¹³⁵ Así lo entendió el escoliasta A: ἔραψε τὰς βοείας *ραφαίς* *ράβδοειδέσιν* ὡσπερ φλεψίν.

¹³⁶ 24.343.

¹³⁷ = *Od.* 5.47; cf. 24.3.

¹³⁸ *Od.* 10.238, 293, 319.

¹³⁹ *Od.* 13.249; 17.172, 456.

¹⁴⁰ Cf. *Il.* 24.445: τοῖσι δ' ἐφ' ὕπνον ἔχευε διάκτορος *Αργειφόντης. Para los empleos del *ράβδος* en metamorfosis, cf. *Ον. Μ* 2.819; *Ant. Lib.* 10; como conductor de almas, cf. *Od.* 24.1 ss. En *Pi. O.* 9.33 vemos que Hades lo usa para gobernar a los muertos.

¹⁴¹ Chantraine, *op. cit.*, s. u. *θέλγειν* aparece también ligado a la acción de la palabra y del canto; cf. *Od.* 3.264; 12.44; 17.514 e *Hym. Apol.* 161. En la *Iliada* sirve para expresar los efectos de la intervención divina sobre los hombres; cf. 12.255; 15.594.

rentadas germ. angl.-saj. *dolq*, a. a. a. *tolc*, que en principio significan «golpe»¹⁴².

Ἐπιμάομαι es «golpear con violencia, con coraje»¹⁴³, empleado para designar la acción de arrear los caballos¹⁴⁴. Pertenece a la misma raíz μάστιξ que vemos puesto en relación con ῥάβδος en Jen. *Eq.* 8.4 μάστιξ ἢ ῥάβδος.

Ῥάβδος es, pues, una vara de golpear hecha de una rama joven de un árbol¹⁴⁵ o de una caña¹⁴⁶. Como vara es utilizada como asta de lanzas o de arpón pescador¹⁴⁷, por ello tiene la longitud de este tipo de instrumentos περιμήκης, cf. δοῦρα περιμήκη¹⁴⁸.

Aparte de su significado concreto, el ῥάβδος es sentido como un instrumento mágico con cuyo golpe se consiguen efectos sorprendentes, de índole chamánica¹⁴⁹.

El ῥάβδος, como el cetro, comunica una fuerza especial, aunque de consecuencias distintas, de contenido mágico en el ῥάβδος y de contenido religioso en el cetro. En origen deben remontarse a una misma fuente y se ha señalado ya que el ῥάβδος es simplemente una forma elemental de cetro¹⁵⁰. En la saga popular el ῥάβδος adquiriría el valor mágico, mientras que el cetro conservaría el religioso, dos facetas de una unidad primitiva en la que lo mágico y lo religioso no debían estar aún diferenciados.

Es de señalar que el ῥάβδος como el cetro es áureo¹⁵¹, bien porque la explicación sea la misma que para el cetro, i. e. clavazón dorada, o que se trate de la atribución típica homérica de los objetos hechos de oro a los dioses.

¹⁴² Havers, *IF* 28, 1911, pp. 190 ss., *apud* Chantraine, *loc. cit.*

¹⁴³ Boisacq, *Dict. étym. de la langue grecque*, s. u. μάομαι.

¹⁴⁴ *Il.* 5.748.

¹⁴⁵ Ion Trag. fr. 40. Estaría relacionado con ῥάμνος (< *ῥάβ-νος), cf. Boisacq, *op. cit.* s. u.

¹⁴⁶ Cf. ῥάπις y la glosa de Hesiquio ῥάπα' τὴν καλάμην. Señalemos que en la *Ilíada* la vara del pastor se expresa con un compuesto de *καλα y una forma de *ῥρέπω: καλαῦροψ 23.845.

¹⁴⁷ *Od.* 12.251: προβόλω ἀλιεύς περιμήκει ῥάβδω, cf. el κάλαμος ἀλιευτικός de Arist. *PA* 693^a 23.

¹⁴⁸ *Od.* 12.443.

¹⁴⁹ E. A. S. Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlín, 1966 (citado *Some Traces*), pp. 154 ss.

¹⁵⁰ P. Raingeard, *Hermès Psychagoge. Essai sur les origines du cult d'Hermès*, París. 1935, pp. 406 ss.

¹⁵¹ *Od.* 17.172; 24.3.

§ 16. Este carácter vegetal del cetro *et sim.* hizo ya pensar en la conexión de estos elementos con las ramas de un árbol sagrado, del que serían, en último caso, representaciones convencionalizadas¹⁵². Citemos el cetro de Hesíodo, procedente de una rama de un laurel, el árbol sagrado de Apolo¹⁵³.

No es un esquema privativo de Grecia, sino que la creencia de que el cetro es la rama sagrada de un Árbol Sacro se encuentra extendida en todas las culturas primitivas, y concretamente en toda el área oriental del Mediterráneo y Península Anatólica. Moisés y Aarón, como muchos reyes sacros, llevan un cetro que les ha sido entregado por Yahweh, cuyo origen, según la antigua tradición judeo-cristiana, está en la rama del Árbol del Bien y del Mal del Paraíso¹⁵⁴.

El Árbol sagrado no pertenece, en principio, a una determinada deidad, sino que se trata de un Árbol Cósmico cuyo simbolismo religioso primitivo es inagotable, pero cuya característica principal es la de ser el depósito por excelencia de lo sagrado¹⁵⁵ por ser el vínculo que une las dos regiones divinas, la infernal y la celeste con la humana. E. A. S. Butterworth en un reciente libro¹⁵⁶ ha puesto de manifiesto la pervivencia de la concepción de este *Axis Mundi* en la mentalidad religiosa griega como eje cósmico, vínculo entre lo divino y lo humano, que se realiza como pilar, árbol o montaña sagrada en las diferentes culturas primitivas, sacralizando el mundo y constituyendo su emplazamiento el ombligo de la Tierra.

En el fondo de la concepción griega se hallan, tal vez, las concepciones religiosas minoicas ligadas al mundo anatólico. La hipó-

¹⁵² A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion* I, Nueva York, 1964, p. 345.

¹⁵³ Sobre el carácter del laurel, cf. L. Gil, *Inspiración*, pp. 159 s.; E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1951, p. 77 (las citas corresponden a la trad. esp., Madrid, 1969).

¹⁵⁴ E. O. James, *The Tree of Life*, Leiden, 1966, p. 105; S. Mowinckel, «General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral King», *The Sacral King*, p. 286, indica también que el cetro del rey israelita es una *vara divina*.

¹⁵⁵ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1951 (citado *Le chamanisme*), pp. 216 s. (las citas corresponden a la trad. esp., México, 1960). Una bibliografía detallada sobre el árbol sagrado puede encontrarse en la obra del mismo autor *Traité d'histoire des religions*, París, 1949, pp. 239 ss. y 281 ss.

¹⁵⁶ E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlín, 1970 (citado *The Tree*).

tesis de Evans sobre los cultos del árbol sagrado y del pilar en la cultura minoica¹⁵⁷, reforzada por las indagaciones de E. A. S. Butterworth¹⁵⁸, constituirían el aporte religioso minoico al mundo micénico. Al parecer, los minoicos utilizaban el árbol sagrado como medio de obtener la epifanía de la divinidad¹⁵⁹.

El cetro, como rama sagrada, es la representación de este Árbol Cósmico: él mismo es un canal de comunicación entre las tres regiones cósmicas, como las largas varas de Dioniso y los Dioscuros¹⁶⁰. El poseedor del cetro está, pues, en comunicación con el Árbol Sagrado y sus virtualidades, destacándose del común de las gentes por esta vinculación con la divinidad que hacen de él un ser en cierto modo divino. No cabe duda de que el portador del cetro es, en principio, un θεῖος ἀνήρ.

§ 17. Por su especial comunicación con lo divino a través del cetro, su portador participa de la esencia y del conocimiento de la divinidad, siendo en último término su vicario terrestre. Este carácter divino del portador del cetro le permite dialogar con los dioses y hace eficaces sus palabras ante ellos; al mismo tiempo, es considerado *tabú* por ser él mismo una manifestación de lo divino. Su conocimiento trascendente, superior en todo al humano, le faculta para el desempeño de funciones sobrenaturales cual la clarividencia y el conocimiento de lo arcano, de los males ocultos, de sus medios de curación, etc. Por ello el portador de cetro es sacerdote, μάντις, λατρόμαντις (milagrero), etc. Y esta misma serie de atribuciones la encontramos referida a los reyes primitivos (ver §§ 2, 5, 6 y 9).

Podemos ahora unificar el cuadro del § 11 asignando a las tres columnas un origen común: el del primitivo y único portador de cetro.

¹⁵⁷ «The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations», *JHS* 21, 1901, pp. 190 ss., que fue objeto de crítica por M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1950, pp. 257 ss.

¹⁵⁸ *The Tree*, pp. 18 ss.

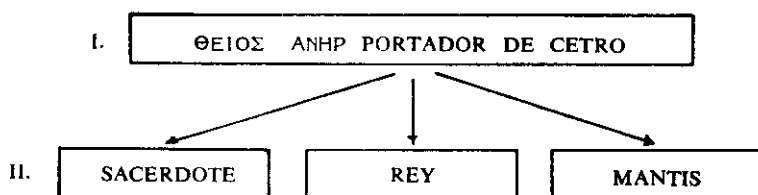
¹⁵⁹ E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 92, n. 62.

¹⁶⁰ E. A. S. Butterworth, *The Tree*, p. 119, a propósito del *hasta* de Dioniso escribe: «We have suggested that the *hasta* is, like the spears of the Dioscuri, the *axis mundi* along which the souls of the dead might travel up from the underworld to the highest heaven or downwards to the world below».

El *estadio I* representa el origen del portador del cetro: el hombre divino, rey sacro, sacerdote y μάντις, milagrero, protector y salvaguarda de su comunidad.

El *estadio II* representa la primera escisión de las atribuciones del personaje único del estadio I, al perderse la noción sacra de la institución real. Las virtualidades de este primitivo rey-dios se repartirían entre sus herederos ¹⁶¹.

Posteriores evoluciones han sido ya vistas en el cuadro del § 11.



En Grecia quedan restos de esta primitiva figura del rey sacro, tal vez pertenecientes al acervo minoico ¹⁶² o, simplemente, manifestación del fondo común indoeuropeo ¹⁶³. Puede apreciarse el carácter sacerdotal de los reyes de Esparta, la pervivencia del cometido religioso del arconte βασιλεύς en Atenas ¹⁶⁴, la figura del primitivo rey mágico Salmoneo, dominador de las fuerzas de la naturaleza ¹⁶⁵, etc. La casa de Cadmo en Tebas, al igual que los santuarios donde se manifiesta lo sacro, es ἄβρατον ¹⁶⁶. En fin, infinidad de huellas de la

¹⁶¹ J. Duchemin, *op. cit.*, p. 379, escribe: «...héritiers se répartissant les attributions de ce roi-dieu primitif: le roi proprement dit —guerrier, chef et juge—, le prêtre ou le devin, le guérisseur ou le médecin. A ces trois aspects, dont chacun relève d'un aspect différent de la royauté magique primitive, il convient, selon nous, d'ajouter le poète».

¹⁶² Cf. *Od.* 19.187 s.: τῆσι δ' ἐνὶ Κνωσσός, μεγάλη πόλις, ἐνθά τε Μίνως | ἐννέωρος βασιλεὺς Διὸς μεγάλου ἰαριστής; sobre el carácter sacro de la realeza minoica, cf. n. 163.

¹⁶³ Para la monarquía sacra en la cuenca oriental del Mediterráneo, cf. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Near East*, Oxford, 1967, y el conjunto de trabajos *The Sacral Kingship* ya citado.

¹⁶⁴ H. J. Rose, «The Evidence for Divine Kings in Greece», *The Sacral Kingship*, p. 371 ss.

¹⁶⁵ M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, California, 1963, p. 91.

¹⁶⁶ Paus. 9.12.3.

existencia de un monarca divino cuyo testimonio épico lo constituye un pasaje de la *Odisea* ¹⁶⁷:

Τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·
 ὦ γύναι, οὐκ ἄν τις σε βροτῶν ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν
 νεικεῖοι· ἦ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἰκάνει,
 ὡς τέ τευ ἦ βασιλῆος ἀμύμονος, ὃς τε θεουδῆς
 ἀνδράσι ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισι ἀνάσσων
 εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
 πυροὺς καὶ κριθάς, βρῖθῃσι δὲ δένδρεα καρπῶ,
 τίκτη δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθύς
 ἔξ εὐηγείης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὕπ' αὐτοῦ·

donde se nos habla de un monarca en virtud de cuyo justo comportamiento la negra tierra produce trigo y cebada, los árboles se cargan de frutos, las ovejas paren robustas crías, el mar da peces y los hombres prosperan bajo su buen gobierno.

Algo parecido se encuentra también en Hesíodo ¹⁶⁸.

No podemos determinar en qué condiciones, por qué y cuándo este carácter divino de la primitiva realeza se perdió ¹⁶⁹. Sobre las características que debía presentar, la comparación con la misma institución india antigua puede darnos una idea bastante aproximada.

§ 18. La antigua realeza india presenta en muchos aspectos correspondencias cercanas con instituciones similares de otros anti-

¹⁶⁷ *Od.* 19.106 ss.

¹⁶⁸ *Op.* 240 ss.

¹⁶⁹ M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 125 (la cita corresponde a la trad. esp., Buenos Aires, 1969), piensa que este primitivo rey-dios, hombre dotado de poderes mágicos, desapareció pronto en Grecia, al asumir la principal función de éstos, la comunicación bienhechora con la divinidad, las cabezas de los clanes patriarcales. No podemos saber aún en qué fecha se produjo este cambio. Se ha querido ver en el *wanax* micénico los rasgos peculiares del rey-dios (cf. L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, p. 83), pero esta posición ha sufrido una dura crítica por G. Mylonas («The *wanax* of the Mycenaean State», *Classical Studies presented to Ben Edwin Perry*, Illinois, 1968, pp. 66-79; cf., del mismo autor, *Mycenae and Mycenaean Age*, Princeton, 1966, pp. 168 y 209 ss.). En la actualidad el estado de la documentación no permite dirimir la cuestión: el único dato que podemos aducir con certeza es que se puede apreciar un control del culto por parte de palacio.

guos pueblos indoeuropeos, y, como en éstos, era, en sus características más señaladas, una institución sagrada¹⁷⁰. El antiguo rey indio era un hombre extraordinario, distinto completamente de sus súbditos, poseedor de cualidades y epítetos divinos¹⁷¹; tiene un poder sobrenatural que le permite ser el *protector* de su comunidad¹⁷², pero su papel más señalado es el de *mediador* entre los poderes de la naturaleza y de los dioses por una parte y su pueblo por otra¹⁷³. Su propia conducta influye de modo decisivo en la marcha de su reino. Vemos en el *Mahābharata*¹⁷⁴ los efectos del justo comportamiento del monarca:

...la tierra producía cebada sin ser cultivada y colmaba todos los anhelos del rey. Las vacas daban también leche a su gusto y cada brote de loto estaba repleto de miel. Los frutos eran jugosos y sabrosos, y nadie se marchaba sin alimento. En su reino los hombres vivían libres de todo temor y de desastres. Ni la decrepitud ni la desgracia se enseñoreaban del país...

Su calidad de mediador hace que él mismo sea considerado como una divinidad que pone el movimiento la fertilidad de la tierra y de la vida toda¹⁷⁵. Es poseedor del *ojas*, la energía creadora y vital, que es la fuerza distintiva de la realeza¹⁷⁶. Es, además, el *mantenedor* y *soporte* (*daṇḍa*) del orden revelado que existe de acuerdo con normas eternas no escritas: ejerciendo su autoridad real y administrando justicia, el rey indio mantiene el orden establecido¹⁷⁷.

Este rey sacro, capaz también de sanar los males incurables¹⁷⁸, lleva como distintivo de la dignidad real unos objetos, los *upacara*, que son depositarios de un poder especial que transfieren al hombre

¹⁷⁰ J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, 1966, pp. 140 ss.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 6.

¹⁷² *Op. cit.*, pp. 5 ss.

¹⁷³ *Op. cit.*, pp. 6, 129 ss.

¹⁷⁴ 7.a.69; cf. *op. cit.*, p. 129.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 130 s.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, pp. 29 y 81.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 17 s.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 10.

que los posee, capacitándolo para desempeñar sus funciones regias rectamente. En algunas partes los *upacara* son considerados como los verdaderos portadores del poder y autoridad reales¹⁷⁹. De ellos, el rey indio lleva un cetro (es portador de cetro = *danḍadhāra*) como administrador de la justicia y mantenedor del orden establecido, que es entendido como un emblema de significado a la par religioso y social, expresión de sacralidad y autoridad, receptáculo de un poder especial que es una participación del poder de lo sacro¹⁸⁰.

§ 19. El significado de los *upacara* indios hace centrar la atención sobre cierto rasgo del cetro homérico: cabe pensar que el cetro, depositario de una fuerza sacra, sea, en origen, el transmisor de la soberanía, en otras palabras, que los reyes no llevan cetro, sino que los portadores de cetro, por el hecho de serlo, se convierten en reyes.

No sólo encontramos este rasgo en los *upacara*. En la antigua realeza sagrada germánica sucede algo parecido: el signo distintivo de la realeza es un anillo que, al parecer, era sagrado y receptáculo de un *mana* regio y sacerdotal¹⁸¹. En el área germánica nos encontramos también con la presencia del *ramo sagrado* como distintivo del rey sacerdotal, por medio del cual se dominan las fuerzas de la vida, de la prosperidad y del conocimiento¹⁸².

La conversión del hombre divino en rey fue esbozada ya por Sir J. Frazer¹⁸³, y resulta plausible que el θεῖος ἀνὴρ, vínculo de la comunidad con las fuerzas sagradas, responsable, pues, de la vida y prosperidad de su pueblo, se haya convertido con el tiempo en la cabeza de su pirámide social, en monarca de sus gentes.

Un resto de este paso a la soberanía del θεῖος ἀνὴρ puede encontrarse en la *Iliada*¹⁸⁴:

ἄλλ' ὅτε δὴ γίγνωσκε θεοῦ γόνον ἦν ἐόντα
αὐτοῦ μιν κατέρυκε, δίδου δ' ὃ γε θυγατέρα ἦν,

¹⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 38 s.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 17 ss., 22 s.

¹⁸¹ A. V. Ström, «The King God and his Connections with Sacrifice in Old Norse Religion», *The Sacral Kingship*, pp. 704 ss.

¹⁸² *Op. cit.*, p. 706.

¹⁸³ *La rama dorada*¹, pp. 121 ss.

¹⁸⁴ 6.191 ss.

δῶκε δέ οἱ τιμῆς βασιληίδος ἡμῖσι πάσης·
καὶ μὲν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων,
καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμοιτο,

donde vemos que el yerno de Preto, al darse cuenta del carácter divino de Belerofonte, lo retiene junto a él, concediéndole la soberanía, y asignándole la comunidad un τέμενος, disfrute común de los dioses y los reyes. Es algo más que el tema del héroe que, tras vencer en una serie de empresas, recibe como recompensa la mano de la hija del rey y la mitad de su reino.

El carácter sacro de Belerofonte parece confirmarse por la posesión de un santuario en Corinto ¹⁸⁵.

Podemos concluir, pues, que el cetro, la representación del Árbol Sagrado, es portador de una fuerza sacra que sacraliza a su poseedor otorgándole una serie de virtualidades que hacen que este θεῖος ἀνὴρ se convierta en cabeza de su comunidad, en rey sagrado, individuo profeta, sanador, adivino y hechicero al tiempo, cualidades que recuerdan muy de cerca a las poseídas por los chamanes ¹⁸⁶.

§ 20. El chamán es, por excelencia, el detentador de las técnicas del éxtasis ¹⁸⁷, esto es, el conocedor del medio de trascender la esfera de lo humano. Los chamanes tienen entrada en una zona de lo sagrado inaccesible a los demás miembros de la comunidad por su especial condición, fruto de la transmisión hereditaria, del llamamiento o de la elección ¹⁸⁸.

La técnica chamánica más característica consiste en este paso de una región cósmica a otra, pues el chamán conoce el misterio de la ruptura de los niveles que las separan porque conoce el *eje central* que los une, el *Axis mundi* (Árbol, Montaña, Pilar, etc.) ¹⁸⁹. El Árbol Cósmico es esencial al chamán: de él hace su tambor que desempeña en el ritual chamánico un papel de primer orden. El chamán, al tocarlo, entra en contacto con el Árbol Cósmico y puede ascender a través de él hasta los Cielos ¹⁹⁰. El mismo significado

¹⁸⁵ Paus. 2.2.4; cf. M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin...*, p. 51.

¹⁸⁶ W. R. Halliday, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸⁷ M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 20.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 27 ss.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 209, 206.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 141 ss.

tienen las representaciones múltiples del Arbol Cósmico, una de las cuales es el cetro¹⁹¹.

Esta unión con lo sagrado y la posesión misma de las técnicas del éxtasis permiten al chamán ser curandero —pues ve las enfermedades ocultas y sabe el modo de sanarlas¹⁹²—, clarividente y adivino¹⁹³, y, en muchas ocasiones, sacrificador de su comunidad¹⁹⁴.

Los antiguos pueblos indoeuropeos conocían el chamanismo, que aparece en todos ellos un tanto disfrazado por influencia de las culturas mediterráneas y orientales, con las que entraron en contacto en su camino hacia el Próximo Oriente¹⁹⁵. En Grecia misma encontramos restos de concepciones e individuos chamánicos que pertenecen a este fondo de chamanismo primordial¹⁹⁶. E. A. S. Butterworth ha puesto de manifiesto los rasgos chamánicos de determinados personajes del mito griego, el carácter chamánico de la monarquía de los Pelópidas¹⁹⁷ y la similitud de los cetros de Posidón, Hermes y Agamenón con los cetros chamánicos nortasiáticos¹⁹⁸.

El θεῖος ἀνὴρ y el chamán disfrutaban ambos de los mismos poderes y poseen como medio de ejercerlos un instrumento que representa al *Axis mundi*.

§ 21. Podemos considerar ahora otra cuestión. Entre los portadores habituales del cetro homérico, dejando a un lado la figura del rey, se cuentan los heraldos, los sacerdotes, los μάντιες, los aedos y, tal vez, los curanderos. Resulta en verdad sorprendente que estos cinco tipos de personajes están incluidos en el grupo de seis, que, en los poemas homéricos, son conocidos como δημιοεργοί.

Son dos los testimonios de los δημιοεργοί, ambos en la *Odisea*:

τίς γάρ δὴ ξείνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν οἱ δημιοεργοὶ ἔασιν,

¹⁹¹ E. A. S. Butterworth, *Some Traces*, pp. 150 ss.

¹⁹² M. Eliade, *Le chamanisme*, pp. 149 s., 175 s.

¹⁹³ *Op. cit.*, pp. 149 ss.

¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. 150.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 294 ss.

¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 303. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 142, piensa que las huellas de chamanismo en Grecia proceden de los contactos de los griegos con los escitas en el Mar Negro. Sin embargo, parece claro que la mayoría de los restos pertenecen a un fondo más antiguo, cf. n. 185.

¹⁹⁷ E. A. S. Butterworth, *Some Traces*, pp. 135 ss., esp. 149 ss.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 154 ss.

μάντιν ἢ ἱητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων;
οὔτοι γὰρ κλητοὶ γε βροτῶν ἐπ' ἀπειρονα γαῖαν¹⁹⁹.

τὼ οὔτε ξείνων ἐμπάζομαι οὔθ' ἱκετῶν
οὔτε τι κηρύκων, οἳ δημοεργοὶ ἕασιν²⁰⁰.

De la lista de δημοεργοὶ aquí citada, cinco de ellos, pues, son portadores de cetro: únicamente, al menos a primera vista, el τέκτων δούρων parece pertenecer a otra categoría distinta de δημοεργοὶ²⁰¹. Sin embargo, conviene acercarse a la figura del τέκτων.

La primera dificultad se plantea al estudiar el sintagma τέκτων δούρων, que ya había causado problemas en la antigüedad²⁰², pero, sea cual fuere su exacto significado, no nos impide hacer unas cuantas indicaciones provechosas sobre la figura del τέκτων.

Podemos decir que el τέκτων es ὃς χειρὶν ἐπίστατο δαίδαλα πάντα | τεύχειν²⁰³: es el *faber* capaz de realizar toda clase de primores. Conviene recordar aquí que el adjetivo δαιδάλεος se aplica en Homero *siempre* a manufacturas de metal o madera²⁰⁴, al igual que el participio δαιδάλλων²⁰⁵. Esto restringiría la esfera primitiva del trabajo del τέκτων: es el *faber* que trabaja el hierro y la madera.

Para desempeñar su trabajo el τέκτων posee un conocimiento muy especial, ὃς ῥά τε πάσης | εὔειδῆ σοφίης²⁰⁶, por inspiración directa de la divinidad²⁰⁷.

¹⁹⁹ 17.328 ss.

²⁰⁰ 19.134 s.

²⁰¹ De manera paralela a los testimonios de Grecia clásica, Homero conocería también dos categorías de demiurgos: los *artesanos* y los *magistrados*.

²⁰² Cf. Hesch. y Suda, s. u. y el comentario de Eustacio al pasaje. L. Gil, *Introducción*, p. 410, ve en el τέκτων δούρων al carpintero de ribera (cf. δόρυ νηϊοῦ de *Il.* 15.410), pero *Od.* 9.392 οὐδ' ἄνδρες νηῶν ἐνὶ τέκτονας. Tal vez sea τέκτων δούρων = *carpintero*, en oposición a otros tipos de τέκτονας, κερασιόξος en *Il.* 4.110, de metal *H. Aphr.* 12 s. y *E. Alc.* 5.

²⁰³ *Il.* 5.60 s.

²⁰⁴ Se aplica al ζωστήρ, θώρηξ, σάκος, θρόνος: *Il.* 4.135; 8.195; 19.380; *Od.* 1.131.

²⁰⁵ Cf. *Il.* 8.479: σάκος... πάντοσε δαιδάλλων; *Od.* 23.200: λέχος ἕξεον... δαιδάλλων...; cf. τεκτόνων δαιδάλλοντων *Pi. P.* 5.36.

²⁰⁶ *Il.* 15.411 s. Se trata de una τεκτοσύνη, cf. *Od.* 5.249 s. ἀνὴρ... εὔειδῶς τεκτοσυνάων.

²⁰⁷ *Il.* 15.412: ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης; cf. *Il.* 5.61.

Un rasgo que hemos de tener en cuenta es que este conocimiento de la profesión debía ser hereditario: nos encontramos con que un tal Fereclo, τέκτων troyano, es hijo de un Tecton²⁰⁸ Harmónida, esto es, «hijo del Ajustador»²⁰⁹.

La inclusión del τέκτων junto con los otros demiurgos parece fundada por la posesión de un conocimiento secreto, transmitido hereditariamente, y que le permite *crear* objetos maravillosos para las mentalidades primitivas.

No podemos saber con seguridad si el primitivo τέκτων homérico es portador de cetro también. Indirectamente, si consideramos la figura de Hefesto como remedo divino de los herreros humanos, esto es, los τέκτονες del hierro, el testimonio del pasaje de la *Iliada* en que sale a recibir a Tetis podría tener algún valor²¹⁰:

δῶ δὲ χιτῶν', ἔλε δὲ σκῆπτρον παχύ, βῆ δὲ θύραζε
χωλεύων'

El carácter divino de los cinco primeros demiurgos portadores de cetro y la posesión de un conocimiento arcano —y la posible posesión de un cetro— del τέκτων invitan a considerar que los seis forman un grupo coherente.

Hay un proverbio yakuto que dice que «*herreros y chamanes nacen del mismo nido*»²¹¹ y sabemos que la profesión del herrero en las culturas primitivas es, como la del chamán, hereditaria²¹². M. Eliade ha examinado con detalle el valor mágico de estos *fabri* y concluye que «el herrero o el artesano divino o semidivino son al mismo tiempo arquitectos, danzantes, músicos y hechiceros-médicos. Cada una de estas capacidades pone de manifiesto un aspecto diferente de la gran mitología del *savoir faire*, es decir, de la posesión del oculto secreto de la *fabricación*, de *construir*... Hacer algo es *conocer* la fórmula mágica de su fabricación»²¹³.

²⁰⁸ Puede entenderse como nombre propio. Los editores dudan en el uso de la mayúscula.

²⁰⁹ *Il.* 5.59 s.

²¹⁰ *Il.* 18.416 s.

²¹¹ M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 350.

²¹² *Op. cit.*, p. 353.

²¹³ M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1956, p. 100 (las citas corresponden a la trad. esp., Madrid, 1959).

El τέκτων homérico tiene un conocimiento directamente inspirado por la divinidad y que él trasmite, hay que suponer que secretamente, a sus hijos. La inclusión del τέκτων dentro de los seres sacros no hace sino continuar una tradición indoeuropea, que encuentra paralelos en otros pueblos de la antigüedad.

Ya se había señalado el carácter de iniciación que se apreciaba en el artesanado homérico, y se lo había comparado con la casta india de los *sudra*, *fabri* en el amplio sentido de la palabra, cuyos productos, elaborados con el concurso de ciertos gestos rituales, adquirirían una virtud particular de origen místico y casi religioso²¹⁴.

La presencia del elemento sagrado en los δημιοεργοί viene a apoyar la sugerencia de F. Bader sobre el primitivo valor de estos individuos. «Il est évidemment impossible —escribe—²¹⁵ de rattacher cet emploi religieux aux usages grecs de δῆμος, δήμιος; et peut-être est-il gratuit —mais c'est notre seule échappatoire— d'affirmer que la valeur politique de ces derniers était à l'origine en même temps religieuse».

Ya hemos visto el carácter religioso de los demiurgos y cómo el τέκτων se encuentra también en el mismo esquema. El ser divino faculta al poseedor del cetro para efectuar funciones de eminente utilidad pública; es, en ese sentido, un servidor de su comunidad. ¿Sería tal vez este valor el que se aprecia en el término griego δημιουργός = δήμια ῥέζειν, entendiendo el adjetivo δήμιος como aquello que interesa a la comunidad porque le sirve de provecho?²¹⁶

§ 22. Otra cuestión que se plantea en seguida es si esta *fuerza* que contiene el cetro tiene en griego un término específico para designarla.

En la *Iliada*²¹⁷ vemos que Posidón se dirige hacia los dos Ayantes para animarles a proseguir la lucha y, tras exhortarlos, les toca a ambos con su cetro produciendo en ellos un estado especial:

²¹⁴ E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, París, 1956, pp. 150 s. (la cita corresponde a la trad. esp., Buenos Aires, 1962).

²¹⁵ F. Bader, *Les composés grecs du type de demiurgos*, París, 1965, p. 140.

²¹⁶ *Op. cit.*, pp. 139 s.

²¹⁷ *Il.* 13,59 ss.

*Η, καὶ σκηπανίῳ γαιήοχος ἔννοσίγαιος
ἀμφοτέρῳ κεκοπῶν πλησεν μένεος κρατεροῖο,
γυῖα δὲ θῆκεν ἔλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν.

La fuerza que se ha transmitido a través del cetro es el μένος. Podría pensarse que μένος designa la fuerza sagrada que hay en el cetro, pero claramente se ve, por el propio carácter del μένος en los poemas homéricos y por la comparación de situaciones afines en los ciclos épicos indoeuropeos, que μένος designa algo muy próximo a esta fuerza sacra y es su efecto resultante.

«Μένος es la cólera, el *calor extremo* provocado por la ingestión de la fuerza sacra. El guerrero se *calienta* durante su combate de iniciación, produce un calor que no deja de recordar el calor *mágico* producido por los chamanes y los yogui»²¹⁸.

La descripción del μένος²¹⁹

οὕτω νῦν καὶ ἔμοι περὶ δούρατι χεῖρες ἄαπτοι
μαμῶσιν καὶ μοι μένος ὄρορε, νέρθε δὲ ποσσὶν
ἔσσυμαι ἀμφοτέροισι·

encuentra un cercano paralelo en el *riastrad* de Cú Chulainn, quien antes del combate siente un calor intenso y reviste un aspecto horrible²²⁰.

Μένος, pues, designa el efecto de la ingestión de la fuerza y no la fuerza misma. Hay en la *Iliada* un pasaje revelador²²¹:

σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω·
σκήπτρῳ μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων,
ἀλκὴν δ' οὐ τοι δῶκεν, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.

²¹⁸ M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, p. 105.

²¹⁹ *Il.* 13.77 ss.

²²⁰ Para un panorama general del ciclo de Cú Chulainn, cf. J. Marx, *Les littératures celtiques*, París, 1959, p. 35. Una buena descripción del *riastrad* puede encontrarse en J. De Vries, *Heroic Song and Heroic Legend*, Oxford, 1963, pp. 83 ss. Para los paralelos griegos cf. G. Murphy, *Saga and Myth in Ancient Ireland*, Dublín, 1961, *passim*.

²²¹ *Il.* 9.37 ss.; cf. E. A. S. Butterworth, *Some Traces*, pp. 157 ss.

donde vemos que el cetro y la fuerza ἀλκή son dos mitades del mismo orden de la misma unidad (διάνδιχα), donación de Zeus al soberano. La ἀλκή, que es la *mayor de las fuerzas* (ὁ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον), debe expresar la fuerza que se encuentra en el cetro. En este pasaje Diomedes se maravilla de que el cetro no haya transmitido a su poseedor la ἀλκή divina²².

§ 23. Resumiendo para finalizar: el cetro, representación convencionalizada del Arbol Cósmico, posee en él la fuerza de lo Santo que transmite a quien lo posee facultándolo para ejercer todas aquellas funciones que posibilitan un conocimiento trascendente. El poseedor del cetro, por su contacto con lo *sacro*, está consagrado, es *tabú*. La peculiaridad de sus funciones y su carácter sagrado lo colocan en la cumbre de la comunidad, de la que se hace rey sagrado.

Con la pérdida del carácter sacro de la monarquía, los diversos herederos, que se repartieron las atribuciones del primitivo rey, llevan todos ellos como insignia de su primitiva condición un cetro, expresión de lo sagrado y de la posesión de un conocimiento trascendente.

No hay que descartar que en origen estos portadores de cetro no sean sino chamanes y que se perpetúen en Grecia en los δημιοεργοί homéricos. Sin embargo, es necesario advertir que todos los posibles restos chamánicos en la cultura griega deben remontar a etapas antiquísimas y las más de las veces aparecen enmascarados por el proceso racionalizador griego. Los estadios primitivos de los portadores de cetro que aquí hemos reconstruido han de ser considerados con prudencia por ello, pero no resultan invalidados: tienen la garantía del tratamiento filológico de los textos y ofrecen, al menos, la posibilidad de integrar fenómenos dispersos dentro de un sistema coherente.

JOSÉ L. MELENA

²² Definir la ἀλκή y su relación con los demás términos que expresan las distintas fuerzas en Homero escapa a los límites impuestos a este trabajo. Una aproximación a la idea de ἀλκή fue intentada en nuestra memoria de Licenciatura: 'ΑΛΚΗ. *La idea del mana en Grecia*, Salamanca, 1970, inédita.