



DEPARTAMENTO DE HISTORIA I

**UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FACULTADE DE XEOGRAFÍA E HISTORIA  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA I**

**LA ANTROPOLOGÍA VICTORIANA Y  
EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN  
GRIEGA**

**Blanca Verdía Barbará**

**Memoria para optar al grado de doctor presentada por  
la licenciada Blanca Verdía Barbará dirigida por  
José Carlos Bermejo Barrera y María del Mar Llinares García  
Santiago de Compostela, 17 de diciembre de 2010**

José Carlos Bermejo Barrera, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Santiago de Compostela, y María del Mar Llinares García, Profesora Titular de Prehistoria de la Universidad de Santiago de Compostela

HACEN CONSTAR

que el trabajo “La antropología victoriana y el estudio de la religión griega”, que presenta Blanca Verdía Barbará para optar al título de Doctor ha sido realizado bajo su dirección.

Fdo.: José Carlos Bermejo Barrera

Fdo.: María del Mar Llinares García

Santiago de Compostela, septiembre de 2010

Blanca Verdía Barbará

<b>Índice</b>	
<b>Introducción</b> .....	p. 7
<b>Primera parte. La época victoriana</b> .....	p. 13
<b>Capítulo I. El contexto social, económico y político</b> .....	p. 15
<b>Capítulo II. El contexto religioso, moral e ideológico</b> .....	p. 49
1. La familia de la burguesía victoriana.....	p. 50
2. El sexo visto por los burgueses victorianos.....	p. 52
3. La religión entre los victorianos.....	p. 57
4. El valor victoriano del autocontrol.....	p. 69
5. El control sobre los demás.....	p. 72
5.1. La raza.....	p. 73
5.2. Agresiones punitivas.....	p. 77
5.3. La agresión contra las mujeres.....	p. 78
<b>Capítulo III. El contexto intelectual</b> .....	p. 85
1. La educación.....	p. 85
2. El pensamiento científico y filosófico.....	p. 96
3. El interés por la mitología.....	p. 107
4. Los movimientos artísticos.....	p. 110
4.1. Esteticismo y romanticismo.....	p. 111
4.2. Literatura.....	p. 115
4.3. Artes plásticas y arquitectura.....	p. 117
<b>Segunda parte. La antropología victoriana y su influencia en el estudio de las religiones</b> .....	p. 119
1. La antropología victoriana.....	p. 127
2. La revolución darwiniana y su impacto en la investigación antropológica.....	p. 129
3. La etnología darwiniana.....	p. 132
4. Las instituciones antropológicas del siglo XIX.....	p. 133
<b>Capítulo IV. El evolucionismo clásico</b> .....	p. 135
1. La imagen del “salvaje” en los trabajos de los evolucionistas clásicos.....	p. 141
2. La primera generación de evolucionistas socioculturales.....	p. 144
3. La segunda generación de evolucionistas socioculturales.....	p. 152
4. La tercera generación de evolucionistas socioculturales.....	p. 160
<b>Capítulo V. Otras influencias</b> .....	p. 175
<b>Tercera parte. Los estudiosos de la religión griega antigua</b> .....	p. 189
<b>Capítulo VI. L. R. Farnell. El antagonista de los Ritualistas de Cambridge</b> .....	p. 191
1. Una vida contada por él mismo.....	p. 191
2. Un victoriano muy tradicional.....	p. 198
2.1. La familia, el control, las mujeres y la raza.....	p. 201
2.2. La educación, la filosofía y el arte.....	p. 211
3. La obra de L. R. Farnell.....	p. 219
3.1. <i>The Cults of the Greek States</i> .....	p. 221
3.2. <i>Greek Hero Cults and Ideas of Immortality</i> .....	p. 230
3.3. <i>The attributes of God</i> .....	p. 238
4. La huella de la Antropología sobre la obra de L. R. Farnell.....	p. 249
4.1. La antropología tyloriana en la obra de Farnell.....	p. 250
4.2. Andrew Lang y la Escuela antropológica inglesa.....	p. 255
4.3. La idea del sacrificio de Robertson Smith.....	p. 264
4.4. J.G. Frazer y la importancia del ciclo de la naturaleza.....	p. 269
4.5. Otras influencias.....	p. 278
5. La obra de L. R. Farnell dentro de su contexto.....	p. 283
<b>Capítulo VII. Jane Ellen Harrison. Una mujer en el mundo académico victoriano</b> .....	p. 327
1. La trayectoria vital de Jane Ellen Harrison.....	p. 327
2. Jane Ellen Harrison en el contexto de su época.....	p. 348
2.1. La sociedad y la política.....	p. 348
2.2. La opresión sobre las mujeres y la influencia de la idea de raza.....	p. 351
2.3. La familia, la religión y la moral.....	p. 357
2.4. Jane Helen Harrison y el contexto intelectual de la época.....	p. 368
3. La obra de Jane Ellen Harrison.....	p. 377
3.1. <i>Prolegomena to the Study of Greek Religion</i> .....	p. 381
3.2. <i>Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion</i> .....	p. 384
3.3. <i>Epilegomena to the Study of Greek Religion</i> .....	p. 389
3.4. La recepción de su obra.....	p. 392
4. Influencias sobre la obra de Jane Ellen Harrison.....	p. 394
4.1. La primera etapa: la influencia del evolucionismo.....	p. 394
4.2. La segunda etapa: la importancia de lo social.....	p. 408
4.3. La tercera etapa: la psicología.....	p. 419
4.4. Otras influencias.....	p. 424
5. La obra de Jane E. Harrison dentro de su contexto.....	p. 426
5.1. La idea de raza en la obra de Jane Ellen Harrison.....	p. 429
5.2. Jane E. Harrison y la agresión contra las mujeres.....	p. 431

5.3. La familia, el sexo y la muerte.....	p. 433
5.4. La influencia de la religión victoriana en la obra de J. E. Harrison.....	p. 445
5.5. La obra de Jane Ellen Harrison y el contexto intelectual.....	p. 454
<b>Capítulo VIII. Gilbert Aimé Murray: un erudito en el mundo de la política.....</b>	<b>p. 457</b>
1. Vida.....	p. 457
2. G. Murray y el contexto de su época.....	p. 472
2.1. La ambigüedad ante la raza y la defensa de la mujer.....	p. 481
2.2. Gilbert Murray y el contexto religioso y moral de su época.....	p. 485
2.3. La educación, la ciencia y los movimientos artísticos.....	p. 496
3. La obra de G. Murray.....	p. 502
3.1. <i>The Rise of Greek Epic</i> .....	p. 505
3.2. <i>Five Stages of Greek Religion</i> .....	p. 514
3.3. Algunas críticas a la obra de G. Murray.....	p. 521
4. Influencias intelectuales sobre la obra de G. Murray.....	p. 523
4.1. E. B. Tylor, una vez más.....	p. 523
4.2. La admiración por Andrew Lang.....	p. 524
4.3. W. Robertson Smith y la comunión con el dios.....	p. 525
4.4. J. G. Frazer.....	p. 526
4.5. L.R. Farnell.....	p. 529
4.6. Otras influencias.....	p. 531
5. La obra de G. Murray dentro del contexto de su época.....	p. 537
5.1. Civilización, salvajismo y defensa de las mujeres: el contexto ideológico.....	p. 543
5.2. La obra de G. Murray y el contexto religioso y moral de la época.....	p. 548
5.3. El universo de la ciencia y el arte.....	p. 561
<b>Capítulo IX. Francis MacDonald Cornford.....</b>	<b>p. 565</b>
1. Semblanza biográfica.....	p. 565
2. F. Cornford en su época.....	p. 568
3. La obra de F. Cornford.....	p. 573
3.1. <i>From Religion to Philosophy</i> .....	p. 575
3.2. <i>Principium Sapientiae</i> .....	p. 581
4. Influencias sobre la obra de F. Cornford.....	p. 587
4.1. J. G. Frazer.....	p. 587
4.2. É. Durkheim.....	p. 596
4.3. H. Bergson.....	p. 601
4.4. Otras Influencias.....	p. 603
5. La obra de F. Cornford dentro de su contexto histórico.....	p. 606
<b>Capítulo X. Arthur Bernard Cook, o el ritualista controvertido.....</b>	<b>p. 617</b>
1. Vida de A. B. Cook.....	p. 617
2. La obra de A. B. Cook.....	p. 620
2.1. Críticas al <i>Zeus</i> de Cook.....	p. 628
3. Influencias sobre la obra de A. B. Cook.....	p. 630
3.1. J. G. Frazer.....	p. 630
3.2. L. R. Farnell.....	p. 637
3.3. Otras influencias.....	p. 638
4. La obra de A. B. Cook en el contexto de su época.....	p. 642
<b>Capítulo XI. Grupo de Cambridge: sus relaciones mutuas y sus oponentes.....</b>	<b>p. 653</b>
1. Las principales ideas del grupo de Cambridge.....	p. 664
1.1. El estudio de los orígenes.....	p. 665
1.2. El interés prestado a la nueva disciplina de la antropología.....	p. 667
1.3. La teoría del Mito y el Ritual.....	p. 669
1.4. La hipótesis Ritualista sobre el origen del drama.....	p. 675
2. La influencia de J.E. Harrison sobre el grupo.....	p. 683
3. La cuestión de la pertenencia al grupo de A. B. Cook.....	p. 697
4. La relación de los Ritualistas de Cambridge con otros autores de la época.....	p. 709
4.1. Relación entre el grupo de los Ritualistas y L. R. Farnell.....	p. 711
4.2. Relación entre el grupo de los Ritualistas y W. Ridgeway.....	p. 725
4.3. Relación entre el grupo de los Ritualistas y H. J. Rose.....	p. 728
4.3.1. H. J. Rose y el empleo de la antropología.....	p. 729
4.3.2. H. J. Rose y el estudio de los orígenes.....	p. 732
5. Conclusiones.....	p. 739
<b>Bibliografía.....</b>	<b>p. 743</b>

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis, “La antropología victoriana y el estudio de la religión griega antigua”, está centrada en el análisis de las principales obras de diversos autores victorianos acerca de la religión griega antigua, examinando el modo en el que los modelos de la nueva disciplina antropológica, el contexto histórico e incluso algunos capítulos destacados de la vida de los autores a estudiar influyeron sobre las hipótesis mantenidas por los mismos acerca de la religión griega.

Este estudio se fue concretando poco a poco a medida que avanzaba la investigación, motivo del carácter general del título del mismo, partiendo de un análisis del contexto histórico de la Inglaterra decimonónica en el que se destacan los aspectos que han sido considerados de mayor relevancia para el posterior análisis de los autores a los que está dedicada esta tesis. Seguidamente, se ha procedido a una exposición de los principales hitos de la antropología victoriana, nuevamente centrada en las cuestiones que sean de utilidad a la hora de realizar el posterior examen de las obras consideradas en este estudio, así como de las principales influencias ajenas a la disciplina antropológica que han supuesto una influencia destacada sobre dichas obras. No ha de olvidarse que estos autores dedicados al estudio de la religión griega antigua sufren la influencia de algunos de los modelos propuestos por la reciente disciplina antropológica e incluyen en sus trabajos numerosas hipótesis mantenidas por varios de los antropólogos más influyentes de su época, así como de otros autores dedicados a disciplinas igualmente nuevas, tales como la sociología o la psicología.

Una vez completado el estudio de estos contextos, se ha iniciado el análisis de los diversos autores seleccionados. Dicho análisis parte de un estudio de sus trayectorias vitales, que es posteriormente (en aquellos casos en los que el material con el que se cuenta es suficiente) analizado desde el punto de vista del contexto histórico; a continuación, se exponen los principales aspectos que deben ser destacados de las obras seleccionadas; apartado al que le sigue el análisis de las influencias intelectuales, tanto del mundo de la antropología como de las disciplinas sociológica o psicológica, sobre la obra de cada uno de los autores. Finalmente, se lleva a cabo un estudio de las influencias que el contexto histórico y las experiencias personales de cada autor ejercieron sobre sus obras. En algunos casos, también se incluye un apartado dedicado a las principales críticas generadas por la obra del autor.

La primera parte, dedicada al contexto victoriano, aparece dividida en diversos capítulos y subcapítulos, con el propósito de facilitar la comprensión de los asuntos más destacados. El primero de estos capítulos se dedica al contexto social, económico y político, y es seguido por otro capítulo centrado en el contexto religioso, moral e ideológico, en el que a su vez se encuentran apartados dedicados al tema de la familia de la burguesía victoriana; al sexo desde una óptica nuevamente burguesa; a la religión en la Inglaterra victoriana; o al valor victoriano del autocontrol; este último, en relación con el apartado final, consagrado a los modos de ejercer control sobre los demás, que incluye subapartados dedicados a la idea de la raza (un interés relativamente novedoso que surge a partir del surgimiento del Imperio británico), las agresiones punitivas (donde se incluye el control ejercido sobre los reos por el poder judicial así como el la autoridad ejercida sobre los menores tanto en el círculo familiar como en las escuelas) y finalmente el dominio al que estaban sometidas las mujeres victorianas. El tercer capítulo, por su parte, trata el contexto intelectual y en él se incluyen apartados dedicados a analizar los principales rasgos que caracterizan a la educación de la época, el pensamiento científico y filosófico, los movimientos artísticos y el interés suscitado por la mitología (un subapartado que se hace necesario dado que este interés por la mitología se repetirá en los autores en los que se centra el estudio).

Por lo que respecta a la segunda parte de la tesis, dedicada a las influencias intelectuales que han de ser destacadas por su interés posterior a la

hora de llegar a una mejor comprensión de los autores estudiados, tras una introducción en la que se analizan algunas de las fuentes más destacadas de las que bebe la posterior antropología victoriana, con las que comienza el interés por conceptos como el de civilización o el de progreso en la historia (así pues, el movimiento de la Ilustración, la aparición del debate entre monogenistas y poligenistas, el surgimiento de la Escuela filológica alemana, la ciencia positiva de Comte, o los estudios de economía política llevados a cabo en Gran Bretaña por autores como John Stuart Mill), se divide en un capítulo dedicado a la antropología victoriana, en el que se analizan los principales aspectos del influjo que supuso la revolución darwiniana sobre la investigación antropológica así como la propia etnología darwiniana, seguido de un apartado dedicado a la institucionalización de la disciplina; un capítulo centrado en el evolucionismo clásico, donde además de sus características generales, se incluye un apartado dedicado a la imagen que los trabajos evolucionistas clásicos proyectan del “salvaje” y otros apartados en los que se tratan las tres generaciones de evolucionistas culturales, destacando a los autores más importantes y que mayor influencia hayan tenido sobre los estudiosos de la religión griega antigua que se estudian en esta tesis, tales como E. B. Tylor, J. J. Bachofen, A. Lang, W. Robertson Smith, R. R. Marett o, por supuesto, J. G. Frazer . El último capítulo de esta segunda parte trata de recoger las principales características de algunos autores pertenecientes a campos diferentes del de la antropología, como las ya mencionados disciplinas sociológica y psicológica, que también supusieron importantes influencias sobre las obras que acerca de la religión griega antigua escribieron los autores en los que se centra la tesis. Estos autores serían É. Durkheim en sociología, H. Bergson y F. Nietzsche en filosofía y S. Freud en psicología.

La siguiente parte en la que se divide este estudio está ya dedicada propiamente a los diversos autores cuyas obras son sometidas a investigación. Los diferentes asuntos analizados en cada uno de los autores ya han sido comentados (vida, obra, influencias...). Por lo que respecta a la selección llevada a cabo de autores, la tesis se centra en las figuras de los diversos componentes de los Ritualistas de Cambridge (J. E. Harrison, G. A. Murray, F. M. Cornford y A. B. Cook), ya que su enfoque mito-ritualista de la religión y la filosofía griegas fue considerado revolucionario en su tiempo, y en la figura de

L. R. Farnell, dado que este autor fue sin duda una de las autoridades acerca de la religión griega antigua de mayor prestigio en sus días y consiguió igualmente incluir en sus obras aspectos novedosos como la comparación antropológica o el estudio de los *survivals* aplicados a la religión griega, a pesar de haber mantenido un enfoque mucho más tradicional que el de los Ritualistas, a los que por lo tanto se opone de una forma radical, especialmente, a J. E. Harrison, la figura central del grupo.

Un último capítulo se dedica a tratar las relaciones de los miembros del grupo de Ritualistas de Cambridge entre sí y con otros autores. Esto se debe al debate reciente acerca de la existencia, o no, de un verdadero grupo a nivel intelectual. En este capítulo, se explican las características que teóricamente definen al grupo así como aquellos aspectos en lo que se hallan diferencias, y se establece una comparativa con otros autores, en concreto, L. R. Farnell (por los motivos arriba mencionados), W. Ridgeway (junto con L. R. Farnell, uno de los mayores oponentes de los Ritualistas de Cambridge) y H. J. Rose (otro autor que adopta una perspectiva bastante tradicional a pesar de incluir algunos aspectos novedosos en su obra, como su uso de la comparación antropológica). En estas comparaciones, se pretende establecer la presencia o ausencia de las características propias del grupo de Cambridge en otros estudiosos del momento, así como comprobar las tensas relaciones intelectuales que mantenía el grupo con los autores más conservadores a causa de lo innovador de la perspectiva adoptada.

Es preciso destacar las dificultades que se han planteado a la hora de estudiar a algunas de las figuras destacadas a causa de la falta de documentación biográfica, como sucede en el caso de A. B. Cook y de F. Cornford, quienes además, al igual que sucede con L. R. Farnell, carecen de estudios publicados acerca de su trabajo sobre religión y filosofía de la antigua Grecia, pues de estos tres autores, tan sólo el primero de ellos cuenta apenas con un artículo donde se estudia su obra principal, *Zeus*, publicado por H. Schwabl, mientras que ni las obras acerca de la filosofía griega de F. Cornford que se estudian en esta tesis, ni el trabajo de L. R. Farnell han sido, como decimos, objeto de análisis en ningún trabajo publicado hasta la fecha, si bien para el estudio de éste último autor sí se ha contado con el gran impulso que supuso la posibilidad de acceder a sus papeles personales, donde se incluyen no



sólo borradores de artículos por él escritos, dedicados tanto a temas de religión griega clásica como a críticas de obras de otros autores (especialmente Jane Ellen Harrison) o asuntos de la actualidad del momento, sino también escritos que manifiestan las opiniones suscitadas por este autor en otros contemporáneos y, por supuesto, una más que interesante correspondencia personal.

Finalmente, no es menos importante recordar la inestimable ayuda del *Professor* Robert Parker, de la Universidad de Oxford, gracias al cual, durante una estancia en dicha universidad de cuatro meses, ha sido posible entrar en contacto con una gran cantidad de obras relacionadas con el objeto de la tesis, así como con la correspondencia personal de G. Murray, situada en la New Bodleian Library y, por supuesto, con los ya mencionados papeles personales de L. R. Farnell, guardados en la biblioteca del Exeter College y a los que tuve acceso gracias a la autorización de su bibliotecaria. Finalmente ha de agradecerse el apoyo, igualmente valioso, de la profesora del departamento de latín y griego perteneciente a la facultad de Filología de la Universidad de Santiago de Compostela, María José García Blanco y su excelente colaboración en el empleo y la transcripción<sup>1</sup> de los términos griegos y latinos.

---

<sup>1</sup> El criterio por el que se ha optado a la hora de llevar a cabo las transcripciones, ha sido el de mantener la mayor fidelidad posible al original griego, conservando los acentos, salvo en las citas literales tomadas de las obras de los diversos autores, en cuyo caso se ha transliterado la palabra siguiendo los criterios de cada autor.

## PRIMERA PARTE

### LA ÉPOCA VICTORIANA

El siglo XIX europeo destaca por ser un momento de cambio, de transición a una nueva era que tiene comienzo, en realidad, a finales del siglo XVIII. El carácter de esta nueva época viene determinado por una serie de cambios políticos que se dan a partir de la Revolución francesa y el ascenso de Napoleón al poder en Francia; por la duplicación de la población en el mundo occidental y por el masivo avance de la tecnología y la industrialización, que cambia el paisaje y la estructura social.

A esta época suele dársele el nombre de victoriana<sup>1</sup>. Ésta es una etiqueta bastante imprecisa y que abarca realidades heterogéneas, pues de hecho se puede establecer una división de este período en Gran Bretaña en tres fases en base a aspectos económicos y políticos: en primer lugar, nos encontramos con una fase que se caracteriza por la existencia de disturbios políticos y sociales hasta 1848; la segunda fase, que se denomina “era del equilibrio” gracias a la combinación de prosperidad económica, sentimiento de seguridad de la nación, fe en las instituciones, creencia en un código moral común y liberalismo político, se extiende hasta 1867, con la segunda ley de reforma; o hasta principios de la década de 1870, con la Gran Depresión. A partir de ahí, encontramos la tercera fase, de transformación en lo que se ha dado en llamar el “Ostentoso epílogo eduardiano”, de 1880<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Las obras principales en las que se basa esta descripción del contexto histórico son las siguientes: Area Miguez, 1992; Bédarida, 1988; Bernians, Newton, Roseed. lit., 1929-1933 (vol.1-5); Briggs, 1994; Canales, 1999; Carlyle, 2007; Cortés Salinas, 1985; Faucher, 2006; Fernández Sastre, 1992; Gay, 1984; Gay, 1986; Gay, 1993; Gay, 1995; Gay, 1998; Himmelfarb, 1991; Hobsbawm, 1997; Hobsbawm, 1998a; Hobsbawm, 1998b; Kingsley, 1880; McCalman, 2001; Macaulay, 1946; Newsome, 2001; Richardson, Hofksh, ed., 1996; Saura Sánchez, 1992; Schama, 2002; Schwarz, 1996; Strachey, 1989; Torre del Río, 1985; Villacorta Baños, 1993.

<sup>2</sup> División temporal tomada de Newsome, 2001.

En estas dos últimas fases, entre 1850 y 1890, se dan importantes cambios culturales, que conducen a un estado en el que todo se cuestiona: las enseñanzas religiosas, los principios políticos, los ideales sociales y la moralidad sexual, lo que lleva a llamar a esta época la “edad del nerviosismo”. Es precisamente en este período en el que debemos situar a los autores objeto de estudio, por lo que se hace necesario revisar el contexto de su época, que se extiende desde estos momentos hasta mediados del siglo XX, para poder llegar a entender tanto su vida como su obra. Empecemos por el contexto social, económico y político.

## Capítulo I

### El contexto social, económico y político

Tras haber iniciado la llamada Revolución industrial, se abre un período de supremacía británica en el campo de los avances técnicos y económicos. La nación que comenzó a conocerse como el “taller del mundo” trabaja a pleno rendimiento y entra en una fase de madurez económica. Tras un período de unos veinte años de transición, a partir de 1850 y durante un cuarto de siglo la economía del país se ve estimulada por una doble coyuntura favorable: por una parte el alza de larga duración de los precios mundiales, que dura desde 1851 hasta 1873; por otra parte los efectos del librecombio, que entra en vigor en 1846 como consecuencia de la derogación de las Corn Laws. A esto hay que sumar que tras los tumultos de 1848, las tensiones política y social se relajan. Inglaterra es dueña de una economía dominante que prospera a expensas de los países subdesarrollados, por aquel entonces la mayor parte del planeta, desde la Europa del sur y oriental a América del Sur, y del Asia anterior al Extremo Oriente. De ahí el orgulloso sentimiento del capitalismo británico de tener a todo el mundo a su servicio.

Pero veamos todos los cambios que se producen en esta época con más detalle y desde el principio.

Tanto en agricultura como en industria destaca la creciente despersonalización: en el campo se inicia la acumulación de cercamientos de terrenos llevados a cabo para poner en uso la tierra no cultivada, como pastos comunales y tierras baldías, o para transformar campos abiertos en parcelas privadas, lo que haría aumentar el tamaño de las granjas y los beneficios de los cultivos. Este proceso llamado de *enclosures* se acelera a partir de 1760 y se lleva a cabo en su mayoría antes de 1830, de modo que en 1870 el nuevo diseño del mapa rural estaba virtualmente acabado. Con el consiguiente monopolio de las tierras en manos de unos pocos, lo pequeño cede ante lo grande, los labriegos son expulsados de sus

viviendas y se convierten en asalariados, su estándar de vida decrece y se acelera la migración campo-ciudad así como la emigración a América.

En realidad el campesinado no destaca por ser un sector de la población abierto a la innovación. Los pocos beneficios que lograban se invertían en acumulación de tierras, en lugar de en intentar mejorar los terrenos que ya poseían. Por ello los verdaderos impulsos en los métodos agrícolas se dan en las granjas más grandes, surgidas del proceso de *enclosures* del que ya hemos hablado.

Aparte del nuevo sistema de cercamientos, otro elemento que contribuye a las mejoras en la producción agrícola es el de la mejora de la fertilidad del suelo por medio de un nuevo método de drenaje profundo y de una mejor utilización de los fertilizadores, además de la mejora en el equipo de la granja, introduciendo maquinaria surgida a partir de la revolución en la industria. Además las mejoras en el transporte extienden el mercado de las granjas.

Por lo que respecta a los productos, el más importante para Europa son los cereales, necesarios para la elaboración del pan y de la cerveza. De hecho, países como Francia, Bélgica y también Inglaterra, destinaban más de un tercio de las tierras a la producción de cereales. Todos los países buscaban la autosuficiencia a este respecto, o al menos asegurarse de que las importaciones no deprimían demasiado el precio doméstico. Para ello, las Corn Laws de los años treinta asumen una escala de derechos de aduana corrediza<sup>1</sup>.

Otro de los productos importantes para la época es el algodón; en este caso, porque su industria fue la única en la que realmente caló la Revolución industrial en los años veinte y en los cuarenta años siguientes, mediante la introducción y la mejora de maquinaria, el uso del carbón o la aplicación de los avances de la física y la química. Aunque los desarrollos más significativos de la Revolución industrial tuvieron lugar en las industrias de bienes capitales pesados, como la mina, la metalurgia o la ingeniería mecánica, la producción textil fue la primera evidencia del nuevo industrialismo, y destaca por la gran demanda de sus productos y la gran cantidad de gente implicada en su producción.

Detrás de la Revolución industrial está la construcción de maquinaria, y detrás de la construcción de maquinaria, la producción de hierro. La industria británica cuadruplicó la producción de este mineral entre 1800 y 1830, y su precio era además el más barato de

---

<sup>1</sup> Cuando aumenta el precio en casa, los derechos de aduana descienden, alcanzando una figura meramente nominal o desvaneciéndose cuando amenaza la hambruna; y al contrario, se aumentan los derechos aduaneros cuando el precio cae, llegando a ser prohibitivos antes de que el precio llegue a un nivel no rentable.

Europa. A esto hay que añadir la mejora en la técnica para producir acero durante la década de los sesenta, que expande rápidamente su producción; y el increíble aumento de la producción mundial del carbón a partir de 1830 (que crece entre un 60% y un 70% por década), siendo Gran Bretaña uno de los mayores productores, si bien la gran demanda lleva a que su precio suba más que el nivel de precios general durante el tercer cuarto del siglo.

El hecho de que Inglaterra sea una tierra plagada de canales minimizó el coste del transporte de materiales pesados, llevando a que el volumen del tráfico se incrementase y los precios se igualasen entre regiones, pero es que además el auge de la industrialización fue parejo a la revolución de los transportes, iniciada tras la invención de la máquina de vapor por J. Watt en 1790 y que a principios del siglo XIX dará lugar a la locomotora de tracción<sup>2</sup>, creada por G. Stephenson, aunque el auge ferroviario se produzca ante todo a partir de los años cuarenta, con un boom ferrocarril que puede considerarse pequeño en 1835-37, y otro gigantesco en 1845-47.

La apertura del ferrocarril Liverpool-Mánchester el 15 de septiembre de 1830 desembocó en una rápida popularización de las líneas de pasajeros, lo que a su vez impulsó el incremento de la velocidad y la mejora de las comodidades. Además, el ferrocarril impulsó la rapidez en el correo, y los cargamentos.

El método de financiación británico para la construcción de las líneas ferroviarias fue la empresa privada, en parte porque era el único método posible de financiar una innovación, en parte porque el récord de las tempranas compañías estimulaba la inversión.

El tren se convirtió en el símbolo de la primera época victoriana. La construcción de la red ferroviaria progresa con una rapidez extrema y abre un vasto campo de empleos en todas las fases de su construcción, haciendo prosperar a las industrias pesadas. Además el coste de los bienes de consumo se reduce y los alimentos llegan más frescos a su lugar de destino gracias a un transporte más rápido, lo que ayuda a la pujanza de los mercados internos. El ferrocarril refuerza las antiguas rutas comerciales y crea otras nuevas, contacta regiones desconectadas dentro de áreas comerciales más amplias, enfatiza la concentración industrial y estimula la distribución a larga distancia a partir de los centros ferroviarios. Sin embargo, el impulso de los ferrocarriles estableció un nuevo modo de vida y de relaciones humanas que lleva a que la mayor característica de su tiempo sea la velocidad, y que hace a los contemporáneos quejarse de una vida demasiado rápida. Además, aparece el sentimiento de que la locomotora hace que la naturaleza se transforme y que el

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, el transporte de carbón que por canales tardaba treinta y seis horas, se reducía a tres con el ferrocarril.

materialismo arrastre a la auténtica cultura; la gente anhela la estabilidad que sentían anteriormente e incluso el desasosiego es tal que lleva a la creación de movimientos milenaristas. Por otro lado, allí donde no llega el ferrocarril, crece el aislamiento y los puertos decaen con la disminución del tráfico marítimo de carbón, aunque algunos logran una nueva salida con el surgimiento de balnearios populares.

No podemos dejar de hablar de la revolución en otros medios de transporte: a partir de 1830 se construyen barcos más grandes, que alcanzaban mayor velocidad y con costes menores; y hacia mediados de siglo, destaca el barco de cortos recorridos, especialmente para pasajeros y para ganado.

En las rutas oceánicas largas hay más problemas, pues se necesita que los barcos sean seguros y tengan gran capacidad de almacenamiento de combustible. No fue hasta los años cincuenta y sesenta que los barcos de vapor se hicieron más seguros, eficientes y económicos, destacando en la producción de este tipo de naves Gran Bretaña y los Estados Unidos.

Los avances en los transportes hicieron más rápidos a los servicios postales, como ya hemos comentado, y la acción gubernamental los hizo más baratos, a partir de las reformas de 1840, mediante las que se impone una carga baja uniforme para enviar a cualquier parte del país, pagada por el remitente en lugar del destinatario a través de la compra de un sello. Además no podemos dejar de destacar el desarrollo en los servicios de telégrafos.

Las mejoras en los medios de transporte y en los medios de comunicación desembocaron en una intensificación de la movilidad de las personas, así como de los bienes, y en la elevación de Gran Bretaña a la cabeza del comercio internacional, con un tercio de las exportaciones e importaciones mundiales en sus manos ya a la altura de 1840, seguidos de Francia, con un 10% y Estados Unidos, con el 8%.

No debemos olvidar tampoco las mejoras en el sistema bancario británico. Hacia 1815 y 1825 se debilitó su base, consistente en cientos de bancos privados en Londres y las provincias, pero se reforzó con las actas de 1826 y 1833, que permitían el establecimiento de bancos de capital mixto. A la cabeza del sistema está el Banco de Inglaterra, que en 1826 obtiene permiso para instalar ramas provinciales, aunque se convirtió gradualmente en un banco central, en el que los demás depositaban sus fondos y al que se volvían cuando las peticiones de crédito excedían sus recursos.

Hacia 1870 sólo puede hablarse de economías altamente industrializadas en los casos de Gran Bretaña y Bélgica, pero en las tres décadas siguientes los Estados Unidos y la mayor parte de los países de la Europa occidental desarrollan fuertemente su industria,

algo que también sucede, aunque a menor escala, en el resto de Europa y Japón. En este período se introducen industrias básicas nuevas, como la eléctrica y la química, en los países más industrializados, y las industrias ya existentes, como las minas, la construcción de carreteras o el acero, se transforman y expanden. La mecanización se convierte por vez primera en característica de la industria en general y surge una innumerable cantidad de nuevos productos, como la bicicleta moderna, el teléfono o el aluminio.

A partir de la década de 1870 se comienza a hablar de crisis, incluso se denomina a este período como el de la Gran Depresión, cuya principal característica es la deflación (con la bajada espectacular de los precios, disminuyen los volúmenes de beneficio). Esta crisis tiene origen en la competencia de esas otras economías que comienzan a industrializarse, como las de Alemania o los Estados Unidos. De todos modos, no debe verse este período como de depresión como un todo, pues en el campo de la producción, el consumo y los ingresos sí fue un período de expansión, si bien los beneficios cayeron igual que los precios. Su declive se debió a dos causas: en primer lugar, al elemento de la sobreproducción transitoria, que también fue la causa de la caída de los precios, y en segundo lugar, al creciente número de firmas en competencia en cada mercado y cada campo. Mientras el total de la producción y el total de beneficios aumenta, los beneficios de cada empresa individual entran en declive por la proliferación de empresas y el crecimiento de la competencia. En resumen, la economía mundial florece, y las nacionales también, pero los tiempos son difíciles para las firmas individuales.

Los territorios no europeos suponen una demanda creciente de manufacturas europeas, con lo que estas áreas juegan un importante papel como importadoras estimulando la industrialización de los países más avanzados. Estos nuevos mercados llevan a la aparición por primera vez de un mercado mundial gobernado por precios mundiales. De este modo, también surge la competencia entre Gran Bretaña y Alemania en cuestión de manufacturas en este nuevo mercado mundial.

Sólo en Gran Bretaña y en los pequeños países del oeste de Europa, como Holanda y Bélgica, donde el comercio era demasiado dominante como para hacer practicable el proteccionismo, se mantiene el libre comercio.

Los principales grupos de manufacturas a principios de los años 80 fueron los textiles y especialmente el algodón de Lancashire, y los principales mercados estaban en la India y China, además de los Estados Unidos, Alemania y Europa central. Pero en este último grupo, el mercado dejó de existir para Gran Bretaña y hacia 1900 el algodón británico estuvo forzado a irse definitivamente a los mercados asiáticos.



Las formas de organización en la industria se vuelven más complejas, y desembocan en el nacimiento de los primeros *trusts* y *cartels*. En el caso de la industria británica, ésta busca estabilidad, por lo que se inclina hacia el tipo más permanente de asociación. Así vemos que, a partir de la crisis que se da a mediados de 1880, se forma un gran número de uniones empresariales y compañías, como la Salt Union o la United Alkali Company.

La naturaleza de una sociedad industrial hace al sindicalismo más necesario, y también hace que esto sea más fácil de organizar. Pero hay dos condiciones necesarias para el desarrollo del sindicalismo: la primera, que la opinión pública, la autoridad política y la ley vean favorable la demanda de los trabajadores de organizarse y defender sus derechos; y la segunda, que la fuerza de trabajo sea un cuerpo estable de asalariados conscientes del estatus permanente del trabajo asalariado. En la mayoría de los países no se cumple una de estas dos condiciones. Sin embargo, el comienzo del sindicalismo británico es francamente temprano. Debe situarse a partir de dos incidentes: por un lado, del Acta de 1875 de B. Disraeli, que legaliza las negociaciones colectivas y sus incidentes; y por otra parte, de la gran huelga de muelles de 1889, que precipita la organización del trabajo en industrias completas, en lugar de en meros oficios.

Sin embargo, y a pesar del aumento del paro temporal y cíclico, el nivel de vida medio continuó elevándose, con la mejora de la medicina preventiva, la educación elemental, las condiciones laborales, etc.; la diferencia es que se es más consciente y más sensible a los abismos de miseria y desigualdad, y que, tal vez por comparación con las economías emergentes de otros países, la crisis económica, aunque tal vez no existiese realmente, sí fue percibida por los contemporáneos. De todos modos, hay cambios en el mundo de la economía que deben destacarse: por ejemplo, el impulso de la concentración horizontal fue transformando el capitalismo competitivo en un capitalismo monopolista, y hacia 1900 las economías mundiales se comienzan a apartar del *laissez-faire* para acercarse a la interferencia estatal o el colectivismo. Por otra parte, Inglaterra comenzó a sacar beneficios de sus inversiones en el mundo; del lugar que ocupaba como nación manufacturera, pasó a transformarse en una nación suministradora de servicios y de rentistas, y la *City* de Londres fue adquiriendo cada vez más una creciente importancia en la actividad del país. Otro cambio importante del último cuarto de siglo fue el retroceso de la agricultura.

La Gran Guerra supone un antes y un después en la economía mundial, especialmente tras 1918, a causa de los malos ajustes en las economías internas de los países europeos, y por el *boom* económico de los Estados Unidos.

El mundo posterior a la guerra era inestable y las relaciones económicas cambiaron drásticamente. A partir de entonces, se desarrollan nuevas economías y emergen nuevos estados. Por lo que respecta a las pérdidas durante la guerra, destaca en primer lugar la pérdida de vidas humanas, pero es que además los ingresos bajan y el paro aumenta. Bajan igualmente la producción agrícola y las manufacturas, y se generaliza la inflación interna.

Todos los Aliados se ven en deuda con los Estados Unidos, y se llega a unos años de optimismo que empiezan en 1925, pero se terminan con el inicio de la Gran Depresión en octubre de 1929, que provoca el colapso de los Estados Unidos hasta 1933, y consiguientemente también de muchas economías europeas. El comercio declinó, el paro aumentó, etc. y la mayoría de países adoptaron políticas que se basaban en aislar la economía nacional de los efectos de la depresión, llevando a un mundo económico autárquico en los años 30. En el Reino Unido se hace especial énfasis en mantener el pleno empleo y en avanzar el complejo de políticas sociales comprensivas o más comprensivas a las que estaba ligada la etiqueta de “estado del bienestar”, además de abandonar el comercio libre y el patrón oro en 1932.

Centrándonos ahora en el universo de lo social, podemos establecer el desarrollo del Reino Unido, entre 1830 y 1870 en dos fases, divididas en 1850. A mediados de siglo, Gran Bretaña (que no Irlanda) pasó de una sociedad predominantemente rural y agrícola a otra predominantemente urbana e industrial. En las dos primeras décadas surgen conflictos sociales y políticos entre los intereses agrícolas y los crecientes intereses comerciales e industriales; también se intentan alcanzar objetivos como la reforma del sistema electoral y parlamentario, la reorganización del gobierno municipal y el socorro a los pobres, el comercio libre o la legislación de las fábricas. Las décadas entre 1830 y 1850 además ven el surgimiento y caída temporal de movimientos de clase trabajadora nacidos del industrialismo, como el cartismo y el tradeunionismo. Las siguientes dos décadas trajeron la consolidación y extensión de las ventajas ganadas por las nuevas clases dominantes; un crecimiento notable del comercio internacional y de la riqueza nacional total; así como una multitud de medidas legislativas que ajustan el sistema político y administrativo a las necesidades de la nueva sociedad urbana y fabril. Las clases trabajadoras establecieron sindicatos y organizaciones voluntarias que pusieron las bases para su futuro poder dentro del estado.

Hacia 1845 el antiguo equilibrio demográfico y social se invierte; el proceso de urbanización se manifiesta por una expansión extremadamente rápida de las aglomeraciones industriales y comerciales, y el número de habitantes de las ciudades empieza a superar al del campo, aunque no se debe exagerar la realidad, pues en 1851

cerca de la mitad de la población era todavía rural, y no puede hablarse de declive en la agricultura inglesa hasta los años setenta, aunque las condiciones que hacen a esta agricultura vulnerable se crearon antes de 1850<sup>3</sup>. Además, la civilización rural sigue ocupando un lugar destacado dentro de la sociedad, las mentalidades y la cultura. Este mundo rural divide a sus miembros en: hacendados, clero y notables del burgo o del pueblo en lo más alto de la pirámide social; arrendatarios en el centro; y peones agrícolas y los sirvientes, todos ellos desprovistos de tierras y con una existencia precaria, en la base.

El crecimiento de la población fue diferente dependiendo de las áreas, siendo especialmente fuerte en Inglaterra y Gales, menos en Escocia y, en Irlanda sólo hasta 1845, momento en el que empezó a decrecer a causa del hambre y la emigración masiva. Por lo que respecta a la emigración, ésta se da hacia otras partes del globo, especialmente Estados Unidos, y entre diferentes regiones del Reino Unido.

Una gran masa de trabajadores urbanos tratan de encontrar empleo en la industria, escapando del destino de sus compañeros en Irlanda, donde el rápido crecimiento de la población combinado con una reducción de tierra y una falta de industrialización a gran escala produjo una pobreza y hambruna extremas.

Londres se convierte en la ciudad más grande de Europa, con gran atracción para la inmigración, y absolutamente llena de contrastes, entre la miseria y el mayor de los lujos. En la capital británica la criminalidad y la prostitución convivían con la labor del artesano más respetable, con la actividad del oficinista y con los magnates de las finanzas y del comercio.

Pero Londres no era una típica ciudad industrial; este tipo de ciudades se encontraba más bien al norte, siendo Mánchester uno de sus más notables ejemplos. Allí, la vida llevada por los trabajadores de las industrias, muchos de ellos llegados del campo, era absolutamente ruin y miserable; hasta el punto de que los intelectuales de la época consideraban que estas condiciones de vida volvían a convertir al hombre en un salvaje.

Efectivamente, la vida obrera se caracterizaba por largas horas de trabajo, explotación de las mujeres y los niños, inseguridad en el empleo, lamentable higiene de los talleres y de las viviendas, amontonamiento en chabolas, estricta disciplina del sistema fabril, degradación física y moral, ruptura de los vínculos familiares, alcoholismo y prostitución.

---

<sup>3</sup> Las Actas de Reforma de 1832 y 1835 abrieron el camino para una serie de modificaciones que destruyeron la preponderancia de los intereses agrícolas. Incluyen al abolición de las Navigation Laws y las Corn Laws, o la Representation of the People Act de 1867.

Los trabajadores vivían rodeados de miseria y enfermedad. A esto hay que sumar el crecimiento de la población y la falta de recursos para todos. En esta situación social y económica, surge el movimiento del “utilitarismo”, tremendamente extendido entre la burguesía victoriana. Este movimiento se rige por el principio de utilidad, fundamento de muchas acciones de los victorianos y consigna y rasgo de su imagen del mundo.

El creador de esta doctrina fue J. Bentham, un reformador utópico que considera que el único conocimiento válido es el conocimiento útil, es decir, la promoción de la mayor felicidad para el mayor número de gente, entendiendo por felicidad placer como opuesto al dolor. Defiende las elecciones anuales del Parlamento, así como el voto secreto, y el sufragio universal para todos los hombres no analfabetos, a fin de que esto ayudase a mejorar sus condiciones de trabajo y de vida.

Fue en la India donde los benthamistas, también llamados utilitaristas o radicales filosóficos, encontraron un campo ideal para la aplicación de sus métodos y doctrinas. Pero esta aplicación se basó en un predominio del potencial autoritario del utilitarismo, más que en el libertario: consideran más importante la felicidad de los indios que su libertad. Ahora bien, lo que hubo en muchos casos fue ideología matizada con pragmatismo: no se basan en el utilitarismo, sino que lo utilizan posteriormente para justificarse.

El caso es que el utilitarismo se convirtió en un programa de reforma legislativa, en oposición al principio del *laissez-faire*, y a lo que consideraban un individualismo demasiado agresivo de la Inglaterra victoriana, además de intentar un programa de reforma que luchase contra las condiciones inhumanas de trabajo, que en realidad dan la impresión de no ser más que un cálculo frío y analítico, que llevan a la creación de la Poor Law Amendment Act de 1834, tras la cual, sus detractores, que no eran pocos, pasan a denominar a esta doctrina como “brutilitarismo”.

Estas leyes de pobres<sup>4</sup> son consecuencia del trabajo de muchos pensadores de la época, que, como T. Malthus, abogan por una restricción en la tasa de natalidad basada en evitar el socorro a los pobres, pues protegerlos incentivaba el aumento de nacimientos y empeoraba el problema. Esto conduce a que se acabe con la asistencia para los indigentes con este Acta, con la que se establecen Consejos de Guardianes elegidos por los contribuyentes, que asumían las responsabilidades del cuidado de los pobres, quienes, en lugar de acceder a la caridad de las colectividades locales, son internados en el llamado

---

<sup>4</sup> Anteriormente a la Poor Amendment Act, la asistencia para los indigentes estaba en manos de las parroquias, que controlaban las subvenciones de la comunidad de contribuyentes, y que nunca pasaron de considerar que las necesidades de una persona quedaban satisfechas con un pan diario.

*Workhouse*, o asilo donde se les hace trabajar a cambio de comida y techo y donde las familias eran separadas, y se les obligaba a ir rapados y uniformados.

Por si fuera poco, el desempleo aumenta a causa de la creciente mecanización y los salarios llegan a reducirse hasta un 25%, lo que, unido a una concentración de las masas en las urbes y a un creciente sentimiento de solidaridad entre los desposeídos, conduce a una oleada de huelgas y movimientos de protesta durante el primer tercio de siglo, entre los que destacó el movimiento luddita, basado en la destrucción de maquinaria industrial como condena ante la ola de parados que la mecanización estaba causando. Entre 1832 y 1850 se desarrolla el *tradeunionismo* (o movimiento sindicalista británico) y nace el cartismo, un movimiento que pretendía lograr el voto para los trabajadores para que estas reformas que se estaban dando dejaran de ser un medio para que los propietarios explotaran a sus trabajadores. También pedían elecciones parlamentarias anuales, remuneración de diputados y voto secreto, unas demandas que en realidad venían de antiguo.

El cartismo surge del doble fracaso político de 1830-1832 (fecha del Great Reform Bill, que solamente favoreció a las clases medias, mientras que los trabajadores no lograron ni derecho de voto ni mejora alguna de su situación) y de las tentativas de organización sindical de 1833-1834. Al mismo tiempo, el movimiento cartista se alimentó de la indignación popular frente a la aplicación de la ley de los pobres o *Poor Law* de 1834.

En 1836, William Lovett formó en Londres la London Working Men's Association. Dos años más tarde, en 1838, Francis Place diseñó, junto con otros artesanos y obreros londinenses reunidos en dicha Asociación, el "People's Charter" o "Carta del Pueblo" de seis puntos, que se convirtió en el programa de reformas en el que se unió una mayoría de movimientos radicales y de clase trabajadora. Dicha Carta incluía seis puntos: 1) el sufragio universal masculino; 2) la renovación anual del Parlamento por medio de elecciones<sup>5</sup>; 3) el escrutinio secreto; 4) un sueldo para los diputados; 5) la supresión del censo de elegibles, o lo que es lo mismo, la eliminación de la cualificación de propiedad para miembros del Parlamento; 6) la igualación de las circunscripciones electorales. Los miembros del movimiento cartista sostenían que la reforma política debía ser el primer y único medio posible para la transformación de la sociedad.

Sin embargo, el cartismo no triunfó a causa de la represión a la que se los sometió, de la disensión ideológica entre los partidarios de la fuerza física y los pacíficos, y de la

---

<sup>5</sup> Este punto fue el único nunca conseguido por los cartistas, el más radical, y el que habría transformado todo el carácter del sistema parlamentario, pues una Casa de los Comunes con elecciones anuales habría sido un instrumento de democracia directa.

dispersión espacial, ya que la fuerza cartista estaba en las grandes regiones industriales del Norte, demasiado lejos de Londres, donde residía el poder político.

Efectivamente, el rechazo que sobrevino a las demandas cartistas, los dividió en dos grupos: los que pensaban que sólo eran aceptables los medios de presión pacíficos, y los que apoyaban la lucha armada, guiados por F. O'Connor, director del periódico *Northern Star*, que defendía el cartismo de la "fuerza física". La lucha de éstos últimos los llevó a una refriega contra las autoridades en Newport, el 3 de Noviembre de 1839, con el resultado de quince muertos y cincuenta heridos, siendo ésta la pérdida de vidas más cuantiosa de una actuación del gobierno contra los ciudadanos de los siglos XIX y XX en el Reino Unido.

Se siguen las sublevaciones en Yorkshire y Gales, además de las huelgas locales y regionales, a pesar de la mejora de la situación económica de 1842, una mejora que incluso hace que sus contemporáneos llamen a ese período la "era del equilibrio", al contrario de lo que sucede en otros países europeos, que sufren crisis económicas y revueltas sociales. Las reivindicaciones vuelven a primera línea con la crisis de 1847-1848, hasta que, en este último año, de las revoluciones liberales de toda Europa, panorama poco favorable para las demandas cartistas, un intento de revolución más o menos pacífica que finalmente es disuelta lleva al cartismo a su final como cruzada de la clase trabajadora militante, eso sí, tras haber logrado la reducción de la jornada laboral a diez horas en 1847.

En las décadas entre 1830 y 1850 destaca la alianza entre el radicalismo y el nuevo socialismo cuyo mayor exponente es Robert Owen, y la colaboración de ambos con los movimientos y organizaciones obreras. Y hacia 1870 las organizaciones de trabajadores aseguran su posición como fuerza de gran importancia en el estado, mientras algunas de las demandas cartistas habían sido garantizadas o comenzaban a ser aceptadas como deseables en una sociedad democrática.

Así pues, consecuencia de todo esto y de un crecimiento económico con el que prácticamente se alcanza el pleno empleo y en el que el valor real de los salarios aumentó, a partir de mediados de siglo y hasta 1865, la conflictividad disminuye y se opta por estrategias más silenciosas, como cooperativas, sindicalismo pacífico,... si bien sólo el movimiento cooperativo logró un avance significativo. Este período culminó con el logro en 1867 del derecho a voto de todos los miembros de la clase media y de la clase superior obrera.

Las dos décadas anteriores a 1868 fueron de gran prosperidad nacional y de una predominancia de la clase media muy sólida. Las tensiones de las décadas anteriores habían pasado aunque persistiese la agitación de los trabajadores. Pero tras la "gran

depresión” de los años setenta, causada por la aparición de la competencia industrial, agrícola y ganadera de otras potencias mundiales, la euforia anterior disminuye.

Las cosas van poco a poco mejorando para los obreros, con algún incidente sobresaliente como el llamado “Domingo Sangriento” sucedido el 13 de noviembre de 1887, una manifestación de socialistas, radicales e irlandeses, muchos de ellos desempleados, con el resultado de dos muertos y más de cien heridos; asimismo, en 1889 se produjo la primera huelga de trabajadores no cualificados, la de los estibadores del puerto de Londres. Fruto de una postura que postula que sólo una transformación que lograra una mayor justicia social podía acabar con la agitación tras acabar con la miseria, se produce el renacimiento del socialismo en Inglaterra, prácticamente desaparecido desde los últimos años de la primera mitad del siglo. Dentro de ese socialismo encontramos a los marxistas, sin gran éxito, y a la sociedad fabiana, fundada en 1884 por un grupo de intelectuales. Sus intenciones eran absolutamente posibilistas: lograr a través de la formación y de la información una mejora de las estructuras sociales.

Hacia 1900 algunos industriales crean barrios de casas para sus obreros al estilo de la antigua Inglaterra de los siglos XIII, XVI, y se producen mejoras en sanidad e higiene, aunque la norma general sigue siendo el hacinamiento. Finalmente en la década de los años veinte del siglo XX se da inicio a un sistema de viviendas protegidas en Gran Bretaña, además de derecho al paro y un aumento de hasta el doble en las pensiones de vejez, a pesar de la crisis económica que sobreviene en esa década por la caída de la demanda.

Por lo que respecta a las clases medias, el otro grupo social más importante de la época (pues no debemos olvidar que este siglo fue no sólo el “siglo de las masas”, sino también el “siglo de la burguesía”, que poco a poco va logrando hacerse con el poder económico y político), éstos aspiraban al ascenso social por adquisición de dinero, surgiendo así lo que podemos llamar el “espíritu de ostentación”.

La burguesía se definió en relación con, y en oposición a, los intereses de la aristocracia y los trabajadores; en un primer momento especialmente frente a la primera y después sobre todo frente a los últimos. El éxito de su configuración como clase se debió a su capacidad para articular un sistema común de valores y de referencias donde los elementos de partida no eran homogéneos, pues los ideales morales y religiosos del evangelismo y del puritanismo eran difíciles de encajar con la visión secular y pragmática del utilitarismo y con los principios de la economía política. Su mayor victoria fue lograr imponer su visión del mundo al resto de la sociedad, de modo que la época victoriana ha quedado irremisiblemente marcada por el culto al trabajo, al sacrificio, al ahorro y a la disciplina, así como al esfuerzo individual, el espíritu de empresa y la competencia.

Por otro lado, tampoco existe homogeneidad en la composición económico-social de las clases medias, ya que en su seno se encuentra una importante gradación, desde los pequeños tenderos hasta una suerte de nueva aristocracia financiera, pasando por las profesiones liberales, que gozaban de gran prestigio a pesar de no ser especialmente adinerados<sup>6</sup>.

La burguesía media y alta se preocupaba por las apariencias, debían comportarse como auténticos caballeros, y ser un caballero implicaba tener dinero y educación, pero también una conducta viril y cristiana, y por supuesto, respetabilidad, la mayor virtud de la clase media. Los caballeros se formaban mediante una educación liberal basada en los clásicos, recibida generalmente en las universidades de Oxford y Cambridge, para las que la ciencia ocupaba el lugar menos importante en la gradación de materias a impartir. Este estigma que recae sobre las carreras industriales y comerciales, sobre la ciencia, no ayudan a que la prosperidad industrial británica se mantenga frente a competidores extranjeros que vienen pisando fuerte, como Alemania o Estados Unidos, y a final de siglo se dejan ver estas carencias, que producen una gran pérdida de competitividad.

La alta burguesía pretendía ascender en la escala social hasta emparentar con la aristocracia<sup>7</sup>, bien fuese por matrimonio o simplemente copiando sus hábitos de vida cotidiana y, de hecho, al ser aceptados por la aristocracia en un plano de igualdad, terminan por imponerles esa forma de vida discreta y moderada tan característica de la sociedad victoriana. Por otra parte, la burguesía media y baja no sólo buscaba ascenso social y/o no bajar en la escala, sino que además exigía tener derechos de mayor representación política, pues hasta pasada la segunda mitad del siglo el sufragio estaba restringido a nobles y burgueses más adinerados.

La aristocracia era sin duda alguna la clase más poderosa, y en realidad no se ven demasiado afectados por los cambios que se dan en ese siglo, incluso se enriquecen con la industrialización, pues poseen el 70% de las tierras de Inglaterra, aunque poco a poco la burguesía le va comiendo terreno, hasta el punto de darse casos de aristócratas que deben vender las tierras que poseían, base de su poder, a industriales o financieros que pretenden hacer ostentación de su riqueza. Estos aristócratas pierden de esta manera su mayor fuente de riqueza siendo empujados a contraer matrimonio con burgueses adinerados para mantener su estatus.

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, los honorarios anuales de un docente de un colegio de Oxford o Cambridge rondaba a mediados de siglo las 200 libras anuales más alojamiento y comida.

<sup>7</sup> Con la Reforma electoral de 1832 la burguesía accedía al Parlamento.



La aristocracia está formada por la *nobility*, de títulos prestigiosos, y por la *gentry*, en su mayor parte sin títulos de nobleza hereditarios y con fincas más pequeñas (de las 100 a las 4.000 hectáreas, mientras que la *nobility* tiene propiedades superiores a las 4.000 hectáreas). La *gentry* apenas tenía acceso al Parlamento debido al coste del control del mecanismo electoral, pero desempeñaba un importante papel en la administración local de la Inglaterra rural, sobre todo desde los puestos de justicia de paz y de presidente del organismo supervisor de la aplicación de las disposiciones de ayuda a los pobres.

En cuestión de política, los nobles siguen teniendo un papel predominante, aunque sin tanto poder como en épocas pasadas, pues las reformas llevadas a cabo a partir del primer cuarto de siglo en la Cámara de los Comunes logran que con el tiempo, la burguesía tome el control del parlamento. Además, los nuevos ricos que adquirieron su fortuna en los negocios, industria y finanzas, lograban ser nombrados, incluso, pares del reino, amenazando con el establecimiento de una plutocracia. De todos modos, en los cargos militares sigue predominando el patrocinio aristocrático durante décadas.

En la primera mitad del siglo XX, se producen cambios en el funcionamiento y los objetivos de la sociedad, incluyendo la distribución de la riqueza, provocados por la aceptación de nuevos propósitos sociales como una mayor “justicia social” y “seguridad social”. Esto lleva a que se mejore el estándar de vida de algunos o todos los sectores de población, lo que se nota en la esperanza de vida y la tasa de mortalidad infantil, por ejemplo. A esto contribuyen las políticas sociales llevadas a cabo en Gran Bretaña del tipo de la primera National Insurance Act, que impone un esquema tributario que permite asegurar a gran parte de la población contra la enfermedad, con atención médica gratuita y que además asegura a algunas categorías de trabajadores contra el paro. Esta tendencia se continúa en los años 40, con la British National Insurance Act de 1946, el National Health Service Act del mismo año y la National Assistance Act de 1948, que unifican los sistemas previos de seguros contra enfermedad, paro o vejez en un esquema de seguridad social organizado por el estado, aunque dejando espacio para disposiciones voluntarias posteriores.

Efectivamente existe una notable mejora en la salud física y la duración de la vida, así como un avance general en el bienestar material de las masas, que pasa por una jornada (y una semana) laboral más corta, y una contracción de la vida laboral por la tendencia de elevar la edad de dejar la escuela y de introducir una edad convencional para el retiro. Además, el sistema británico, ante el problema del desempleo, dio prioridad a asegurar que el trabajador no quede sin trabajo, sea por enfermedad o por incapacidad, hasta el punto de

que incluso las pensiones de vejez son administradas, en parte, como, una extensión de la ayuda de desempleo y asistencia.

Las demandas de justicia social crecen, e implican en primer lugar, completar la revolución democrática del siglo anterior hacia el sufragio universal y la extensión de las libertades y derechos a todos los ciudadanos. En segundo lugar, significa lograr una igualdad social mayor. En tercer lugar, significa seguridad social mayor y, finalmente, significa un nuevo código de comportamiento entre diferentes comunidades, como extender el auto-gobierno y los derechos civiles a los pueblos coloniales, o cooperar con otras naciones para promover estándares más elevados de vida en todas partes.

Por lo que respecta al camino que se recorre hacia el sufragio universal, destaca el año 1918, en el que las mujeres mayores de 30 años logran el derecho al voto en el Reino Unido. De esta ampliación del derecho al voto, ligada al ideal democrático de la igualdad, que enfatiza la petición básica de cada ser humano de derechos políticos y civiles iguales, resulta un nuevo estatus para las mujeres, que por su parte, a causa de las demandas femeninas, lleva a reforzar otras tendencias que promueven el estado del bienestar. También supone un cambio de perspectiva en la vida social que desemboca en un mayor número de facilidades para el control de la natalidad y el gusto por familias más pequeñas, pues comienza a destacar el gusto por las familias de tipo nuclear y menos autoritarias que antes; asimismo, promueve oportunidades para el empleo femenino, extensión de la educación popular para las niñas igual que para los niños, etc.

Los triunfos de la democracia liberal en Europa se acompañan de un reto fundamental que ya se hace patente incluso en la primera década del siglo, cuando se comienza a hacer patente que es necesario decidir entre las dos posibles direcciones que pueden tomar los nuevos desarrollos democráticos: la primera es la creación de una opinión pública bien informada, buscando usar el poder del voto de forma crítica y razonable, en conformidad con los ideales democráticos. La segunda es la instigación de la emoción de masas, la sujeción de la opinión pública al poder de la propaganda, y la manipulación de los impulsos irracionales inherentes en las multitudes.

Pasando a hablar del mundo de la política, bien es cierto que la monarquía constitucional del siglo XIX era por entonces símbolo de libertad y de seguridad, y que ésta es también la época en que se camina hacia la democracia actual, pero por otro lado en este siglo aparecen nuevos césares políticos por toda Europa, como A. N. Chamberlain en Gran Bretaña, que imponen el despotismo en el nombre de la libertad y al mismo tiempo llevan a cabo políticas populistas. Curiosamente muy pocos eran los que en principio apoyaban el sufragio universal por entonces, salvo estos césares por motivos propios, pues

pretendían ser apoyados por los estratos más bajos del pueblo. El resto de los implicados en política, burguesía e intelectuales, consideraban que sólo los propietarios estaban preparados y autorizados a tener una cultura política, dejando sin voz a imbéciles, niños, prisioneros, siervos, pobres o mujeres. Incluso los liberales elaboran una red de racionalizaciones en defensa de un electorado relativamente estrecho, excluyendo a los iletrados por considerar que no estaban preparados para votar. Lo principal era tener un mínimo de cultura, así en realidad, puede considerarse que la Education Act de 1870, que establece el primer sistema nacional británico de escolaridad, fue el primer paso hacia la democracia.

Sin embargo, a partir del éxito de la independencia de los Estados Unidos y de la Revolución francesa, y sobre todo a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, se van logrando, como decimos, avances a favor de la democracia, ya que aquellos que se sienten mal representados inician revueltas y disturbios pidiendo el autogobierno popular como derecho natural de todos los hombres. Aumenta el número de radicales, las ciudades se polarizan y surgen sociedades revolucionarias, así como también otras de signo contrario formadas por aquellos que prefieren la idea de la herencia política, es decir, aquellos según los cuales los derechos y la política de los británicos dependen únicamente de su tradición histórica, y no les atribuyen la categoría de derechos universales.

Poco a poco y gracias a estos movimientos de protesta, se van alcanzando logros como las reformas parlamentarias de 1832, por las que aprueba el sufragio para todos los que poseyeran una renta de 10 libras esterlinas. En esta ocasión la burguesía se había aliado con las clases populares para lograr una reforma de la legislación electoral, pero el resultado final hizo que las clases bajas se sintiesen traicionadas, pues continúan excluidas del derecho al voto a pesar de la ampliación lograda, que beneficia sólo moderadamente a las clases comerciales e industriales, sin destruir la hegemonía de los intereses agrícolas, pues dado el coste económico de las elecciones, y a causa de que los cargos parlamentarios no fuesen remunerados, asegura que la mayoría de estos cargos estuviesen ocupados por hombres de medios independientes, generalmente caballeros de campo y miembros de familias aristocráticas.

A pesar de seguir siendo el grupo mayoritario en el parlamento, las reformas de 1832 supusieron un golpe para los propietarios de tierras, principalmente a causa de la redistribución de los distritos electorales. Esto es así porque mediante este Acta se amplía el número de miembros en la Casa de los Comunes de los condados al tiempo que disminuyen los representantes de municipios, controlados hasta entonces en la práctica por

dichos propietarios. Además la creación de nuevos municipios dio poder a los intereses manufactureros y comerciales.

Las ampliaciones del derecho al voto terminan con la concesión del sufragio universal masculino en 1867. Si bien, en realidad, no era tan universal, pues se limita al derecho al voto en los burgos a cada cabeza de familia. De todos modos, esta reforma hizo doblar prácticamente el número de electores; beneficiando especialmente a las ciudades y a los trabajadores cualificados, más que al electorado rural. No fue una reforma que produjese cambios inmediatos en la composición social de la Casa de los Comunes, aunque ésta se vio sometida a una presión más amplia y más popular, y la organización de partidos logró una influencia más directa y efectiva. Además, a partir de entonces, se reconoce por ley a los sindicatos y se garantiza el voto secreto.

Las reformas electorales continúan con el escrutinio secreto instituido en 1872, y con la reforma promovida por W. E. Gladstone en 1884-1885, que amplía el derecho a voto a los habitantes de los condados y se instituye el sistema de escrutinio uninominal distribuyendo los distritos electorales en proporción a la población. El cuerpo electoral pasa de 3 a 5 millones de electores, extendiéndose al campesinado, aunque dos millones de varones mayores de edad, uno de cada tres, siguieron sin tener derecho al voto a causa de sus ingresos insuficientes o de la ausencia de domicilio personal. La otra cara de la moneda se da en aquellos que poseen varias residencias, pues se les permite votar varias veces.

Los avances continúan en 1888 y 1894, cuando algunas mujeres acceden al derecho al voto en las elecciones de los representantes de los electores en los consejos de los condados y los consejos comunales respectivamente, hasta que en 1918 llega el sufragio mujeres mayores de 30 años, habiendo de esperar hasta 1928 para obtener el sufragio universal para ambos sexos en las mismas condiciones.

Los ingleses se manifiestan orgullosos de sus instituciones políticas y su modelo de monarquía constitucional. El éxito de la Constitución inglesa reside en que es lo suficientemente fuerte para dar un marco estable a las instituciones, y suficientemente flexible para adaptarse al cambio.

Cinco rasgos principales caracterizaban el sistema político británico tal y como se fue desarrollando en el siglo XIX:

En primer lugar, encontramos el completo desarrollo del régimen parlamentario y la creciente importancia de la Cámara de los Comunes dentro del Parlamento. La época entre 1832 y 1867 es la era dorada del parlamentarismo y no sólo porque el principio del poder residiera en la representación elegida, sino también, y especialmente, porque lo esencial de la vida política se desarrollaba en la Cámara de los Comunes, pasando la Cámara de los

Lores, desde la reforma electoral de 1832, a un segundo plano. De hecho, aunque después de 1867 el gobierno sigue en manos de la vieja oligarquía, en realidad durante la última etapa del reinado de la reina Victoria la Cámara de los Lores va perdiendo poder e influencia progresivamente a favor de la Cámara de los Comunes.

La segunda característica, que se da ya desde el siglo XVIII, es el gobierno de gabinete con un Primer Ministro a la cabeza del equipo ministerial.

En tercer lugar, tenemos a la oposición, que se transformó en una fuerza organizada encargada del doble papel de crítica y de alternativa.

El cuarto rasgo fue el desarrollo del papel de los partidos o *party system*, surgido también en el siglo XVIII y que desemboca en el bipartidismo, estructurado considerablemente después de 1832 y especialmente en la década de 1870. En el caso británico, los principales partidos eran el de los *tories* y el de los *whigs*<sup>8</sup>, que a partir de 1832 se fueron convirtiendo en los actuales partidos Conservador y Liberal, con una organización y un programa anteriormente inexistente, y con nuevas técnicas de propaganda, de modo que se van sentando las bases del bipartidismo.

Hasta entonces, los partidos tradicionales habían consistido en agrupaciones más bien heteróclitas de familias, de intereses y de clientelas, y sus límites eran muy imprecisos. Esta transformación de *tories* y *whigs* en conservadores y liberales, se dio en tres fases sucesivas:

La primera fase tiene lugar entre 1832 y 1846, en la que cada uno de los dos partidos tiende a estructurarse y a definirse en términos más doctrinales. Los diputados van clasificándose en uno u otro grupo en función de una cierta línea política, aunque sin seguir las líneas marcadas por una ideología. Además esta división entre conservadores y liberales se traslada al mundo social y al religioso, pues los primeros se apoyan en la aristocracia rural y propietaria y en la Iglesia anglicana, mientras los segundos son apoyados por la clase media de fabricantes y comerciantes, y por las sectas no conformistas, y defienden medidas de reforma como la abolición de la esclavitud<sup>9</sup>, la reforma del sistema de ley de pobres y gobierno municipal, y el comercio libre. También en esta época se va definiendo cada vez más la diferencia entre la mayoría y la oposición y se practica la alternancia en el poder.

En 1846 se inicia una fase de fluctuaciones e inestabilidad, cuando R. Peel y parte de sus seguidores se convierten al librecambio derogando las Corn Laws. Esto provocó la

---

<sup>8</sup> Las figuras más representativas de ambos partidos a partir de la segunda mitad del siglo son W. E. Gladstone por parte de los liberales y B. Disraeli en el bando conservador.

<sup>9</sup> La esclavitud fue considerada ilegal dentro del imperio desde 1807, y se abolió en todas las colonias británicas mediante un acta parlamentaria de 1833.

ruptura del partido conservador, dividiendo a los elementos intransigentes y fieles al proteccionismo y la propiedad rural y urbana de los llamados “peelistas”, que formaron un tercer partido que se vio abocado a la alianza con los liberales en las cuestiones importantes. De este modo, el sistema de mayorías se convierte en uno de coaliciones, lo que lleva al sistema político británico a perder parte de su estabilidad.

Finalmente, después de 1867, se vuelve a un proceso de organización de los partidos, que desemboca en unos partidos sólidamente estructurados.

Por lo que se refiere a la alternancia en el gobierno, entre 1830 y 1874 son los liberales los que ocupan el poder durante 35 años, sólo interrumpido por el fecundo período del Primer Ministro conservador R. Peel entre 1841 y 1846. Por el contrario, la época de finales de siglo está dominada por una contundente primacía conservadora.

Si durante las dos primeras décadas son las personalidades de *lord* Melbourne y *sir* Robert Peel las que dominan las luchas de partidos, en la segunda mitad del siglo XIX los nombres que destacan en el escenario político son los de Benjamin Disraeli y W. E. Gladstone.

B. Disraeli pertenecía a los conservadores. Era escéptico y un debatiente efectivo, además de un gran táctico. Su doctrina, que fue bautizada como “torysmo democrático”, se resume en tres puntos: la Constitución, que está basada en las dos grandes fuerzas de estabilidad, de concordia y de experiencia: la Corona y la Iglesia; el leal apoyo de las masas populares a cambio de que el estado procurase el bienestar del pueblo mediante reformas sociales<sup>10</sup>; y, finalmente, el Imperio. Como primer ministro en el período 1874-80 apoyó reformas sociales, pero reforzó los objetivos imperiales sobre todos los demás.

W. E. Gladstone era por su parte el arquetipo del liberalismo victoriano. Gran orador, destaca por su llamada a los grandes valores: el Bien, el Derecho, la Justicia, la Verdad,... y por su gran moralidad. Trató de enmendar las equivocaciones de Irlanda<sup>11</sup> y de liberalizar las instituciones británicas. Hizo de su período como primer ministro, 1868-74, uno extremadamente importante en los anales de la legislación de reforma. Se retira de la política en 1894. Un año después, A. N. Chamberlain aplaza la causa de la mejora social por la del imperialismo, y al final del siglo, los trabajadores británicos dieron el primer paso hacia la organización de un partido laborista nacional.

---

<sup>10</sup> Para atraer a las masas, B. Disraeli publicita el eslogan “la Monarquía y la multitud”, y establece un gobierno paternalista. Por su parte, W. E. Gladstone recibe un fuerte apoyo de parte de las masas, porque él y los liberales representaban para el pueblo el progreso y lo correcto.

<sup>11</sup> W. E. Gladstone trató de pacificar Irlanda desestabilizando la Iglesia Anglicana en la isla, mejorando el lote de los campesinos irlandeses y dando a Irlanda un parlamento separado. No fue hasta que propuso la Irish Home Rule que los británicos se levantaron en contra, aunque ya su programa anterior amenazaba privilegios defendidos por los conservadores.

Finalmente, el último engranaje de la Constitución también es la piedra angular. Se trata de la monarquía, encarnada durante la mayor parte del período por la reina Victoria, quien llevó a cabo al pie de la letra lo que W. Bagehot (Bédarida, 1988) designaba como los tres derechos del soberano constitucional: el derecho de ser consultado, el derecho de estimular, y el derecho de prevenir. Pero que también cumplió con creces lo que, de nuevo según W. Bagehot, son las dos principales funciones de la realeza en una era liberal y semidemocrática: la primera sería la función simbólica, que también se la podría llamar sentimental e, incluso, mística, de la que nace la adhesión masiva de los súbditos. Se trata de encarnar a la nación, actuando al mismo tiempo como jefe del estado y jefe de la sociedad, como guía moral del país. El segundo deber es el político, como engranaje esencial de la vida constitucional.

Inglaterra además ocupaba un lugar privilegiado como el país por excelencia de la libertad. Una tras otra, las prohibiciones personales van cayendo y la monarquía constitucional británica concede, a cada uno de sus súbditos, libertad de pensamiento y de palabra, libertad religiosa y de prensa, libertad de empresa y libertad de la competencia, libertad de trabajo y librecambio.

Gran Bretaña pues tenía una monarquía limitada y protegía la libertad del ciudadano de la acción gubernamental arbitraria con éxito, si bien nadie pudo explicar cómo lo logró. Es cierto que el Acta de Reforma de 1832 incrementó el número de votantes al 50%, pero lo que más llamó la atención en el mundo no fue esta ampliación del censo electoral, sino la actividad legislativa del primer Parlamento reformado y el giro de Gran Bretaña a un programa intensivo de reforma legal que le permitió adaptarse a los cambios surgidos de la Revolución industrial.

Entretanto surgen nuevas doctrinas que retan al liberalismo clásico del siglo diecinueve, que decae en Gran Bretaña en 1885, y en el resto de Europa occidental hacia la misma década. Los utópicos y otros socialistas ya se habían hecho oír. El *Manifiesto comunista* aparece en 1847 y K. Marx, en su obra magna, *Das Kapital*, cuyo primer volumen aparece antes de 1870, presenta una alternativa completa a la filosofía del liberalismo. El socialismo es pues no sólo el suplantador histórico del liberalismo, sino también su suplantador lógico, como crítico y antagonista de la sociedad existente, aunque fue la guerra la que le dio al socialismo su primera oportunidad, con la que no contó durante el siglo XIX.

Efectivamente, esta nueva doctrina de la lucha de clases no afectó en ningún lugar de Europa a la práctica política en esos cuarenta años que van de los primeros avances democráticos dados en varios países de Europa en los primeros años de la década de los

30, hasta la Comuna de París de 1871. Es cierto que algunos de los hombres de la Comuna de París eran inconsciente o semiinconscientemente marxistas, pero éste no deja de ser un episodio ultra-radical puramente local. Los hombres de la Comuna estaban, además, mucho más cercanos a los jacobinos de 1793 que a los bolcheviques de 1917.

En realidad, hacia 1870 el liberalismo se encuentra en el cenit de su curso histórico, cuando se instituyen como principios legales prácticamente en toda Europa la igualdad ante la ley y la libertad personal, a pesar de la fuerte oposición de parte de la aristocracia feudal por un lado y de la burguesía por el otro. Con esto el liberalismo ve cumplido su programa civil, pero no así sus objetivos constitucionales: un ejecutivo controlado por el parlamento y una legislatura con poder ilimitado, que se realizan sólo parcialmente y en diferentes grados en los diferentes países. A esto se suma que deben enfrentarse al problema social, que tiene para ellos dos aspectos: en primer lugar, la aparición de clase trabajadora, que enfrenta al liberalismo con la tarea de transformar la libertad legal en libertad real dentro del modelo social y hace que se cuestione cuál es la esfera de acción de los partidos liberales en este nuevo modelo de sociedad; la segunda cuestión concierne al papel del estado en las crisis sociales que siguieron desde la Revolución industrial y que no se resolverían si la política del no-intervencionismo de la Escuela de Mánchester prevalecía<sup>12</sup>. Lamentablemente, el liberalismo no alcanzó una respuesta uniforme a estas preguntas, y se vio radicalmente dividido. Otra cuestión con la que se enfrenta el liberalismo es la de la relación entre el estado y la Iglesia Católica Romana, en particular desde el Concilio Vaticano, que se opone al espíritu liberal de la época<sup>13</sup>.

Por todo ello, a partir de la década de los sesenta el liberalismo se vio amenazado por dos frentes desde la izquierda: el nuevo socialismo y el movimiento de Hombres Trabajadores Internacional (fundado en 1864), y por un conservadurismo renovado, como el de B. Disraeli en Inglaterra, desde la derecha. Además los nuevos movimientos nacionalistas-liberales de finales de los sesenta y los setenta también debilitaron al liberalismo.

La última parte del siglo hasta 1914, fue lo que B. Croce llamó la “era liberal”, pero también apareció el socialismo como fuerza política. El socialismo de la segunda mitad del siglo XIX adoptó una forma de argumentación evolucionista e histórica: ya que el progreso

---

<sup>12</sup> El intervencionismo fue una cuestión complicada, y los liberales no siempre pudieron mantenerse fieles a los dictados de la Escuela de Mánchester. Proclamaron el derecho del estado de intervenir donde la libertad del individuo estaba siendo amenazada por el curso de la evolución económica.

<sup>13</sup> La crisis entre Estado e Iglesia surge por el avance de la educación laica, cuya base filosófica última es una especie de monismo científico; una antipatía a la Iglesia típica de radicales liberales y de socialistas; y un vasto incremento en el poder y autoridad del estado. Además, la Iglesia Católica Romana intensificó su sistema papal por medio de la “espiritualización de la Ley Canónica” (Concilio Vaticano 1870).



y la ilustración habían demostrado a los hombres lo que era racional, todo lo que había que hacer era barrer los obstáculos que impedían al sentido común seguir su camino hacia la buena sociedad.

Debemos diferenciar dos tipos de socialismo: el revolucionario o marxista, y el reformista o de los fabianos. En esta época también crecieron los movimientos reivindicativos de marcada tendencia revolucionaria animados por líderes obreros próximos al socialismo y los sindicatos o *trade-unions* aumentaron sus efectivos.

Hacia el cambio de siglo, la doctrina marxista se desarrolló a través de dos líneas: la primera es la llamada “revisionismo”, presentada por Eduard Bernstein en su trabajo *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie* (1889). Su tono evolucionista fue tomado en parte de las ideas de la Sociedad Fabiana inglesa, activa en la teoría y la práctica desde 1883 en adelante. La otra línea, la encontramos en la concentración e intensificación de los elementos revolucionarios en la doctrina de K. Marx, seguida en particular por Vladimir Ilyitch Lenin en Rusia.

Gran Bretaña presenta un contraste con el continente, pues aquí resulta imposible desarrollarse a los partidos de los trabajadores que están basados en la lucha de clases, la dictadura del proletariado y la revolución socialista. El radicalismo inglés ofrece más bien un tipo de depósito intelectual para ideas e ideales de reforma social que también podrían ser utilizados para fortalecer la ambición política de los trabajadores. Hay algo de esto en la Sociedad Fabiana que desde 1883 promovió la idea de reforma social pacífica gradual. Y estaban también los sindicatos, de inmensa importancia para la mejora práctica de las condiciones de trabajo en la industria y que ejercían una influencia considerable en el desarrollo de los partidos políticos. Hay finalmente diferentes elementos trabajando juntos para formar un partido de los trabajadores en Inglaterra: el socialismo reformista de grupos pequeños de la *Intelligentsia*, unidades políticas aisladas como el Independent Labour Party de 1893, la política social práctica de los sindicatos y finalmente la necesidad de una representación directa de los intereses de los trabajadores en el parlamento. Esto último en particular llevó a la formación en 1900 del Labour Representation Committee que adoptó el nombre de Labour Party en 1903.

Curiosamente, Gran Bretaña no sufrió estallidos violentos de protesta social ni en 1848, ni en 1867 o en 1873 con la Gran Depresión. Para explicar los motivos de estabilidad, los diferentes autores barajan diversas hipótesis. Según T. Macaulay (Torre del Río, 1985), no hubo revolución en el siglo XIX porque ya la había habido en el siglo XVII; para W. Bagehot (*idem, ibid.*), la clave está en un temperamento nacional realista, apartado del romanticismo y del mesianismo revolucionario; para otros, se trata de la virtud de

haber hecho las concesiones necesarias cuando llegó la crisis. F. Bédarida (1998) por su parte considera que se trata de la conjunción de tres factores: un sistema de clases triangular que haga difícil que una clase domine a las otras dos; la debilidad en la que se sitúa la ideología revolucionaria tras el fracaso de 1848 con la decadencia del socialismo oweniano y del cartismo; y la existencia después de 1850 de un consenso social basado en el culto al llamado *self-help*<sup>14</sup>, en la aceptación de las jerarquías y el respeto a la Monarquía y a la comunidad nacional y, finalmente, en los grandes principios del cristianismo.

E. Hobsbawm cree que los riesgos de revolución en Inglaterra se dieron sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, cuando hubo mayores problemas de adaptación al nuevo tipo de sociedad que estaba apareciendo, y de hecho, considera que tan sólo en Inglaterra la clase obrera era a mediados del siglo lo suficientemente numerosa como para haber podido llevar a cabo una revolución social. Por ello era esencial para las clases mejor situadas mantener bajo control las tensiones sociales para evitar cambios radicales.

A partir de 1880 crecen las demandas socialistas y de igualdad. Este despertar socialista se alimentó en primer lugar, del renacimiento de las doctrinas colectivistas; seguidamente, del impulso de un sindicalismo de combate; y, finalmente, de la voluntad de una representación obrera en el Parlamento en forma de un Partido del Trabajo o laborista, que nace en 1900.

Si nos centramos ahora en la cuestión del nacionalismo, veremos que, a nivel europeo, los años de la década de 1830 fueron trascendentales para el progreso de la causa de la nacionalidad. Fue tan importante que entre las décadas de 1830 y 1870 se modificó el mapa del continente. En Gran Bretaña sin embargo resulta difícil hablar de un “movimiento” nacionalista. Esta nación difiere del resto de países del continente en que la nota característica de su constitución no era ni la centralización ni la alianza federal, sino la unión. Podría hablarse de nacionalismo en todo caso como manifiesto en un orgullo insular, en el rechazo de enemigos tradicionales a pesar de las ententes o alianzas, en las actividades de individuos que promueven la expansión colonial y el asentamiento, o en el egoísmo de los señores de la tierra irlandeses. Pero el gobierno británico tuvo “movimientos” nacionalistas reales con los que luchar en Irlanda, donde el sistema era visto como opresor. La importancia de la cuestión irlandesa yace en la concepción del autogobierno que estaba modificando todo el Imperio británico.

Pasando ahora a tratar el conflicto de Irlanda, hacia 1800 este territorio formaba parte del Reino Unido, pero no como Escocia o Gales, sino que estaba sujeta a un virrey en

---

<sup>14</sup> Término que hace referencia a la capacidad de encontrar los medios de ayudarse a uno mismo sin necesidad de contar con la ayuda o asistencia de los demás.

Dublín. Irlanda era un territorio pobre y sin industrializar, maltratado por el gobierno central desde que en 1801, con el Acta de Unión, los irlandeses perdieron el derecho a tener Parlamento propio, que se sustituye ahora por una representación de diputados y lores en el Parlamento de Westminster, y por si esto fuera poco, sus habitantes eran católicos que debían mantener económicamente a la iglesia anglicana, lo que provoca resentimiento y olas de violencia. Finalmente, en 1840, Daniel O’Connell, “el Liberador” de la lucha de la emancipación católica, decidió reavivar la agitación para anular el acta y fundó lo que pronto se llamó la Loyal National Repeal Association. Dos años después, algunos jóvenes abogados que formaron el núcleo de lo que se convirtió en el partido Young Ireland, fundaron *The Nation*, un semanario nacionalista. En un primer momento, aliados inesperados de D. O’Connell, fundaron una nueva organización, la Irish Confederation, en 1847, que duró sólo dieciocho meses. La hambruna que aquí se sucede en 1846-1850, sin duda la más espantosa de la Europa occidental moderna, que provoca una espeluznante oleada de muertes y la emigración como única salida, fue considerada por muchos británicos nada más que un castigo de la Providencia, o incluso una bendición, necesaria para lograr adaptarse a la vida moderna, y se comportaron con total indiferencia a la desolación de sus vecinos, buena prueba del tipo de relaciones mantenidas entre Irlanda e Inglaterra, que llevan a la organización de sociedades secretas como la Irish Republican Brotherhood of Fenians, fundada en Irlanda en 1858, con el objetivo de destruir el gobierno británico por la fuerza, y que finalmente conducen a la autonomía de la iglesia irlandesa frente a la anglicana en 1868 y a ciertas reformas agrarias en 1869 y 1881, aprobadas con el propósito de lograr la estabilidad de la tenencia, arriendos justos y renta libre. Además, a partir de los años ochenta, se trabaja para lograr la plena autonomía de dicho territorio, algo que no se logra hasta los años veinte del siglo XX, cuando se produce una guerra civil, entre el norte y el sur de la isla, territorio en que gobernaba el Sinn Fein de Michael Collins.

Con el cambio de siglo la situación interna se ve sometida a una serie de cambios. Durante este período, la estructura de la sociedad será modificada intensamente, en parte por el incremento de población y, principalmente, por el crecimiento de la industria. Esto conlleva cambios en la distribución social y profesional de toda la población y una alteración en el balance de poder entre las diferentes clases sociales, lo que modificará las instituciones sociales y las actitudes mentales.

En general, prevalecen los problemas políticos más que los sociales. La solución a estos problemas pasó por cambios en las instituciones políticas y administrativas en pos de la democratización del sistema representativo, un fortalecimiento del régimen

parlamentario y una extensión de las funciones del estado, además de darse un surgimiento del socialismo que tuvo éxito al recortar la omnipotencia de la anterior clase dominante (aristocracia y burguesía), y una mejora de los estándares de vida.

En 1906 el partido liberal volvió al poder, abandona la política imperialista y lleva a cabo reformas en el ejército, y otras de corte social que beneficiaban a los trabajadores, en las pensiones, y los impuestos, algo que dio la impresión de redistribución de la riqueza en contra de los más ricos.

A pesar de las reformas, el partido liberal inicia su declive, dado que Gran Bretaña pasó por una época de descontento social intenso. Esto hizo que el sindicalismo que dominaba la francesa C. G. T. afectase al movimiento británico, como sucedió con el I.W.W. (Industrial Workers of the World), que era favorable a huelgas, boicots, el uso de la violencia y la huelga general. Por su parte, el Partido Laboral se vio influido por las tendencias marxistas del Socialist Labour Party.

Por otro lado, el rechazo de los liberales al voto femenino exasperó a los pequeños grupos de sufragistas, que cada vez se hacen más habituales de las manifestaciones y la violencia, y la amenaza de guerra civil en el Ulster debilita a los liberales, aunque a partir de la guerra, en 1914, la agitación de los sufragistas, así como la de los irlandeses, llegó a su fin, pues de hecho, esta guerra fue apoyada incluso por los más confirmados pacifistas.

Es precisamente a causa de la Gran Guerra que en todos los países implicados se tiende a concentrar todos los poderes en las manos de los gobiernos, además de extenderse el uso de censura de la prensa y el correo. Y si bien en Gran Bretaña tales abusos era mucho menores, por su gran respeto por la defensa tradicional de los derechos del individuo, no se libró de que la vigilancia estatal se extendiese a campos no esperados, como la producción agrícola e industrial, los transportes, la duración de la jornada laboral, o las disputas entre trabajadores y empleadores.

Los problemas sociales volvieron en estos años de guerra. En febrero de 1915 se produjo la mayor huelga de la guerra en Gran Bretaña, en el área de Clydeside, seguida por los mineros de Gales del Sur en julio y posteriormente otros grupos como los azafatos de tiendas. Además, desde 1916 el movimiento de trabajadores revivió y resurge el interés en la Internacional.

Con el fin de la guerra, llegó la sensación de pérdidas inútiles, de amargura y rabia junto con alegría y alivio, y un gran deseo de cambio. Cuando los tratados de paz se hicieron efectivos, los países que habían estado en guerra se enfrentaron a serios problemas. Gran Bretaña no había sido invadida, pero había sufrido grandes pérdidas materiales y humanas y su industria, mercados, deuda nacional, o el balance de pagos,

sufrieron un fuerte descalabro. Se dan además una serie de huelgas en contra de los retrasos en la desmovilización, también en las minas de Yorkshire, el metro de Londres, y una huelga de ferrocarriles. En Irlanda tras el levantamiento del Lunes de Pascua de 1916, se expande la rebelión. El gobierno se vio forzado a hacer concesiones para evitar esos movimientos populares peligrosos, y se produce un cambio en el gobierno, con un período de hegemonía conservadora casi continua durante veinte años.

Por otro lado, la crisis vino acompañada de una transformación de las clases sociales y del balance de poder entre ellas: la clase trabajadora creció en importancia y las organizaciones de trabajadores se transformaron en movimientos de masas. En julio de 1920 se funda el partido comunista de Gran Bretaña, aunque sólo lograría un éxito escaso, tal vez por el carácter básicamente conservador de la clase trabajadora británica.

Enfrentada con una clase trabajadora aislada y frustrada por el aumento del desempleo, la burguesía se vio igualmente envuelta en una transformación. Este grupo se vio afectados por la subida del coste de la vida. Sin embargo la burguesía industrial se hizo rica con la reconstrucción, y la inflación benefició a los productores, clase media y deudores, de modo que la desigualdad social siguió siendo tan grande como antes de la guerra.

Vuelve la crisis tras la depresión a nivel mundial que siguió al *crash* de 1929 en Wall Street, y que fue particularmente severa en Gran Bretaña, donde la libra cayó de \$4.86 a \$3.40 y se vieron obligados a abandonar el estándar del oro.

Poco después los países de la Europa occidental se sintieron en mayor o menor medida atraídos por el fascismo. Ni siquiera Gran Bretaña escapó a esto. Aquí, Oswald Mosley creó un partido nuevo, la British Union of Fascists (B.U.F.) que comprendía varios grupos fascistas. Este movimiento, que es buena muestra del obvio fracaso de los partidos tradicionales, sin embargo se colapsó tras un mitin en el Olympia Hall en Londres, en junio de 1934, porque la opinión conservadora se reveló a causa de la brutalidad de sus apoyos en refriegas con la policía y miembros de la izquierda y por su violento antisemitismo.

Por lo que respecta a la política exterior, el período entre 1815 y 1914 se denominó *Pax Britannica*, ya que Gran Bretaña sólo participa en una guerra europea, la de Crimea, entre 1854 y 1856, en la que apoyó a Turquía contra Rusia con el objetivo de lograr libertad de comercio con Europa y que no fue sino un conflicto corto, localizado y periférico. Los británicos también participan en la Guerra de Secesión de Estados Unidos dando su apoyo al Norte, aunque la victoria de este bando llegue a provocar en Gran Bretaña cierto temor a que se den movimientos independentistas en Gales o Escocia. Aparte de todo esto, el temor de un enfrentamiento con la Francia de Napoleón III provocó

el rearme británico, aunque nunca se produjo tal confrontación; pero la guerra entre Francia y Prusia, con la victoria de esta última, llevó a que los británicos se diesen cuenta del peligro que suponía esta potencia, ante la que anteriormente no había sentido mayor preocupación por considerarla una aliada natural.

La mayoría de las guerras en las que se implicó pueden considerarse guerras coloniales, propiciadas por la necesidad de nuevos mercados y/o abastecedores a partir de la Revolución industrial. Ejemplos de este tipo de incursiones serían además de la Guerra de Crimea, una expedición punitiva en China en 1839-42 y otra en 1856-61, o en Abisinia en 1867, además de dos guerras contra Afganistán, una contra Birmania, contra el Transvaal, dos expediciones contra los maorís, los sikhs, los ashantis, etc. Sin embargo, a pesar de ser numerosos, ninguno de estos conflictos comprometió los recursos vitales del país. Esto es así porque en teoría la política exterior de Gran Bretaña se basaba en la no intervención, que se dio en llamar el “espléndido aislamiento”, pues nunca intervino directamente en las guerras que sí causaron pérdidas a los continentales. Pero esto no significa que su diplomacia no estuviese extraordinariamente activa en razón de mantener un equilibrio de fuerzas en el continente que garantizase siempre sus intereses. Las relaciones internacionales sucedían en dos niveles: uno era la de las alianzas formales, que daba promesas de apoyo en alguna guerra hipotética que nunca sucedió; y por otro lado, estaban las combinaciones de banqueros y comités. En el primer nivel, Gran Bretaña estaba aislada; en el segundo, era la más implicada. No tenía alianzas, pero sí numerables ententes y, por supuesto, innumerables riñas.

Es pues el período de la *Pax Britannica* un momento que implica sobre todo una situación de dominio en la relación de fuerzas a escala mundial. Esta dominación tiene lugar de dos formas: una, objetivamente por medio de una hegemonía patente en los ámbitos comercial, naval e imperial, que desemboca en el plano diplomático en un papel basado en la presencia y el no compromiso, pero que define e interpreta a su conveniencia las reglas del juego sin llegar a vincularse nunca a un compromiso duradero; otra, subjetivamente por el sentimiento de poderío ilimitado y orgullosa confianza en sí misma que tiende a nacionalismo arrogante. Esta conjunción hizo que Gran Bretaña se ocupase de arbitrar el equilibrio internacional<sup>15</sup>, interviniendo siempre que fuera necesario para defender sus intereses, su influencia o su prestigio.

---

<sup>15</sup> Dicho equilibrio resultaba especialmente importante dentro del continente europeo, en el que resultaba vital que las dos potencias más amenazadoras para Gran Bretaña, Rusia y Francia, no lograsen alcanzar un papel privilegiado.

En general, todas las potencias europeas pretendían mantener una política imperialista basada en las relaciones pacíficas, pues estaban más preocupados por defender sus fronteras europeas. Gran Bretaña es la excepción a la regla: no teniendo nada que perder ni nada que ganar en Europa, estaban preparados para luchar por su posición imperial. Y de este modo, Gran Bretaña logra en este siglo hacerse dueña de un vasto imperio que llega a abarcar una quinta parte del globo. En realidad, la política británica con respecto al Imperio era la de dar prioridad a los intereses comerciales, pues la Revolución industrial demanda mercados mundiales y los territorios coloniales se ven como puntos estratégicos para asegurar la “libertad de los mares”, además de ofrecer oportunidades para los inversores, misioneros y emigrantes. Este punto de vista económico del Imperio se da especialmente a partir de la introducción del librecomercio en 1846, de modo que Inglaterra ejercía un semi-protectorado político-económico sobre buena parte del globo, y se agudiza tras la Gran Depresión, a causa de las condiciones económicas nuevas y de la situación internacional de Europa, aunque también resulta de gran importancia para el imperialismo el creciente humanitarismo y la actividad misionera, que estimulan el interés público en la expansión ultramarina. De todos modos, si el imperialismo creció en intensidad a partir de 1870, fue porque la disparidad entre las áreas desarrolladas y no desarrolladas del mundo se estaba haciendo cada vez más pronunciada, en un momento en el que la actividad de explotación de las áreas desarrolladas estaba creciendo más rápidamente que nunca. Sin embargo, los impulsores de dicho Imperio lo defienden basándose en la moralidad del “destino civilizador”<sup>16</sup> de Gran Bretaña: creían que la misión verdadera del Imperio era erradicar la pobreza, la enfermedad y la ignorancia (además de hacer dinero), a pesar de que hubiesen sido ellos los causantes de muchos de los problemas de las colonias<sup>17</sup>. Esto llevó a que la última fase de la época victoriana estuviese marcada por un recrudecimiento de la expansión colonial y del sentimiento imperial o “nuevo imperialismo”, que se manifestó tanto en la psicología colectiva (mediante una mentalidad chovinista y agresiva que se cimentaba sobre la seguridad acerca de su derecho a gobernar los otros pueblos) como en la política oficial del Gobierno, que entendía que el destino manifiesto de los ingleses era el de ser la “raza dominante” por excelencia.

---

<sup>16</sup> La supresión del comercio de esclavos en 1807 y la abolición de la esclavitud en los territorios británicos en 1833 favoreció la idea de superioridad moral de los ingleses y la legitimación de la misión civilizadora de Gran Bretaña sobre aquellos pueblos que todavía mantenían el sistema de la esclavitud.

<sup>17</sup> Ambas formas de presencia británica en las colonias, la comercial y la basada en el destino civilizador de Gran Bretaña, se ponen de manifiesto en los principales autores de dicha penetración colonial: comerciantes, cónsules y misioneros.

La Inglaterra victoriana sustituye, pues, el dominio directo por el protectorado indirecto en las colonias, estableciendo un sistema de autogobierno en los dominios<sup>18</sup>, y hace prevalecer los intereses del comercio británico por medio de una presión política indirecta, sin asumir ni las obligaciones ni los gastos de la soberanía<sup>19</sup>. Además, las tierras coloniales se usan sistemáticamente para organizar la emigración.

Los valores de servicio al estado, superioridad racial y orgullo por el Imperio, en clara sintonía con la ideología patriótica e imperialista, se infunden especialmente en las *public schools*, los centros de enseñanza más elitistas de Gran Bretaña, así como en los centros estatales, a través de una instrucción física de corte militar y de la representación de la presencia británica en todo el mundo. Igualmente, la prensa, los discursos políticos, los sermones de los religiosos, la literatura, el teatro o los espectáculos de los *music-halls* muestran este espíritu expansionista británico tan intensamente que ha de ser considerado un elemento esencial de la época; aunque no debemos olvidar que también existió una minoría anticolonialista muy consciente políticamente.

El imperialismo británico dirige inicialmente sus energías principalmente hacia África, donde desarrolla grandes esquemas de expansión y de control, y un programa político. También es en África donde se implica más en los problemas políticos y militares para salvaguardar las rutas comerciales y las fronteras imperiales existentes, a causa de la intervención en Egipto en 1882 y la Guerra Bóer. Gran Bretaña se implicó de modo importante en el Mediterráneo Oriental, Egipto, Este de África, y la región del Mar Rojo, pero vemos que entre 1830 y 1870 el balance de intereses imperiales se orientó hacia el Océano Índico, con la consolidación del poder británico en India, Ceilán y Birmania. En consecuencia, Gran Bretaña adquiere nuevos intereses en el Atlántico Sur y el Océano Pacífico. Aún así, hacia 1870 los puertos coloniales del África Occidental crecen y se convierten en posesiones coloniales, D. Livingstone explora África central, y en las orillas occidentales del Océano Índico se logra establecer una cadena de posesiones británicas. En todo el continente, la Imperial East Africa Company, la Royal Niger Company y la South Africa Chartered Company fueron los principales instrumentos de expansión. Aunque las conferencias y los acuerdos bilaterales entre poderes interesados llevaron a cabo la partición de África sin conflicto internacional, en algunas áreas los nativos ofrecieron

---

<sup>18</sup> Hacia 1865 la Colonial Laws Validity Act declara que las leyes de las legislaturas coloniales sólo serán nulas si resultan claramente repugnantes a un Acta del Parlamento Británico o a una Orden o Regulación hecha bajo tal Acta. Esto significa que dentro de su propia esfera, una legislatura colonial es soberana, y que sólo está subordinada al Parlamento Imperial.

<sup>19</sup> El conjunto de los liberales ingleses creían que un ejercicio radical del comercio libre traería mayor beneficio económico al país que la defensa de las antiguas colonias y la adquisición de otras nuevas. Los liberales radicales y moderados sin embargo se preguntaban si una democracia y un imperio eran compatibles. Y finalmente había algunos liberales que apoyaban la expansión colonial.



resistencia. Pero fue en las repúblicas europeas de Sudáfrica donde más se resistieron a la anexión británica. Aunque la tierra se anexionó en 1900, no fue hasta el 31 de mayo de 1902 que el conflicto finalizó con la rendición de la última de las fuerzas bóer en el campo. Por otro lado, en el Pacífico Sur, lo que habían sido solamente escalas en el sur de Australia y el norte de Nueva Zelanda se convierten en casi todo un continente sometido al control británico.

Los principales objetivos del gobierno británico eran establecer un marco de una sociedad ordenada donde el canibalismo, el sacrificio humano y la esclavitud cesasen; establecer seguridad de vida y propiedad; y asegurar las condiciones esenciales para la empresa privada, beneficios para inversores y empleo para la población nativa. El sistema de la Indirect Rule prevaleció en los principales estados de India y se extendió a las islas Fiji, Malasia, y grandes secciones de África. Bajo este sistema, los jefes nativos continuaron disfrutando de su anterior prestigio y privilegios mientras, salvo por las leyes relacionadas con el crimen, las costumbres nativas se respetaron. Muchas de las áreas así controladas fueron etiquetados como protectorados o estados protegidos y sus habitantes no eran sujetos británicos.

Pero la última gran fase de expansión llevó al problema de organizar un imperio mundial y, a partir de la tradición política de la nación-madre, surgen en algunas zonas dos ideas fundamentales: la de autogobierno responsable y la de la noción de administración: la posición de algunas grandes áreas de asentamiento se transformó radicalmente a partir de mediados de siglo por la extensión del autogobierno. Este es el caso de las colonias británicas de Norte América, como Canadá, cuyo progreso hacia el gobierno responsable se logra hacia 1873, cuando se completa el proceso de federación de todas las provincias, y se mueve, en una generación, del descontento y la falta de unidad al autogobierno y la cohesión nacional, lo que sirve de modelo para el desarrollo constitucional de otras áreas como Australia, Nueva Zelanda y las colonias del Cabo de Buena Esperanza y Natal en Sudáfrica. Como no se había definido los límites de la autonomía para las colonias con autogobierno, que creció especialmente entre 1870 y 1901, éstas finalmente ganaron por grados los atributos de estados soberanos.

Sin embargo este plan de desarrollo tan claro para los asentamientos blancos de Canadá, Australia y Nueva Zelanda no era universal en el Imperio. En Egipto, Gran Bretaña gobernaba a través de un agente y cónsul-general en el Cairo. El Sudán anglo-egipcio era gobernado en teoría por Gran Bretaña y Egipto bajo lo que se llamó un condominio, si bien en realidad Gran Bretaña era la parte dominante. Algunas de las colonias más antiguas, como Barbados, Bermudas y Bahamas, mantienen sus antiguas

constituciones representativas, pero no ganan gobierno responsable, mientras que Jamaica la pierde. De hecho, la mayoría de colonias adquiridas por conquista o concesión tras 1814 no tuvieron instituciones representativas del viejo tipo. Igualmente en la India, tras el motín de 1857-58, el gobierno de la Compañía de India Oriental finalizó y fue reemplazado por la regla directa de la corona. La explicación a toda esta variedad es que en un imperio tan plural, la diversificación de métodos de gobierno parecía más apropiada que la asimilación rígida de un plan único.

La India fue el ejemplo más notable de lo que fue el imperialismo británico en este siglo, aunque suponga una excepción al sistema general de las colonias basado en un sistema de riguroso librecambio en lo económico y de autonomía política; pues, como hemos mencionado, a la India no se le aplican ni las leyes del librecambismo ni las del dominio indirecto y comercial, a causa de su vital importancia para la economía británica, que propicia un control mucho más férreo.

En este territorio, el Imperio se consideraba una fuerza pacificadora y civilizadora contra las costumbres nativas de asesinatos rituales, etcétera. A este respecto, surge un debate: ¿la educación superior en La India debía ser impartida en inglés o en hindi?, que finalmente se resuelve a favor del modelo inglés, pues se consideró que de este modo la población india lograría abrirse a conceptos más apropiados de justicia y desarrollarían cierta aversión a las costumbres, vestidos y modales “bárbaros”, considerados por la metrópolis blandos, corruptos y afeminados, pasando de este modo a convertirse en ciudadanos.

A pesar de todo, existen muchos orientalistas, como H. H. Wilson en la década de los treinta, que se manifiesta en contra de esta idea, ya que cree que incluso si funcionaba, solamente lograrían crear un grupo culto mestizo interesado en decir lo que ellos querían oír. Además, estos pensadores opinaban que su labor era la de restaurar las instituciones propias de La India.

También los misioneros llegan con ánimos de occidentalizar las costumbres y la ética, haciendo apología de la supremacía británica en todos los aspectos.

A partir de la dominación británica en La India, acaece una depresión económica que era traducida por los colonos como necesaria para lograr el ajuste a la economía moderna, pero el hecho de que la única prosperidad conocida en la colonia fuese la de los colonos ingleses, mientras que los autóctonos eran expropiados y sufrían hambre, además de ser sometidos a un sistema de gobierno que no respetaba sus costumbres ni su religión, y que los consideraba inferiores, provocó la primera rebelión asiática contra el Imperio de los europeos: el motín indio de 1857-58, que si bien no llegó a extenderse por todo el

territorio, logra que se respeten sus religiones y tradiciones, a pesar de seguir siendo discriminados y tratados como inferiores.

La actitud que se había dado en llamar “espléndido aislamiento” se hace imposible de mantener a causa de la deterioración de la imagen de Gran Bretaña a partir, principalmente, del episodio más dramático del colonialismo británico, sucedido en 1901, en el punto máximo de la curva expansionista: la Guerra Bóer. Además, esa política lleva a Gran Bretaña a otras situaciones también peliagudas, como la Guerra de los Bóxers en China, la brutal represión que se llevó a cabo en Jamaica en 1865, o el enfrentamiento con Francia en Fachoda.

En 1895, cuando Joseph Chamberlain se convirtió en *Colonial Secretary*, el *laissez-faire* que se aplicaba a los asuntos coloniales fue reemplazado por una política imperial en la que el gobierno de la metrópolis se implicaba mucho más. J. Chamberlain vio al Imperio como a un estado subdesarrollado; reconoció que Gran Bretaña tenía obligaciones definidas hacia sus dependencias y por ello debía justificar su gobierno llevando a las colonias seguridad, paz, y prosperidad, a fin de atraer a las colonias hacia Gran Bretaña y de extender las fronteras imperiales, aunque finalmente sus esfuerzos se demostraron fallidos.

La Primera Guerra Mundial fue una suerte de clímax en las relaciones imperiales y supuso un estímulo de grandes cambios constitucionales, de modo que en 1939 resulta posible hablar en una frase común de la Commonwealth y del Imperio, dos componentes radicalmente diferentes de una vasta estructura: una Commonwealth une en asociación libre y un imperio marca por medio de la sujeción. Tras 1945 no hay interrupción para el libre desarrollo constitucional de la Commonwealth, al tiempo que la importancia relativa de Gran Bretaña como poder a nivel mundial declina, hay nuevas variedades de política internacional y emergen nuevas alineaciones regionales. La segunda guerra mundial se luchó en términos que casi impiden la existencia de un imperio, si la sujeción es la marca del imperio. La actitud de los británicos hacia el concepto de Imperio sufre un profundo cambio y tras 1945 se hace imposible mantener durante mucho tiempo la carga material y psicológica del Imperio. Era un poder metropolitano en retroceso, igual que otros poderes occidentales.

Volviendo a tratar las relaciones de Gran Bretaña con otras naciones occidentales, con el propósito de destacar las novedades que se dan desde principios del siglo XX, hemos visto que el siglo XIX es un período de relaciones pacíficas de Gran Bretaña con el resto del mundo occidental, de modo que lo más destacable es que los siglos XIX y XX son el momento en que comienza a cuestionarse la relación entre estados para el

asentamiento de las cuestiones vitales de guerra y paz, y se comienza a desarrollar la idea de una corte internacional de arbitrio, más desarrollada tras la Primera Guerra Mundial, que toma forma con el establecimiento de una Cour Permanente D'Arbitrage en La Haya. No era, en este estadio, una corte permanente de justicia, sino un instituto para facilitar la formación de tribunales de arbitraje en casos especiales. Representa el primer intento para proveer a la comunidad de naciones de instituciones que pudiesen sostener sus principios de justicia.

Por otro lado, tras el Tratado de Versalles, que puso fin a la Primera Guerra Mundial, comenzó a existir la Liga de Naciones. Sus miembros originales eran los que habían firmado los tratados de paz y unos pocos otros invitados en los tratados. Esta Liga instaba a estados soberanos a cooperar unos con otros para propósitos específicos y su efectividad dependía de que se honrasen estas promesas. Su principal propósito es el de la paz y la seguridad internacionales y de este modo tenía un carácter mediador en los conflictos o las amenazas de conflicto. Era además una asociación de carácter más político que jurídico, más en la tradición del Concierto de Europa que de las Conferencias de la Haya.

La opinión británica esperaba encontrar en la Liga una organización en la que los grandes poderes se encontrasen regularmente y cuando una emergencia lo hiciese deseable, pero en el que las funciones no estarían limitadas a Europa. Estaría servido por una secretaría permanente, y aceptaría alguna medida de responsabilidad con el resto del mundo.

## Capítulo II

### El contexto, religioso, moral e ideológico

Este apartado estará centrado en el análisis de la familia victoriana y la religión, así como la visión mantenida en la época acerca del sexo o el control autoimpuesto, tanto en este aspecto como en muchos otros. Pero también es necesario incidir en las relaciones de control sobre los demás, que llevan al sometimiento de las mujeres y los menores dentro de su sociedad, o de las demás razas, en las colonias del Imperio.

La cuestión del sometimiento de las mujeres tendrá especial valor posteriormente, a la hora de analizar la vida y la obra de la estudiosa Jane E. Harrison, ya que por supuesto su condición femenina y lo que esto suponía en la sociedad victoriana jugó un destacado papel en la formación de su personalidad, que sin duda se refleja asimismo en su obra, pues en ocasiones deja ver su frustración y su lucha por abrirse camino en un mundo eminentemente masculino como el de la universidad.

Es de destacar que la época victoriana tuvo en una mujer, la reina Victoria, un modelo de comportamiento ejemplar. Su matrimonio se caracterizó por estar en perfecta consonancia con una época que dentro del puritanismo más estricto ensalza los valores de la disciplina y la virtud. Este estilo de vida del matrimonio real ejerció una gran influencia durante todo el reinado que se manifiesta en el nuevo estilo rigorista que el evangelismo moralizador de Victoria impuso sobre la corte.

Los valores predominantes del siglo son los de la burguesía, hasta el punto de que la aristocracia, así como las masas populares, se acomoda a ellos, a causa de la presión social a los cánones de la clase media.

Efectivamente, las mujeres de la burguesía victoriana se veían sometidas a sus padres, hermanos o maridos, y veían su vida limitada al cuidado de la casa y el cuidado de su familia. Esto es así porque, como decimos, su sociedad se encontraba constreñida dentro

de un contexto moral y religioso muy estricto que pasamos a ver a continuación, empezando precisamente por esa idea de la familia victoriana y que sin duda constituía el eje alrededor del cual debería girar la vida de toda mujer victoriana, supuestamente.

## **1. La familia de la burguesía victoriana**

El siglo XIX es un siglo en el que crece el militarismo y en el que se cultivan las virtudes de la disciplina, el sometimiento y la lealtad incuestionable. El modelo de esta relación entre el superior y el inferior era la familia autoritaria, cuya figura central por ser la más importante es la paterna.

La familia, especialmente entre las clases media y alta, juega un papel esencial en la estabilidad del cuerpo social, y cumple una función moral, social y afectiva. Se trata de una familia patriarcal y numerosa, porque la unidad familiar reúne a padres, hijos, servidores y, a veces, incluso primos y alguna tía; y porque la regla general es tener muchos hijos: la contracepción está poco extendida y mal vista, y es extraña para la mentalidad general. Esto influye en una natalidad elevada y que aumenta con los años, pues si en 1851 el tamaño medio de las familias, incluyendo todas las clases sociales, era de 4.7 personas, se llega a una media de 6.2 hijos por familia en 1860.

El primer paso a dar para crear una familia era el matrimonio, importante sobre todo para la mujer, para su realización plena tanto en el plano social como en el biológico, al permitirle acceder a la maternidad. Por ello, su educación desde niña se orientaba a este fin, con lo que su dedicación a los estudios era menos exigente y continua que la de los varones, haciendo más insistencia en las labores de aguja y punto o en el aprendizaje del piano que en las matemáticas o el latín<sup>1</sup>.

Los motivos para el matrimonio eran la conveniencia, la amistad, la política, la posición, la influencia y el dinero (Pomeroy, 1888, p. 46, en Gay, 1986, p.102). En Europa no eran muchas las parejas que se casaban por amor, aunque esta práctica sí era más frecuente en Estados Unidos. Lo más usual era que se diesen conflictos dentro de las familias por esos motivos y que las hijas finalmente cediesen ante las peticiones paternas y no lograsen protección contra matrimonios forzados, respaldados además por el código penal; aunque por otro lado los lazos románticos creados dentro del círculo rara vez fuesen vetados por la familia y al avanzar el siglo y lograr las mujeres, mayor independencia, también encontraron mayor libertad para elegir en este campo.

---

<sup>1</sup> De hecho, la situación precaria en que quedaban muchas viudas y solteras fue el motivo de que desde poco antes de mediados de siglo se plantease la necesidad de una preparación profesional de la mujer.

A mediados del siglo XIX muchos denuncian esta práctica financiera y mercantilista. Es una época de cambio social y de cambio en los hábitos familiares y, así, muchos comienzan a defender la fórmula “*don't marry for Money, but go where the Money is*” (Gay, 1986, p. 103).

Por otro lado, muchos padres tratan de convencer a sus hijas de que el amor es un valor que se cultiva, y que ha de llegar con el tiempo, trabajándolo dentro del matrimonio. Este amor burgués era visto como una pasión tierna, porque dentro de la sociedad burguesa, el poder sexual acaba cediendo ante la belleza, que pide decoro, delicadeza y ternura para vivir felizmente la pasión, bajo la forma del matrimonio, ese ideal burgués tan criticado por los románticos.

Dentro del matrimonio, no debía existir una diferencia de edad demasiado elevada entre ambos cónyuges, aunque sí parecía apropiado que el hombre fuese algo mayor, porque normalmente los matrimonios eran desiguales, en ellos gobernaba el marido. Pocos hombres (y menos mujeres) aspiraban a un matrimonio basado en el mutuo amor e igualdad, sin poder de uno sobre el otro, razón de más para que muchas mujeres tuviesen que elegir entre trabajo y matrimonio. Efectivamente, las nociones de pasividad y de fragilidad femeninas están tan profundamente ancladas como la idea de la superioridad viril, lo que unido al hecho de que las mujeres fuesen identificadas casi exclusivamente con la familia, lleva a que se les nieguen derechos como individuos, como es por ejemplo el derecho a heredar.

El matrimonio era pues una institución en la que los miembros de la familia, tanto mujer como hijos, estaban sometidos a la autoridad paterna, y cuya finalidad principal era tener hijos y, a pesar de que muchos niños morían al nacer o durante los primeros años de vida y de que muchas mujeres morían en el parto, especialmente entre las clases bajas, ser una mujer fértil era una bendición y no serlo era un estigma. De hecho, tan importante era esto para la mujer, que incluso se llega a establecer en la época una visión que relaciona la maternidad con la santidad.

Siguiendo con las comparaciones religiosas, el hogar, considerado un refugio contra las brutalidades del mundo exterior, se suele identificar con un “templo” santificado por la voluntad divina, donde el alma se eleva y vive rodeada de respeto y amor.

La importancia de la esposa dentro de la familia radica en su autoridad moral, como portadora de unos valores y sensibilidades propios de la mujer, y en la continuidad de su presencia en el hogar, lo que le capacitaba para ocuparse de la administración de la casa y la educación de los hijos, quienes recibían un trato distante y formal de sus padres, y que estaban sujetos a unas normas de disciplina que les convertían en pequeños adultos, aunque

la severidad y rigidez de los inicios de la época victoriana se fueron dulcificando conforme avanzaba el siglo.

## **2. El sexo visto por los burgueses victorianos**

Por mucho que la familia victoriana tuviese como principal finalidad la de tener hijos, hemos visto ya que el principal lazo de unión dentro de la misma era el de los esposos, por encima del que une a los padres con sus hijos, lo que nos conduce directamente a tratar otro aspecto íntimamente relacionado con este de la familia de la burguesía del siglo XIX: el del sexo dentro de la sociedad victoriana.

La burguesía victoriana se veía a sí misma no solamente como poseedora del poder material, sino también del moral, y a pesar de la diversidad que podemos encontrar en su seno, podemos decir que esta burguesía generó estilos comunes de pensamiento tanto sobre la agresión, que ya hemos tratado, como sobre el amor.

En general, el impulso sexual se encuentra entre los burgueses muy constreñido, aunque siempre podemos encontrar ambivalencia y diversidad en estos aspectos.

Incluso parece que las virtudes del hombre de empresa, como pueden ser la previsión, el autocontrol o el ahorro, que según la creencia de la clase media faltaban a los obreros, estaban íntimamente ligadas a la abstinencia sexual. Esto ayuda a comprender por qué la clase media, amante del ideal de moderación y del *juste milieu*, defiende un extremismo en materia sexual que roza lo patológico; y es que para la clase media, especialmente para los peldaños más bajos, lo único que podía hacer que se elevaran socialmente a una mejor y más respetable posición, era un esfuerzo heroico. E. Hobsbawm (Hobsbawm, 1998a) lo ilustra claramente relacionándolo con el movimiento por abstinencia total del alcohol, que también prosperó en los países protestantes y puritanos de esta época: para ellos, no hay solución de compromiso, sino que sólo se puede optar por la abstinencia total o por la reincidencia.

Efectivamente, esta ética de rigurosa disciplina, que predica la virtud y el conformismo, así como el espíritu empresarial, favoreció el completo desarrollo de la sociedad liberal y la consolidación del poder de las clases dirigentes. Por otro lado, este código moral se manifiesta prácticamente unánime, tanto en liberales como en conservadores, así como incluso entre los rebeldes.

Podemos decir que la cultura burguesa victoriana se preocupa y toma grandes molestias en hacer que lo privado fuese realmente privado y esto, claro está, repercute en la forma que tienen de enfrentarse al sexo y de relacionarse entre ellos. De hecho, según S. Freud, por lo que se refiere a la sexualidad, su sociedad se caracteriza sobre todo por su



gran hipocresía: eran educados en la hipocresía y en cómo disfrazar sentimientos y convicciones para su aceptación social, aunque por supuesto en esta época también abundan los cazadores de hipócritas, como G. de Maupassant<sup>2</sup>, F. Nietzsche o los románticos como *lord* Byron, por ejemplo<sup>3</sup>.

Esta hipocresía llevaba a que la gente sintiese la necesidad de no sólo *ser* sino también de *parecer*, sobre todo en materia sexual; porque el matrimonio no era un vínculo que unía en el placer y el amor, sino una institución cuyas relaciones de pareja estaban presididas por la castidad y que tenía como objetivo la salvación y la procreación de cristianos.

Se criticaban las “bajas pasiones” y el carácter “animal” de la carne, muy especialmente si quien caía en dicho pecado era la mujer. La castidad se erige pues en virtud cardinal, y no sólo se castiga al hijo ilegítimo y al adúltero, sino que incluso tras la introducción del divorcio en 1857 en la ley civil, los divorciados se verán condenados a un ostracismo social que se extiende mucho más allá del reinado de la reina Victoria.

El siglo XIX abre un debate sobre la sexualidad femenina: hasta entonces, a lo largo de los siglos, se la ve como el sexo lujurioso, pero en el XIX se enfrentan aquellos que defendían la frigidez femenina con otros que se basan en estudios que sostienen que la mujer es un animal completamente sexual. De hecho, para estos últimos estudiosos, las mujeres necesitaban el sexo más que los hombres para no caer mentalmente enfermas. Ambas posturas no llegaron a ponerse nunca de acuerdo, y tendrá que ser S. Freud quien redescubra la sensualidad femenina bajo su disfraz cultural contemporáneo de vergüenza, reticencia y frigidez.

Para el común de la sociedad, la sexualidad es algo importante en la vida de la mujer, que explica muchas de sus enfermedades y estados de ánimo, pero sólo cuando estaba ligada a la idea de procreación. En contraste con la creencia del siglo XVIII acerca de la naturaleza lujuriosa de la mujer, la moral evangélica y posteriormente la ciencia médica habían construido un ideal femenino carente de apetitos sexuales, al contrario de lo

---

<sup>2</sup> Guy de Maupassant denuncia con sus relatos “la omnipresencia de la realidad sexual de su época y la multiplicidad de sus expresiones, incapaces de transcurrir en los estrechos e hipócritas cauces de la moral victoriana” (Saura Sánchez, 1992, p. 40).

<sup>3</sup> Entre estos románticos vemos que, a pesar de lo heterogéneo del movimiento, sus miembros coinciden en hacer un duro ataque contra la visión burguesa del amor, que consideran hipócrita y basado en el interés. Ellos defienden un amor que creen “eterno”, aunque transferible a varias parejas, lo que pone en duda al matrimonio y la monogamia. El amor es para ellos, básicamente, religión aplicada, adoración. Algunos encontraban la gratificación erótica como un ingrediente necesario en el amor, aunque el aspecto espiritual es el más noble.

que sucede con la naturaleza masculina. Por ello se niega la existencia de lesbianismo, mientras que la homosexualidad masculina es gravemente penada<sup>4</sup>.

Evidentemente, en una cultura como la burguesa, calificada de reticente o frígida, la virginidad, así como la monogamia, era una de las virtudes más importantes entre las mujeres victorianas, por lo que era fundamental llegar vírgenes al matrimonio, aunque por supuesto se encuentren ejemplos de todo tipo. Existen además, en proporción a la pequeña cantidad que tenemos de evidencias en referencia al sexo, bastantes testimonios que muestran miedo ante el sexo y preocupación por su integridad moral y física, y estos testimonios no responden exclusivamente a mujeres, sino que los hombres también podían tener sus problemas ante el sexo.

Aunque por otro lado podemos encontrar también ejemplos de matrimonios exitosos de clase media que convertían la sensualidad compartida en un elemento indispensable. De hecho, aunque el matrimonio fuese una institución orientada a la procreación, dentro de la familia el lazo de unión que realmente importaba era el de los esposos más que el de los hijos. La imagen de la esposa que centra toda su atención en sus hijos y niega a su marido el placer sexual era un mito. El interés de los matrimonios burgueses por las prácticas anticonceptivas revela que el sexo sin afán reproductivo adquiere una importancia que no encaja con las actitudes puritanas a ultranza.

Sin embargo muchos jóvenes entraban en el matrimonio en un estado de total inocencia: el culto a la privacidad hacía que se les mantuviese en un estado de desconocimiento hacia los actos sexuales y médicos, clérigos y profesores intentaban mantenerlos ignorantes o llenarlos de miedos en relación a diversas prácticas sexuales. Por ejemplo, afirmaban que el onanismo puede llevar a la locura o a la tumba y, entre los posibles remedios, proponían desde duchas frías y dietas hasta la cauterización de los órganos sexuales, pero con el paso del siglo, sobre todo a finales, muchos doctores, pastores y educadores hacen frente común para presionar por una educación sexual, ya que en muchos casos la única información sexual que recibían era por asociaciones de chicos o chicas, trabajadores contratados, criadas, conversaciones y observación de los animales.

También se podía aprender leyendo, y efectivamente, vemos que la pornografía, aunque perseguida, se produce masivamente e incluye pedofilia, fetichismo, incesto, bestialidad, homosexualidad, incluso asesinato hasta llegar al clímax (Gay, 1984).

---

<sup>4</sup> En parte esto es así porque la degeneración de la sociedad se identificaba con el “afeminamiento”. Y el afeminamiento era un efecto inevitable de la lujuria, como se podía constatar por el precedente de la historia de la degeneración de Roma, que pasó de virtuosa república a lujurioso imperio.

Asimismo se puede aprender del cuerpo humano observando los numerosos desnudos, sobre todo femeninos, que se dan en el arte y que se exponen en parques, fuentes, muros, etc. aunque para que estos desnudos fuesen aceptables, debían estar hechos a partir del mecanismo de la distancia: es decir, abstraen sus desnudos de lo contemporáneo sirviéndose de temáticas históricas, mitológicas, religiosas o exóticas. Lo importante era que el tema no fuese el desnudo, sino que éste simplemente ayudase en la transmisión de otro mensaje.

Por supuesto, la prostitución también constituye una gran escuela para el inexperto. La prostitución asustaba por el fantasma de las enfermedades venéreas y porque hacía florecer la inmoralidad entre los adolescentes. Pero muchos burgueses hablan de la prostitución como de un mal necesario para el mantenimiento de la sociedad y la castidad de las hijas de burgueses, y desde mediados de siglo la histeria ante la prostitución pierde terreno.

Se abre un debate sobre si debe permitirse o no la prostitución, que lleva a que se comience a estudiar el problema. Se llega a la conclusión de que la pobreza y la ignorancia son las dos grandes causantes del problema. Así, surgen dos grupos que se debaten entre el castigo para las prostitutas y la ayuda a las mismas, pues no son más que víctimas.

De todos modos, en general, hasta 1880 muchos burgueses prefieren la ignorancia antes que los arriesgados beneficios del conocimiento de temas de sexo, como por ejemplo, la homosexualidad. Eso trae como consecuencia que los amantes homosexuales estuviesen más a salvo en los primeros tiempos que en los últimos, más inquisitivos, siempre que guardasen las apariencias. Lo más interesante es la forma en que los burgueses hablan, abiertamente y con inocencia, de caracteres y situaciones que actualmente resultarían sospechosas, con lo que resultan sorprendentemente permisivos.

Así pues, el aura homo-erótica que se respiraba en las escuelas públicas inglesas, tanto las masculinas como las femeninas, a pesar de propiciar cotilleos, no llegaba a preocupar, pues esas relaciones adolescentes se trataban como algo familiar e inocuo. El culto a la amistad, iniciado en la segunda mitad del siglo XVIII, permite a los hombres declarar su amor por otros hombres y a las mujeres, declarar su amor por otras mujeres con total impunidad.

Pero con el paso del siglo, al tratarse más abiertamente la homosexualidad, sobre todo la masculina, el destino de los “desviados” empezó a pintar peor: la nueva atención generó hostilidad, escándalos, se arruinaron carreras, incluso en algunos casos se llegó al suicidio.

En Gran Bretaña estuvo instituida la pena de muerte por sodomía hasta 1861, aunque no se le impuso a nadie en tres décadas. En 1885 se lleva a cabo una enmienda a una ley criminal que va a atacar a los homosexuales en sus vidas privadas, en principio para proteger a los menores, pero que logra hacer de la “gran indecencia” un crimen.

Desde mediados de siglo se impone el control de la natalidad, en contra de los dictados de la Biblia, especialmente entre las parejas jóvenes. También nos encontramos con una alta incidencia de abortos, especialmente entre las clases más altas, aunque en menor medida que la contracepción, de la que fueron pioneras. De todos modos, las ideas estaban en ocasiones equivocadas, como pensar que a mediados del ciclo menstrual la mujer está en su etapa menos fértil, cuando en realidad sucede lo contrario. Además, en ocasiones se somete a juicio a los que abogaban por el control de la natalidad y acercaban el conocimiento de estas técnicas a la gente que las desconocía.

Pero a pesar del rechazo que el control de la natalidad provocaba en ciertos círculos, y de la condena legal, este control de la natalidad se va expandiendo a medida que avanza el siglo, porque la necesidad de controlar la natalidad, sobre todo entre gente desfavorecida económicamente, los empuja a ello. Efectivamente, a las familias pobres, un número excesivo de hijos las conduciría a la pobreza; en el caso de las familias de clase media, el control de la natalidad les ofrecía prosperidad económica, una mejor educación y más oportunidades de mejora social y económica. Vemos así que se logra unir los conceptos de economía y sexualidad.

Lo que hace especial al control de la natalidad del siglo XIX, por parte de la burguesía, es que los amplios segmentos de una clase influyente comienzan una política sistemática de planificación familiar racional.

La otra cara de la moneda es la aparición de las asociaciones contra la contracepción y el aborto, pues consideran que arruinan familias y corrompen la sociedad, y además, conducirán a la pérdida de ciudadanos y de soldados para las guerras del futuro.

Estas pérdidas de ciudadanos y de soldados no se daban solamente por las prácticas abortistas ya comentadas; en realidad, el tema de la muerte era algo más que común entre los victorianos, y de hecho, si nos fijamos en la correspondencia personal de la época, veremos que el tema que domina es el de la salud: en estas cartas se explican tanto síntomas psicossomáticos como epidemias y enfermedades realmente mortales. También se cuentan las muertes sucedidas dentro de la propia familia y se palpa una gran ansiedad ante la salud propia y la de los seres queridos, así como ante la fragilidad y la brevedad de la

vida. Efectivamente, los victorianos vivían muy cerca del dolor, el desastre y la muerte<sup>5</sup>. Eran conscientes de la precariedad de la vida y además parecían continuamente fascinados por ella.

### **3. La religión entre los victorianos**

Los victorianos definen a Inglaterra como a un país esencialmente cristiano, donde la religión ocupa un lugar privilegiado tanto en la vida privada como en la pública, a pesar de que a lo largo del siglo se asiste a una reducción notable de la afluencia a las iglesias, hasta el punto de que solamente la mitad de la población en edad de practicar su credo asistía a iglesias y capillas. De todos modos, para finalizar con el tema del contexto moral y religioso de la Inglaterra del siglo XIX es necesario analizar las distintas corrientes religiosas más presentes en la sociedad británica de esta época: los principales grupos se dividen en anglicanos, católicos y la disidencia.

La Iglesia anglicana era la oficial, por ello, los obispos anglicanos tenían reservado escaño en la Cámara de los Lores y se financiaba este culto y clero a través de diezmos y tasas a pagar por los contribuyentes, con independencia de su religión; aunque poco a poco, la falta de preparación de su clero y la defensa que hace de los privilegiados y del conservadurismo, no sólo social sino también político, hacen que vaya perdiendo ascendente en población. Sin poder dejar de mencionar que está mal adaptada a las necesidades de la nueva realidad industrial y urbana y que debe enfrentarse a la competencia de la disidencia, lo que también hace mella en ella. Por ejemplo, es patente la pérdida de ascendente que tiene la Iglesia sobre las clases trabajadoras, cada vez menos asiduas a las iglesias y más a las tabernas; sin olvidar que también debe enfrentarse a una creciente secularización entre las clases privilegiadas, en este caso por consideraciones intelectuales y de radicalismo político. Por ello dentro de los anglicanos surge en 1830 el llamado Movimiento de Oxford, liderado por J. H. Newman, que considera que la Iglesia de Inglaterra era esclava del poder secular y que pretende desarrollar el ceremonial litúrgico para lograr un acercamiento de los fieles a Dios, buscando una espiritualidad amplia, profunda y sacramental, acercándose hasta tal punto al catolicismo, que el propio J. H. Newman termina sus días en la Iglesia católica<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Ejemplo de ello serían las diferentes oleadas de cólera que sacudieron Gran Bretaña desde la primera, que llegó en 1831 desde La India. Otras dos oleadas se sucedieron en 1848 y 1849, otra en los años 1853-54 y la última en 1866-67.

<sup>6</sup> En la segunda mitad del siglo XIX, los Ritualistas recogen la herencia del movimiento de Oxford, ya acusado en su tiempo de ritualista, llevando hasta el exceso el gusto por ceremoniales recargados y barrocos.

Entre otras cosas, en el plano político J. H. Newman cree que no es cristiano que las naciones se deshagan de sus gobernadores, mucho menos de sus soberanos, que tienen el derecho divino de herencia. En el plano religioso, el Movimiento de Oxford tiene como primer principio el de combatir el liberalismo afirmando la base dogmática de la cristiandad. Pero en su conflicto con el estado, el Movimiento de Oxford no muestra el arrojo que sí se ve en la Iglesia de Escocia, donde Iglesia y Estado entran en un conflicto abierto a causa de la práctica del patronazgo privado de las iglesias.

Antes de su surgimiento, la influencia dominante dentro de la Iglesia establecida era la de los evangélicos, que impulsan la religión personal y desarrollan nuevos diseños de trabajo pastoral y que, en el plano político, defienden activamente la campaña por la abolición de la esclavitud y para restringir las horas de trabajo infantil en la industria y mantienen una presencia en misiones en la India y las tierras nuevas muy destacable. El Movimiento de Oxford busca un correctivo y un complemento al *revival* evangélico por su doctrina de la Iglesia, el ministerio y los sacramentos. Su *revival* de estudios patrísticos, su énfasis en la santidad de la vida y su tradición fuertemente moralista, su restauración de la disciplina de confesión auricular y absolución y de las órdenes religiosas, así como su interés ceremonial y litúrgico, todo ello trajo un cambio en los estándares generales de pensamiento y práctica que equivale a una revolución.

Existe otra corriente que surge a mediados de siglo dentro del anglicanismo: se trata de la Broad Church (o Iglesia Abierta). Esta corriente parte de la investigación de la crítica histórica dentro de los estudios religiosos. Estamos hablando de una corriente importada de Alemania, que basa la crítica bíblica un principio simple: ni más ni menos que tratar los textos sagrados como cualquier otro texto histórico profano, siguiendo los mismos métodos científicos. Aunque pueda parecer simple, dicha corriente resultó completamente revolucionaria, provocando muy pronto el escándalo. A partir de estos estudios se comienza a poner en duda incluso los dogmas más asentados. Es precisamente para responder a todas las preguntas que surgen a partir de este momento que un cierto número de anglicanos liberales deciden proceder a un riguroso reexamen de la enseñanza tradicional de la Iglesia, para determinar lo que puede ser conservado y abandonar todo lo que la crítica bíblica demuestre insostenible. Tal posición despierta críticas y polémicas de lo más violentas.

El catolicismo inglés crecía deprisa, aunque con problemas entre católicos viejos y nuevos conversos y, por supuesto, soportando los prejuicios anti-católicos de la mayor parte de la población. Y a pesar de que la minoría católica no supusiese más de un 4% del total de las Iglesias, formados en su mayoría por elementos irlandeses y obreros, su

crecimiento fue lo suficientemente importante como para que el papado restableciese la jerarquía católica en el país en 1850.

Dentro de la disidencia, o “no conformistas”, igualados en número prácticamente con los anglicanos, hay a su vez tres grupos: la vieja disidencia, que reúne a presbiterianos (con muy pocos afiliados), independientes o congregacionalistas (una cuarta parte de los no conformistas) y una parte de baptistas (una quinta parte); la nueva disidencia, muy expandida entre sectores de las clases baja y media<sup>7</sup>, con los metodistas, vertiente más numerosa (que incluye a la mitad de los no conformistas, aunque subdivididos en sectas, como los westeyanos, “metodistas primitivos”, New Connection, Bible Christians, etc.) que caracterizada por su exigencia de un elevado tono moral, que va creciendo en la primera mitad del siglo XIX por su espiritualidad más emotiva y una organización más participativa; así como el resto de los baptistas; y finalmente pequeños grupos formados por los unitarios, cuáqueros, “hermanos de Plymouth”, etc., que algunos incluyen dentro de la vieja disidencia.

La vieja disidencia tiene un componente doctrinal calvinista, aunque la creencia en la predestinación había sido abandonada en la práctica por una libertad de elección acorde con la difusión de los ideales evangélicos y con una importante implantación entre la burguesía. Esta disidencia se caracteriza por su apego al individualismo, el control local de las instituciones y los principios liberales de no intervención del estado en las actividades económicas y sociales.

Por su parte, el metodismo se caracteriza por aceptar la sumisión mediante la interiorización de las nociones de obediencia y disciplina. También transmite dignidad y capacidad de mejora, sentido de su propia identidad social, con la capilla como referencia frente a la iglesia, y una experiencia organizativa derivada de la participación de los fieles en tareas pastorales y administrativas. Además, guiada por una rígida moral sexual, rechaza la taberna y las salas de baile, y obliga al estricto cumplimiento del descanso dominical.

Mientras los metodistas sufren un duro golpe durante la primera mitad del siglo, una epidemia de secesiones y divisiones internas provoca que las Iglesias congregacionalistas y baptistas den los primeros pasos hacia una asociación más íntima que lleva a la formación de sus respectivas Uniones en 1831; los presbiterianos ingleses efectúan una reorganización esencial para su recuperación desde el siglo XVIII; y los católicos romanos, además de la reconstitución de su episcopado diocesano, fortalecen sus

---

<sup>7</sup> La nueva disidencia debe su origen al impacto del evangelismo, del que heredó el celo conversor y la emotividad,

números gracias a la inmigración irlandesa y el vigoroso proselitismo de P. Wiseman, que triunfó como arzobispo de Westminster en 1865 a causa de la conversión, a partir del anglicanismo, de H. E. Manning. Así la iglesia católica se transformó en una iglesia más vigorosa y agresiva con H. E. Manning.

Encontramos también a los evangélicos, una vertiente del protestantismo orientada hacia el hogar y que se basa exclusivamente en lo escrito en los Evangelios. Este movimiento nacido en el siglo XVIII y cuyo apogeo se sitúa entre 1780 y 1830, es de gran importancia, pues algunos de los principales rasgos de la sociedad victoriana, como el sentido del deber, el puritanismo o la idea del trabajo como vía de superación personal, tienen su origen en el movimiento evangélico que desde mediados del siglo XVIII se difunde entre anglicanos y disidentes. Los evangélicos tratan además de ganar adeptos mediante mejoras de las condiciones sociales entre los más pobres y con el incremento de niños en las escuelas evangelistas, y de hecho lo logran, pues muchos anglicanos se convierten al evangelismo a partir de mediados de siglo.

En sus inicios, la doctrina evangélica enseña lo que considera la experiencia religiosa fundamental: la conversión. Consideran que el hombre es un ser pecador, por lo que hay que predicarle la salvación por la fe, por una fe íntima, o lo que es lo mismo, por el conocimiento de Jesucristo, el Salvador. Esto entronca con el intimismo propio de los *disidentes*, aunque a diferencia de algunos no conformistas, principalmente baptistas, el evangelismo anglicano anuncia una salvación universal. Esto conlleva que su religión sea eminentemente práctica, que tenga una espiritualidad interiorizada que hace hincapié en la irrupción de la trascendencia en cada ser y que incida menos en los elementos doctrinales que en los emocionales (la conversión concebida como un nuevo nacimiento) y los morales (la renuncia a los placeres mundanos en favor de la disciplina, el trabajo, la sobriedad y la vida familiar, que son vistos como el camino que lleva a la perfección). Pero también es necesario dar constantemente signos externos de la pureza de esta fe personal, por lo que esta convicción religiosa en realidad no se limita a la interiorización de la fe dentro de cada individuo, sino que se proyecta colectivamente a través de la oración, los cánticos y las actitudes y comportamientos sociales.

De este modo, la lucha por la salvación y el miedo ante la presencia de la tentación conducen a una filosofía de vida basada en el puritanismo, en el ejercicio de la voluntad mediante la disciplina y en un código moral muy estricto, cuya huella austera llega a persistir incluso en el siglo XX : a partir de ese sentimiento obsesivo de la falta y el pecado, del temor al Demonio y al Infierno, que pueden conducir incluso a formas de culpabilidad enfermiza y a fobias neuróticas, concluyen que es necesario rechazar los



placeres del mundo, lo que deriva en un código moral de un rigor extremo, que glorifica la privación por la privación y que, en realidad, está más influido por las enseñanzas estoicas acerca de la voluntad y la autodisciplina, que por el Evangelio sobre el amor. Se llega a la conclusión de que los jóvenes deben ser educados en la estrechez y la disciplina, bajo la tutela de una familia que funciona como un instrumento de control y de protección, y que no sólo debe mantener una conducta que sea irreprochable, sino que además debe dar esa impresión.

La importancia de la conducta moral en la Inglaterra victoriana reside en que, dentro de una sociedad de desigualdad, la moral era el único bien que al mismo tiempo era asequible a todos y que “humanizaba”. De hecho, según F. Nietzsche, “la insensatez inglesa” pasaba por la moral, que venía a ser “el deseo de fundamentar toda relación humana sobre el servicio mutuo, la reciprocidad y la equivalencia, como si todas las personas fueran esencialmente iguales y todas las acciones pudieran equipararse entre sí” (Himmelfarb, 1991, p. 83).

Sin duda que el evangelismo influyó sobre la sociedad victoriana en todas sus facetas, y también, cómo no, sobre su forma de vivir el cristianismo en general, de modo que se convierte en una religión de acatamiento de reglas, aunque no se sepa si tal obediencia surgía del amor o del temor de Dios. Así pues, el cristianismo victoriano llegó a promulgar una meticulosa serie de reglas que se trataba de aplicar al pie de la letra, y que conducen a un perpetuo sentimiento de obligación para con Dios y con el prójimo. Entre estas reglas destacan la lectura de la Biblia, la oración en familia y, sobre todo, el respeto del “día del Señor”, lo que hacía que todos los lugares de distracción estuviesen cerrados los domingos, no se trabajase y la vida se detuviese durante 24 horas.

Vemos pues que se puede diferenciar un aspecto personal y otro social en la práctica del cristianismo, pues no sólo implica una fe común, sino también una organización colectiva de la existencia; no es solamente un conjunto de creencias, sino también una forma de vida, una serie de prácticas individuales y sociales. Asimismo, la religión puede aportar la salvación del individuo, pero también la de la sociedad en conjunto. Es decir, que la sociedad victoriana sentía la convicción de que sólo mediante el respeto a la ley cristiana podía su nación encontrar equilibrio y armonía.

Es por ello que a pesar de la gran rivalidad y las diferencias considerables de las diversas comunidades religiosas de la Inglaterra victoriana, diferencias muy notables en las altas esferas religiosas, los fieles de las diversas Iglesias no se distinguen tanto en la práctica, pudiendo llegar a suceder que los fieles practiquen indiferentemente en una iglesia de la Low Church o en una capilla de Dissent.

De todos modos existen diferencias en los privilegios que se podían llegar a disfrutar dependiendo de la fe a la que se perteneciese, como el acceso a los cargos públicos o a las universidades. Esto está provocado por la tradicional asociación de Iglesia y Estado, que tras la Revolución Francesa comienza a tambalearse. Al existir un gran número de emigrantes franceses en Inglaterra, estas ideas se exportan. Esto lleva a que, especialmente tras la revolución de julio de 1830 de París, de marcado carácter anticlerical, y la abolición de las Test and Corporation Acts de 1828, que abole la prohibición anterior a que la disidencia protestante accediese a cargos públicos, se inicia un nuevo período en las relaciones Iglesia-Estado. En 1829 se avanza un paso más, pues se dispone la igualdad de católicos y disidentes.

Mientras tanto, la lucha entre la Iglesia establecida y los opositores de la misma, que peleaban por alcanzar la completa igualdad civil, una vez han logrado sus objetivos primarios que les conceden el matrimonio y derechos de entierro a los disidentes, se concentró en la educación. Sin duda que la intrusión del Estado en el sistema educativo, durante la segunda generación del siglo diecinueve, supuso el inicio de una transformación gradual. En principio la posición de los opositores a la Iglesia anglicana se resistía a la implicación estatal, pero la evidencia de la falta de capacidad de las Iglesias y otras sociedades voluntarias de dotar de los medios necesarios para un sistema nacional educativo y el interés creciente evidenciado por el Estado, les llevó a cambiar de opinión hacia mediados de siglo, al contrario que la Iglesia anglicana, en posesión del mayor número de escuelas primarias.

Durante la primera administración de W. E. Gladstone, la Forster Education Bill de 1870 conllevó por fin un resultado al conflicto, gracias a sus propuestas de continuar las escuelas voluntarias, incrementar la financiación estatal y suplementarlas con el levantamiento de escuelas internados donde fuese necesario. La cláusula Cowper-Temple defendía la instrucción religiosa no-confesional en los nuevos internados, con permiso para los padres de retirar a sus hijos de esta instrucción por causas de conciencia. Esto no resolvió la rivalidad inter-confesional, pero introdujo un elemento de discordia al aceptar un sistema dual de escuelas y perpetuando la controversia entre anglicanos y Freechurchmen.

Posteriormente se inicia la apertura gradual de las universidades a los estudiantes que no fuesen anglicanos, lo que está tipificado por la eliminación de las restricciones en su admisión al B. A. *degree* en Oxford y Cambridge en 1854 y el M. A. dos años más tarde, proceso completado virtualmente por la University Tests' Act de 1871 de W. E. Gladstone, que abrió a los no anglicanos todos los oficios en las universidades de Oxford,

Cambridge y Durham, con la excepción de las compañías clericales, cabeza de las casas y profesorado de Teología. Este estatuto abrió el camino del retorno de los *colleges* teológicos de la Iglesia Libre en las universidades, para el mutuo beneficio de la Iglesia, Estado y academia.

Finalmente se dan problemas políticos y eclesiásticos con la Iglesia de Irlanda, que llegan a su cumbre en 1869: Durante los años treinta se producen problemas provocados por la obligación de los católicos irlandeses a pagar diezmo a la Iglesia protestante, lo que se resuelve con el acta de 1838, que carga únicamente a los propietarios de fincas rústicas. Además los irlandeses se veían infra-representados en el parlamento, y dentro del grupo de los irlandeses, los protestantes disfrutaban de un mayor número de escaños que los que les correspondían, en detrimento de los católicos. Finalmente, y a pesar de la oposición del episcopado y clero de la Iglesia de Irlanda, W. E. Gladstone lleva a cabo un acta parlamentaria de separación de la Iglesia y el Estado, que entrará en efecto en 1871.

Así, mientras en Europa continental se libraba una batalla a muerte contra la religión, en Gran Bretaña se centraban en problemas que, en comparación, se antojan de índole menor, como la condición legal de los católicos, los disidentes y los judíos, al tiempo que algunos pedían la segregación, que no la abolición, de la Iglesia anglicana y el Estado. Había también pequeños grupos de lo que se dio en llamar “descreídos”, que incluyen a owenianos, racionalistas, librepensadores, positivistas, agnósticos e incluso ateos. En este bando, contrario a la Inglaterra cristiana, el agnosticismo se va reforzando, apoyado por un cierto anticlericalismo popular. Para muchos contemporáneos, el único medio de emanciparse de la tiranía de la religión pasaba por la conquista del librepensamiento, que, bajo el nombre de “secularismo”, progresa en todas las clases sociales.

Además no debemos olvidar que el siglo XIX es el también siglo de Ch. Darwin y de la ciencia atea, que entra en conflicto con la religión y para la que supone el mayor reto al que tiene que enfrentarse en este siglo. Efectivamente, a pesar del resurgimiento de la religión, se da una fuerte crisis de fe. Entre los diversos motivos de esta crisis de fe se cuenta una mayor sensibilidad social, que conduce a una visión más humana del evangelio y que lleva a ver muchos episodios de la Biblia como crueles e injustos según los parámetros de sensibilidad de la época. Además encontramos la aparición de nuevas alternativas seculares de reunión y ocio como los espectáculos musicales o el deporte, que comienzan a competir con las iglesias; y sin duda también hay que destacar todos los nuevos descubrimientos que se realizan en las ciencias naturales y las aplicadas y el inicio de la crítica histórica de la Biblia, que cuestiona su inspiración divina; impide una

interpretación literal de la misma, algo demoledor para un evangelismo que hace de la Biblia una verdad revelada incluso en sus menores detalles; y deriva en el estudio de Jesucristo como un hombre o como una figura mítica.

Cabe destacar *Principles of Geology*, publicado en 1830 y *Geological Evidence of the Antiquity of Man* de 1863, ambos de Ch. Lyell, que tiran por la borda la cronología bíblica de la creación de Ussher; y la publicación en 1865 de *Researches into the Early History of Mankind*, de E. B. Tylor, una obra que elevó nuevos problemas de antropología y del estudio comparativo de la religión. Además, *History of the People of Israel* (1843), de Eval, interpreta el período patriarcal de los hebreos como mítico y ve a Moisés como la primera figura histórica y Kuene en *Religion of Israel* (1869) opina que el politeísmo es la fe original hebrea que sobrevive hasta el exilio. En Inglaterra hubo una anticipación a esas teorías con H. H. Milman y su *History of the Jews* (1830), aunque sin duda la crítica más seria fue la que llevó a cabo D. F. Strauss sobre el Nuevo Testamento en su *Leben Jesu*, traducida por George Eliot en 1846, que presenta los evangelios no como biografías históricas, sino como encarnaciones míticas de verdad espiritual.

Finalmente, la teoría de la evolución de Ch. Darwin surge para oponerse a la idea de “creación especial” y al designio de benevolencia (porque afirma que por la selección natural es el más apto el que sobrevive), además de introducir la amoralidad, ya que con la idea de la selección natural se niega que vayan a ser los mansos los que hereden la Tierra. Esto lleva a que muchos pierdan la fe y otros la cambien por otra, como el unitarismo (una herejía que sólo reconoce una persona en Dios), que sirvió como una suerte de institución intermedia para los que ya no podían aceptar las creencias cristianas ortodoxas, pero aún se resistían al agnosticismo; o en otros casos, a una religiosidad vaga conformada de tolerancia y deísmo, que puede llevar finalmente al escepticismo y al ya mencionado agnosticismo. Pero hay que dejar claro que el darwinismo no fue lo que inició la crisis religiosa, pues ya mucho antes de la aparición de su obra *El origen de las especies* (1859) la ortodoxia religiosa sufrió ataques vertidos por diferentes corrientes intelectuales, como el racionalismo, el naturalismo, el utilitarismo, la crítica bíblica, y toda una serie de teorías evolucionistas. En efecto, las teorías de la evolución empezaron a ser tan comunes en la época que el gran temor de Ch. Darwin no era, como podría haberse esperado, que su teoría fuera objeto de ataques, sino que alguien se le adelantara en su formulación (algo que de hecho estuvo a punto de suceder). Por todo ello la importancia de la publicación de *El origen de las especies* a efectos de las consecuencias que tuvo para el cristianismo no fue la de producir la crisis de fe, sino la de intensificar dicha crisis.

Hay que dejar claro, sin embargo, que los bandos pro y anti darwinianos no se corresponden exactamente con los bandos pro y anti religión, pues se dan tanto casos de anti-darwinianos que simplemente no creían que la teoría fuese correcta, sin importar si eran religiosos o no, como posturas a favor de la teoría darwiniana de individuos religiosos que consideraban esta teoría como una forma más noble de religión. Incluso hay casos de calvinistas que consideran el darwinismo una vindicación del Dios del azar frente al Dios del designio.

Por entonces la teología protestante se divide en dos ramas: los que defienden una interpretación fundamentalista de las escrituras y los que adoptan un punto de vista más adaptado a los tiempos modernos, admitiendo las nuevas ideas de la ciencia y adaptándolas a su teología. En el mundo protestante aparecen dos nuevos movimientos religiosos destacables: la Salvation Army, formada en Inglaterra en 1878, y el Christian Science Movement que se desarrolla en América en la década de 1870; además, los protestantes comienzan a centrar sus energías en labores humanitarias y educativas, reformas filantrópicas y sociales, y (al igual que los católicos) actividad misionera alrededor del mundo. Es el momento de que surjan en Gran Bretaña gran número de movimientos religiosos tales como brigadas de niños, sociedades para la protección de niños y animales y movimientos para aliviar la desgracia social.

Por su parte, la Iglesia Romana pasa por dos fases sucesivas: la primera, regida por la pérdida del poder temporal del papado en 1870 y por el Concilio Vaticano, destaca por una resistencia intransigente al liberalismo y al nacionalismo; en cambio, en la segunda fase, en la que se da un *revival* del tomismo, con su capacidad para reconciliar fe y razón, teología y ciencia, el papa León XIII formuló la base teológica para una política de adaptación a las nuevas condiciones, lo que hizo posible el surgimiento de un catolicismo social. El papado entonces acepta la democracia y el liberalismo, mientras que rechaza el nacionalismo y el socialismo. En cambio con el papa Pío X, que asciende en 1903, las relaciones entre la Iglesia católica y estado se vuelven a deteriorar en todo el mundo, especialmente en Francia. A pesar de todo, la democracia católica logró sobrevivir.

En 1889 se revisa la doctrina cristiana por un grupo de eruditos anglicanos del ala católica de la iglesia oficial, publicando *Lux Mundi. A series of Studies in the Doctrine of the Incarnation*, obra en la que aceptan la evolución de Darwin, consideran al Antiguo Testamento un mito o interpretación alegórica, sostienen la omnipotencia y omnisciencia del Hijo y creen que los errores de Jesús en sus referencias a las Escrituras se deben a que no podía anticipar a sus contemporáneos algo que habría de llegar siglos después; también

defienden la centralidad de la doctrina de la Encarnación. Con todo esto, logran frenar la incredulidad que se expandía entre las clases cultas y elevan la moral del clero en general.

Al mismo tiempo, junto con fuertes movimientos anticlericales, se produce un sentimiento de cierta nostalgia por la religión, apreciada como institución mantenedora del recato y orden, de la moral, lo que lleva a algunos a buscar otro tipo de teología que protegiese la moralidad, a experimentar con nuevas religiones, pues sabían que la moral cristiana se caería si se negaba la idea de Dios, por lo que muchos comienzan a creer en un “incognoscible”, una “superconciencia” o un “alma del mundo”, una “suprema inteligencia”, un “Dios desconocido” o una “humanidad”, que da paso a la “religión de la humanidad” de A. Comte, aunque dichos experimentos no tuvieron mucho éxito. Otros muchos contemporáneos, sintiendo que la religión se hunde, se vuelcan en la moral, entendida como una ley interior, un sentido de aquello que es correcto inherente al ser humano, que debe ser su guía tanto para su conducta pública como para la privada; y de este modo los victorianos comienzan a dejar de creer en Dios, pero creen cada vez con más fuerza en el hombre. Sin embargo, el darwinismo hace peligrar también esta última fe, al equiparar la vida humana a la animal. También se dio una tendencia a revalorizar el consuelo de la religión en una era científica. La “ciencia cristiana”, fundada por Mary Baker Hedí es uno de tales intentos.

Es posible que la enorme popularidad de la que gozó el espiritismo a partir de 1850 se deba a este contexto, pero también a que el espiritismo tenía afinidades políticas e ideológicas con el progreso, la reforma y la izquierda radical, así como la emancipación femenina, especialmente en Estados Unidos, que fue su principal centro difusor. Sin embargo, aparte de cualquier otro atractivo, destaca por la ventaja de situar la supervivencia después de la muerte sobre las (supuestas) sólidas bases de la ciencia experimental, algo fundamental en una época que ya no cree en los milagros.

Un grupo de grandes hombres, como Henry Sidwick, Russel Wallace, Frederic Myers y otros, todos ellos ardientes devotos de la investigación psíquica, el espiritualismo, la telepatía, el mesmerismo, la clarividencia y similares, fundaron la Sociedad de Investigaciones Psíquicas en 1882, no para desafiar a las autoridades científicas, sino para llevar a cabo científicamente una misión que creían lamentablemente abandonada por la ciencia. Dicha misión científica contó con el apoyo de William James, Arthur Balfour, Henri Bergson, Carl Jung y muchos otros. Muchos de los colaboradores estaban evidentemente predispuestos a creer en manifestaciones espirituales, pero otros muchos simplemente no estaban dispuestos a ser incrédulos por principio. De todos modos se trataba de algo más que de mantener una actitud científica abierta y escéptica, pues si

buscaban evidencia objetiva y empírica de la existencia del alma era porque estaban predispuestos a reconocer la realidad del “alma”, aunque no podían menos que reconocer la ambigüedad en la que se estaban moviendo, pues lo que hacían puede resumirse en un intento de explicar la religión por medio de la ciencia buscando evidencias materiales para lo inmaterial, tratando de encontrar certezas objetivas para lo subjetivo.

Situados ya en la primera mitad del siglo XX, nos encontramos con el problema de la necesidad de reconciliación entre los resultados de la ciencia natural y la visión del mundo implícita en la fe cristiana, así como con el de asimilar los resultados de la crítica histórica de la Biblia y las conclusiones de los estudiantes de la religión comparada. Por ello, gran parte del mejor pensamiento de la época se dirigió hacia la cuestión de la naturaleza de la religión, la concepción de Dios bajo la luz de la ciencia moderna y la transmisión del nuevo conocimiento en las doctrinas tradicionales de la Cristiandad. Existen los defensores de la validez de la experiencia religiosa y de la verdad esencial de las afirmaciones centrales de la cristiandad, tales como W. G. Burgh o A. E. Tylor, pero no puede decirse que los teólogos agradeciesen en todos los casos los servicios prestados por estos supuestos defensores de su ciencia, pues las modificaciones introducidas por algunos de estos filósofos de la religión son consideradas en muchos casos puntos de partida peligrosos.

Debemos diferenciar dos períodos: antes de 1914 y después de 1918. El primero de dichos períodos se caracteriza por la íntima relación entre filosofía y religión, mientras que en el segundo se da la tendencia inversa, de modo que los filósofos influyentes mantienen que los estamentos metafísicos carecen de significado y los teólogos de la Revelación no necesitan apoyo por parte de la razón humana.

A principios de siglo entra en uso la palabra “Naturalismo” como término para una metafísica científica que rechaza la idea de Dios y que trata la cuestión de la naturaleza de la Verdad y los límites del conocimiento, motivo por el que concernía a muchos pensadores que no se afirmaban como teólogos. Cabe destacar en Gran Bretaña, también en este período, la institución de las *Gifford Lectures*<sup>8</sup>, explícitamente dedicadas a la difusión del estudio teológico de modo científico y ajeno a lo milagroso, lo que aseguraba el tratamiento de los grandes temas de Dios, Libertad e Inmortalidad desde diversos puntos de vista.

El segundo período vio la emergencia de una nueva forma de Naturalismo que mantenía que las afirmaciones que no podían ser verificadas o “falsificadas” por el sentido

---

<sup>8</sup> Serie de cursos ofrecidos anualmente en las universidades escocesas y posteriormente publicados en formato de libro.

de la experiencia carecían de significado. Esta posición extrema no se pudo mantener, pero contribuyó a que prevalezca entre los filósofos de habla inglesa la idea de que las metafísicas y, consecuentemente, la teología racional no son posibles. Un resultado de esto ha sido la concentración del pensamiento religioso en la idea de la Revelación y la naturaleza de la experiencia religiosa.

Por lo que respecta a las influencias más destacables sobre el pensamiento religioso en este medio siglo, destacan dos escritores de un período temprano: S. A. Kierkegaard y F. Nietzsche. De F. Nietzsche ya hemos hablado y volveremos a tratarlo más extensamente. A S. A. Kierkegaard debemos el surgimiento del “Existencialismo”, aunque las formas que adquiere son extremadamente diversas, yendo desde el ateísmo hasta el catolicismo, lo que la convierte en una corriente muy confusa. Tal vez su efecto más obvio ha sido el de reforzar la reacción contra la razón en la religión y dar fuerza al énfasis en la voluntad, decisión y “compromiso” en la experiencia religiosa.

Otra influencia es el nuevo desarrollo de la psicología que lleva a cabo Sigmund Freud, que consideraba que él mismo había probado que la religión era una ilusión, una “neurosis universal”, y sin duda no puede negarse que su obra provocó un movimiento de revisión de conceptos entre los teólogos que prestaron atención a sus escritos, lo mismo que al trabajo de C. G. Jung, en gran parte tratando de refutar el escepticismo de los freudianos. Destaca la contribución positiva que hizo Rudolf Otto en su *The Idea of the Holy*, donde desarrolla la teoría de *numinous* como el sentimiento de misterio que existe a todos los niveles, desde el terror irracional hasta la admiración respetuosa y la reverencia, y que conduce a la creencia en lo sobrenatural, los dioses, lo sagrado, lo santo y lo trascendente.

Al principio de siglo, un poderoso cuerpo de cristianos protestantes en los Estados Unidos y la mayoría de países europeos adoptan la teología del Protestantismo Liberal: minimizan los aspectos sobrenaturales y dogmáticos de la Cristiandad y llevan a cabo una “vuelta a los Evangelios”. En ellos, se creía, la idea principal era la del Reino de Dios; por eso concentran su atención en la llegada del Reino en este mundo, excluyendo los elementos de los Evangelios en los que se sugiere el aspecto de “Otro Mundo” del Reino. El Protestantismo Liberal creía que los principios del cristianismo podían mejorar la sociedad; precisamente por eso, la Primera Guerra Mundial supuso un golpe durísimo para esta corriente.

Algunos identifican el “evangelio social” con la idea de progreso, que en la primera mitad del siglo parece un concepto casi inevitable. La figura principal de este movimiento es A. von Harnack, que pretende una vuelta a la simplicidad de los dogmas cristianos, en



su opinión viciados y complicados por la interpretación que del Nuevo Testamento hizo la filosofía griega. Por su parte, T. R. Glover estudia las religiones de la época helenística, y contribuye, junto con otros autores, como R. A. Reitzenstein o F. Cumont, a aclarar la importancia de los “cultos místéricos”, lo que lleva a que se planteen hasta qué punto la transformación del Evangelio cristiano primitivo se debió a la influencia de dichas religiones místicas.

Por otro lado, en la comunión anglicana los exponentes del evangelio social son los socialistas cristianos, Charles Gore y Henry Scout Holland, que basan su enseñanza en la doctrina católica de la Encarnación.

También los estudiosos católicos eran conscientes de la necesidad de relacionar la práctica y la enseñanza de la iglesia con el conocimiento histórico y científico moderno, aunque el Vaticano repudia la nueva apología y el programa de acomodación al conocimiento moderno. Al mismo tiempo algunos critican la actitud intransigente de la autoridad eclesiástica, aunque no dejan de creer que la Iglesia era la protectora providencial de la vida del espíritu. En Inglaterra destacan dos teólogos asociados al movimiento modernista: George Tyrrell y Baron F. von Hügel. Este movimiento tuvo su mayor influencia en el ala liberal de la sección anglo-católica de la Iglesia anglicana y, finalmente, se considera herejía en 1907.

Tras la primera guerra mundial comienza a predominar la teología “dialéctica” de crisis de Karl Barth, que constituye la forma más extrema de reacción contra el Protestantismo Liberal y la religión “racional”, y que desde entonces ha sido la mayor característica del pensamiento protestante. El concepto de Mundo de Dios es central en K. Barth, y lo distingue drásticamente de toda la sabiduría y experiencia espiritual de la humanidad. El Mundo de Dios llega al mundo como un acto directo de Dios; no tiene que ser criticado o validado por la razón humana, corrupta por la Caída e incapaz de pasar el juicio del Mundo. Además niega cualquier “imagen de Dios” por la que el hombre pueda elevarse siguiendo la inferencia analógica hasta cualquier conocimiento de Dios.

#### **4. El valor victoriano del autocontrol**

Otro de las características más destacadas de la sociedad victoriana sería la de la obsesión por el autocontrol que pasamos a analizar a continuación. Por los documentos que han llegado hasta nosotros y que ilustran este período, vemos que muchos burgueses vivían ansiosos ante las clases bajas, la crisis religiosa, etcétera. Todos los requerimientos que hacen son, en realidad, variantes de la creencia de que la gente civilizada debía tomar el control, no sólo sobre los poderes externos, sino sobre todo sobre uno mismo, sobre sus

pasiones y su naturaleza más baja; el autocontrol es el tipo de control más necesario<sup>9</sup>. Prominente en sus autorretratos idealizados es, por ello, la templanza, es decir, la ascendencia de la reflexión sobre el deseo.

Este siglo es una época en la que se cuestionan las bases de la religión. En parte por un cierto sentimiento de culpa que nace de la pérdida de la fe religiosa y por el miedo de que esta pérdida en la fe religiosa los pudiese exponer a tentaciones inmorales (como si de algún modo estuviesen de acuerdo con la máxima de F. Nietzsche de que si Dios no existe, todo está permitido), elevaron a la moral a un estatus de religión y como sustitutas de las sanciones religiosas, recurrieron a las leyes y las convenciones sociales y morales, comunes a todos los victorianos. Estaban convencidos de que el deber de ser moral no era precepto de Dios, sino del hombre, y esto lo hacía “perentorio y absoluto” (Himmelfarb, 1991, pp. 29-30). Aunque por otro lado, F. Nietzsche creía que esta moral, que el ciudadano inglés consideraba un conocimiento intuitivo que todos los ciudadanos compartían, en realidad tenía un origen religioso y de raíces cristianas.

De todos modos un aspecto destaca sobre todos los demás en este moralismo victoriano, un aspecto que supera el ámbito religioso y que es visto como un imperativo absoluto: se trata del deber. El deber tenía valor universal para todos, ya fuesen agnósticos, católicos o evangelistas, porque el sentimiento del deber se interpreta tanto como una respuesta a la llamada de la conciencia como una obediencia a los deseos divinos. También los filósofos victorianos que rechazan cualquier forma de revelación reconocen la universalidad de la libertad y de la responsabilidad moral de cada individuo. Para la mayoría de ciudadanos el deber moral era superior a cualquier otra cosa, era por supuesto más importante que el placer o el poder.

Y el deber, a su vez, conducía a la glorificación del trabajo como medio de dignificar al hombre. El trabajo era una necesidad, pero también una virtud, y puede conducir a la salvación incluso a aquellos más desasistidos espiritualmente (o lo que es lo mismo, a los pobres) pues los ricos debían salvarse a sí mismos, en tanto que los pobres debían ser salvados, para lo que se llevan a cabo en muchas ocasiones ciertas misiones orientadas en este sentido por el Ejército de Salvación, que representa bastante bien el espíritu de “sangre y fuego” de la moralidad victoriana.

Esta dignificación del trabajo es por supuesto obra de una burguesía que se identificaba con el movimiento evangélico y que lo opone a la disipación y el pecado que

---

<sup>9</sup> Aunque los victorianos eran bastante menos remilgados y más apasionados de lo que imaginamos, la gratificación de los apetitos ya sea eróticos ya agresivos, fue fuertemente refinada y sublimada, sobre todo entre las clases medias.

en su opinión acompañaban a la ociosidad, tal vez por la búsqueda de autoafirmación frente a una aristocracia ociosa. El trabajo se ve como un agente que crea riqueza y que hace progresar a la civilización y, además, era una necesidad para las primeras generaciones de industriales, obligadas a sobrevivir en un clima de dura competencia. Será a mediados del siglo cuando la obra ampliamente difundida de Samuel Smiles, *Self-Help* (1859), considerado por muchos todo un “evangelio de trabajo”, pues defiende la idea de ascensión social a través del propio esfuerzo, extiende entre la baja clase media y sectores de obreros cualificados la defensa del ideal del trabajo.

Pronto los ingleses se vanaglorian de su papel de “abejas trabajadoras de la colmena mundial”. A decir verdad, el evangelio del trabajo se sitúa en un doble plano religioso y económico, considerado al mismo tiempo una necesidad y una virtud. Por ello la moral puritana extiende la idea de que el dinero es la recompensa del mérito. Por otro lado, el trabajo adquiere el sentido de una cruzada para la domesticación de la naturaleza y un remedio contra la desesperanza e incluso si es un deber impuesto por la condición humana, tiene igualmente el valor de una misión. Es por esto que todo el mundo debe encontrar en su trabajo una fuente de ascenso y de progreso; y por eso mismo no hay peor defecto para el victoriano que la holgazanería.

El autocontrol, pues, se debe combinar con una actividad resuelta: los burgueses deben ser dueños de su destino. El hombre necesita actividad o morirá. La palabra clave era “carácter”: realismo, autocontrol, templanza, economía, trabajo duro, energía resuelta y la agresión disciplinada y sublimada. El carácter era incluso mucho más importante que la inteligencia y lo principal para forjarlo era el autocontrol.

Existen tres adjetivos que reinan durante todo el período y que se consideran reveladores de las virtudes de la raza: *steady* (sólido), *earnest* (serio) y *respectable* (respetable). El primero evoca las cualidades de firmeza, de estabilidad y de perseverancia. Describe un carácter viril y voluntarioso, que no se doblega y que no se desvía del camino trazado. El término *earnest* se alza en contra del libertinaje y la frivolidad del período precedente, representado por una aristocracia ociosa. Representa la naturaleza grave, reflexiva y eficaz de la clase media que impone su concepto de la existencia, según la cual no se ha venido a esta tierra para divertirse, sino para cumplir una tarea. Finalmente, la tercera noción, identificada con el adjetivo de *respectable*, es un concepto vinculado directamente al de la jerarquía social. Parte de la idea de que respetabilidad y riqueza son parejas y, al contrario, la pobreza, signo de pereza para los ingleses de la época, aparece como una fuente de deshonra. Sin embargo, no se trata solamente de una noción de jerarquía social, sino que se enriquece con connotaciones morales. Se trata de elevar el ser

alejándolo de todo lo que fuera decadente y degradante, como la suciedad, el desorden, la mala gestión de las finanzas etc. (esta idea aparece ampliada en Bédarida, 1988).

En relación con esa preocupación por el autocontrol, se da también un proceso de autocrítica, que se debe a que en este siglo la tolerancia y el liberalismo alentaron la confrontación crítica de las ideas y, a partir de ahí, se fue desarrollando la propensión a interrogarse perpetuamente sobre sí mismo y a examinar escrupulosamente su conciencia. Esta inclinación al criticismo también se aplica a nivel colectivo contra su sociedad, pues el éxito que tiene su nación en todos los ámbitos lleva a los victorianos a la necesidad de justificación moral y búsqueda de lo espiritual. Especialmente se lamentan del egoísmo del *laissez-faire*, que lleva a una sociedad desintegrada, árida y sin corazón; del mismo modo que critican el aburguesamiento y se indignan contra la “fealdad” que aparece con la era mecánica. Es así como surgen tan mordaces críticos de la sociedad victoriana entre los intelectuales, como Bernard Shaw u Oscar Wilde, quien encarna la atmósfera llamada “fin de siglo”, que busca emociones elevadas y refinadas que sólo el arte puede proporcionar, en un intento de escapar al aburrimiento de la sociedad bien pensante.

Otro problema que surge fruto de esta obsesión por el autocontrol, así como del momento de cambio que se vive, es el de la proliferación de los problemas de nervios hasta tal punto que se puede calificar este momento histórico como la “época del nerviosismo”, lógico si tenemos en cuenta, como decimos, los cambios que se producen: la revolución francesa, las guerras napoleónicas, las revoluciones de 1848, el crecimiento de las ciudades y de centros industriales con proletariado, la fuerza del vapor, la crisis religiosa y el avance técnico y científico, los cambios en los roles sexuales,...

Por todo esto, crecen de forma masiva entre la burguesía los problemas de neurastenia, sin duda prototipo de la enfermedad mental del fin del siglo XIX. En general, se llama así a todos los problemas de nervios, pero S. Freud llega para poner orden, discriminando varios tipos de males nerviosos, como la neurosis obsesiva, la ansiedad, la histeria o la paranoia (Fernández Sastre, 1992, pp. 87-88).

## **5. El control sobre los demás**

Una vez expuesta la obsesión victoriana por el autocontrol, se hace necesario un pequeño salto cualitativo, para pasar a ilustrar los hábitos de control sobre los demás, esto es: sobre las demás razas cuando se trata del control ejercido en los diversos rincones del imperio colonial inglés, y de los niños y las mujeres (consideradas legalmente eternas menores), e incluso de los convictos, dentro de su propia sociedad.

## 5.1. La raza

La visión victoriana de las diferentes razas debe enmarcarse dentro de las coartadas que cada cultura, clase y siglo construyen para disfrazar la agresión. Estas coartadas son en general poco innovadoras; en el caso de los victorianos se centran en la teoría biológica de la competición, ya sea económica, política, literaria o de aspectos de la vida privada; y la construcción del Otro, que es un compendio de descubrimientos pseudocientíficos y prejuicios.

En este caso se trata de la invención del Otro, que responde a la tendencia de la cultura occidental a definirse a sí misma por oposición, positiva o negativa, al comportamiento culturalmente generalizado no occidental. Esta idea decimonónica del liderazgo británico con respecto al Otro se crea a partir de la supremacía industrial y comercial de Gran Bretaña, que hizo que se considerasen superiores en cuestión de raza, pues pensaban que sus logros habían sido impulsados por sus cualidades teutónicas, esencialmente nórdicas, de trabajo duro y honesto, y mucha determinación, mientras otras naciones se limitaban a dormir.

Gran Bretaña era el pueblo elegido por Dios, que los había beneficiado por ser protestantes frente a los católicos supersticiosos y perezosos; también tenían una posición geográfica beneficiosa, pues vivían en una isla de clima benigno: entre el frío que convierte a la gente en emprendedora, pero tonta, y el calor que los hace inteligentes, pero sin energía. La confianza que tenían en sí mismos se convierte fácilmente en sentimiento de superioridad insular. Creen que son el único pueblo que ha llegado definitivamente a la edad adulta.

Ya dentro de la propia Europa, se sentían superiores y se negaba a ver los méritos de otros países. La visión que tenían de sus vecinos variaba, desde el amor al país y el desagrado por los habitantes que sentían hacia Italia, hasta la visión radicalmente opuesta que les ofrecía Francia, cuya exagerada centralización les producía el más absoluto de los rechazos. Podían tener las mismas reservas sobre la burocracia prusiana, sin embargo éstos eran perdonados por ser germanos y protestantes. Los estadounidenses descendían de ellos mismos, pero se les antojaban rudos y únicamente atentos a los negocios y el mercantilismo.

Por supuesto, su visión de los habitantes de las colonias es mucho peor. En este caso, debemos tener en cuenta que la raza es en sí misma una fuerza simbólica fuertemente imbricada en la construcción de la identidad social, que establece límites territoriales y categorías entre grupos humanos enmarcándolos en unidades sociales clasificables. A esto hay que añadir la larga tradición de pensamiento occidental, acusado de generar el deseo

de dominar, establecer fronteras, clasificar y calibrar. Esta dominación se justifica mediante la identificación del hombre blanco con la razón, el orden y la civilización, mientras se presenta al colonizado como un ser salvaje, anárquico y lujurioso. En general, se consideraba que los colonizados carecían de todas las características que la sociedad británica victoriana valoraba: les faltaba prudencia, templanza y previsión del mañana; llevaban una vida indolente; no creían en la política de la gratificación futura ni en los valores del trabajo y la disciplina; y tampoco eran dignos de confianza. Eran amantes de la oscuridad y la anarquía, hombres de fieras pasiones no gobernadas, feminizados, pero al mismo tiempo sedientos de sangre, ingratos, crueles y traidores. Además los nativos de África, América y Asia fueron vistos desde Europa como razas libidinosamente erotizadas, hasta el punto de que estos lugares se convirtieron en lo que podemos llamar pornotrópicos para la imaginación europea, que proyecta sus miedos y deseos sexuales reprimidos sobre estas tierras. Su cultura era diferente e inferior a la de los ingleses y por eso había que convertirlos a la cultura inglesa.

Los británicos, pues, vivían en la creencia de la superioridad y universalidad de los valores religiosos y seculares del occidente cristiano, especialmente los propios de las islas británicas, seguros de que la Providencia ha atribuido a Inglaterra una misión privilegiada en la evolución de la especie: los ingleses son el pueblo elegido, la raza predestinada a dominar el mundo<sup>10</sup>. La tarea que Dios les había asignado era la de someter la Tierra.

De todos modos, el optimismo de la primera mitad del siglo XIX sobre las posibilidades de civilizar aquellas sociedades indígenas acabó derivando en una visión más negativa acerca de la capacidad de adaptación a la cultura occidental de estas nuevas sociedades. La teoría evolucionista y ciertas explicaciones que consideraban que el retraso cultural era propio de razas inferiores, junto con algunos episodios de rebelión contra el hombre blanco que afianzan la idea de la incapacidad de autogobierno de estos pueblos, condujeron a una dominación basada de forma mucho más clara en la fuerza y donde los administradores británicos se imponen con dureza al tiempo que se aíslan de la sociedad nativa.

Efectivamente, existe una serie de ideas que acompañan y favorecen el desarrollo del imperialismo, entre las que contamos con la ya comentada idea de la misión civilizadora y la exaltación del orgullo nacional, que se acompañan de esta creencia en la superioridad de la raza blanca. A estas ideas hay que sumarle la interpretación de la evolución de las sociedades en términos rígidamente darwinistas.

---

<sup>10</sup> En parte, el rápido progreso en lo material que se dio a partir de la Revolución Industrial influyó en ello, así como por supuesto su dominio imperial.

La aplicación de la teoría darwinista de la evolución de las especies por selección natural a la sociedad humana surge con Herbert Spencer (1820-1903)<sup>11</sup> y se convierte, hacia final de siglo, en una creencia ampliamente difundida entre los políticos, los científicos y la opinión pública en general de toda Europa. Esta teoría suponía que, igual que sucede en el reino animal entre las diferentes especies, en el mundo social las naciones compiten entre sí y se someten a un proceso de selección que elimina a los menos aptos a favor de los más capaces. Esta máxima se aplica al mundo de los negocios y la lucha de razas<sup>12</sup> y civilizaciones, lo que conlleva la aceptación de guerras y conquistas, del mismo modo que refuerza la convicción en la desigualdad de las diversas razas humanas, pues funciona como una coartada para la agresión en base a una supuesta superioridad sobre un colectivo Otro<sup>13</sup> y refuerza un nacionalismo teóricamente puesto al servicio del progreso, idea que es escuda en esta clase de argumentos supuestamente científicos.

A partir del surgimiento del imperialismo, además, las razas supuestamente inferiores, comenzaron poco a poco a estudiarse como tesoros para los especialistas en etnografía, quienes consideraban que debían ser conservados en su estado salvaje, aunque ya anteriormente la literatura de viajes, desde el siglo XVIII, fue causante de muchas de las ideas acerca de estos pueblos colonizados, pues en ella, las reflexiones etnológicas están marcadas por un presente universal y por tipificaciones centradas en la esencia del carácter de los diferentes pueblos. Además el surgimiento de la idea de una supuesta voluptuosidad en el carácter nativo ya comentada surge en parte porque los viajes del siglo XVIII solían llevar implícita una relación entre viajeros y nativos que llevaba a relaciones sexuales ilícitas.

Estas narraciones de viajes cambian en el siglo XIX con la organización práctica de las exploraciones, con objetivos estratégicos más específicos<sup>14</sup>. Pasan de ser diarios a convertirse en descripciones sistemáticas de la agricultura, religión, idiomas, costumbres y

---

<sup>11</sup> Aunque en realidad este autor no toma, en realidad, sus ideas de Ch. Darwin, pues su obra es anterior a *El origen de las especies* (Vid. Segunda Parte, “La revolución darwiniana y su impacto en la investigación antropológica”).

<sup>12</sup> Sin embargo, Ch. Darwin no concedía gran importancia a las diferencias raciales; la teoría racial tuvo en realidad a su mayor exponente en el Conde francés Arthur de Gobineau, en los crecientes contactos entre europeos y no europeos y en los medios de la Escuela de Historia “teutónica” que incluía a E. A. Freeman y Charles Kingsley.

<sup>13</sup> Incluso se puede afirmar que las hipótesis racistas fueron utilizadas dentro de una misma sociedad como un mecanismo para racionalizar las desigualdades sociales y justificar los privilegios existentes, pues hay que tener en cuenta que el mundo victoriano era fundamentalmente no igualitario, pero estaba constituido sobre una ideología que en esencia sí era igualitaria. De este modo, el liberalismo se habría servido de la teoría de la desigualdad de las razas, apoyada por la ciencia de su época, para defenderse de las ideas de igualdad y democracia.

<sup>14</sup> Algunas de estas expediciones fueron organizadas gracias a sociedades científicas de iniciativa privada, aunque con fuertes apoyos oficiales, que fueron constituidas según el ejemplo de las Sociedades Geográficas existente en numerosos países.

manufacturas, aunque tampoco dejan de faltar las narraciones sensacionalistas. Asimismo existía la literatura misionera, muy consumida, y que resultaba en general bastante ambigua, ya que normalmente se centraba en que los nativos eran contingentemente malignos, pero no esencialmente malignos: debían poder ser salvados, pues si no la labor misionera estaba de más. En algunos casos, incluso, se daban descripciones negativas con el objetivo de lograr financiación económica para su trabajo de evangelización.

En otro nivel, se recurre a estructuras de inclusión y exclusión sostenidas sobre caos, fantasía, irracionalidad y deseo inconsciente. Por ejemplo, los viajes de exploración se veían muchas veces en términos de una narrativa sexual que evoca los lazos psíquicos entre el poder sobre otros hombres, sobre las mujeres y sobre la naturaleza.

En realidad, se da una visión ambivalente del continente africano: por una parte es un lugar hermoso lleno de recursos naturales y poblado por gente pacífica; por el otro, es un lugar peligroso lleno de criaturas feroces y poblado por gente que pone en peligro la civilización en cualquiera de sus formas. Acerca de estas dos visiones, parece que los retratos que de los africanos hacen los colonizadores durante los treinta primeros años del siglo XIX son más positivos y de mente más abierta que los de épocas más tardías. Esto se debe en parte a varios factores del romanticismo, como la satírica tradición del noble salvaje o la idea de que la naturaleza es redentora, el “estado natural” es benevolente y los africanos comparten una humanidad común con los europeos; además también influye el crecimiento del movimiento abolicionista<sup>15</sup> y el movimiento de la Ilustración<sup>16</sup>, que sostenía que todos debían ser tratados de igual manera ante la ley.

A mediados de siglo, se destapan dos formas de ver las cosas entre las clases medias victorianas: mientras unos creían que a pesar de ser inferiores, los negros podrían alcanzar el nivel del hombre blanco si se les llevaba la civilización y, por lo tanto, en realidad eran iguales en esencia y tenían los mismos derechos, los otros opinaban que eran inferiores por naturaleza y que habían nacido para ser gobernados por el hombre blanco. De hecho, esta segunda idea comenzó a desplazar a la creencia cristiana en la perfectibilidad y la homogeneidad del ser humano a partir de esta fecha.

---

<sup>15</sup> Ya a finales del siglo XVIII se oyen con fuerza las primeras voces en contra de la esclavitud y a favor de la igualdad de derechos de todos los hombres, que recibió gran impulso con la Revolución Francesa y la Declaración Universal de Derechos del Hombre. La abolición del mercado de esclavos llegó en 1806-07. Atacar la esclavitud era, tras la influencia de Adam Smith, una forma de avanzar una ortodoxia social y económica nueva al afirmar la primacía de la libertad sobre todas las demás cosas. La libertad de los negros se concedió parcialmente en 1834, y completamente cuatro años más tarde.

<sup>16</sup> Que mostraba además un interés económico y científico por las civilizaciones lejanas.



Por lo tanto, especialmente tras 1850 se ve entre los victorianos un uso de ideas y lenguaje racistas<sup>17</sup>, pero ya en el siglo XVIII aparecen clasificaciones de razas, que se amplían en el siglo XIX con clasificaciones de tipos de cráneos y colores de piel<sup>18</sup>, que llevan a la aparición de la disciplina antropológica, pero que también tiene consecuencias morales y sociales que conducen al racismo decimonónico. Por ejemplo, existe una teoría, defendida por Ernst Haeckel, según la cual los niños se encuentran en un estadio evolutivo equivalente a aquel propio del ancestro de sus adultos, de modo que los adultos de grupos inferiores pueden ser comparados con los niños de los grupos superiores. Así, los negros son como niños blancos y están viviendo en un estadio ancestral en la evolución del hombre blanco. De hecho, mientras en el siglo XVIII tienden a asimilar a los nativos con la Antigüedad clásica, en el siglo XIX los retrotraen hasta la Prehistoria.

Por ello, con las colonias, el europeo cree que puede ver de un simple vistazo la evolución de la humanidad en todas sus etapas; se trata de un árbol que respondería a la jerarquía racial y al progreso histórico, vinculados de tal modo que la anatomía se convierte en una alegoría del progreso. Esto influye en el estudio antropológico, que se presenta con dos variantes: los que optan por una visión de la evolución humana monogenista y sus opuestos los poligenistas. Los primeros pertenecen a una corriente antropológica que defiende que todas las razas del ser humano tienen un origen común, en un solo lugar y un momento único, y que posteriormente se fueron diversificando; mientras que los segundos defienden el origen múltiple de los distintos grupos humanos. Esto significa que los primeros serían defensores de la idea de igualdad en esencia de los seres humanos, considerando que los cambios que puede conllevar el clima, el entorno, etc., son los causantes de la degradación de algunos grupos llamados por ellos “primitivos”; en contra de los segundos, que defienden la superioridad racial del hombre blanco anglosajón.

## **5.2. Agresiones punitivas**

Otro aspecto relacionado con el control, es el realizado sobre los demás por medio de agresiones diversas que se hayan presentes frecuentemente dentro de las familias, en la escuela, el trabajo, el ejército o las cortes de justicia. En el caso de este tipo de agresiones punitivas (Gay, 1993), destacan las llevadas a cabo por el sistema penal y las que recaen sobre los menores tanto en los propios núcleos familiares como en las escuelas.

---

<sup>17</sup> No existe una definición de raza que acepten todos los antropólogos, aunque a pesar de ello, la raza está presente en todas partes a mediados del siglo XIX, con un rol central a la hora de considerar su influencia sobre las acciones humanas, pasando a ser el determinismo racial la llave de la historia.

<sup>18</sup> Se establecen así clasificaciones basadas en la forma y el peso del cerebro, que a veces llevan a desagradables sorpresas, pero que utilizan para defender la superioridad del hombre sobre la mujer y del blanco sobre el negro.

Por lo que respecta al sistema penal, destaca la existencia de la pena de muerte como castigo para los criminales, cuyo final muchos reformadores comienzan a pedir, junto con el de la pena de los azotes; aunque en ningún momento se pone en duda el principio del castigo.

Las principales medidas de castigo que podemos encontrar entre los victorianos serían la retribución, la disuasión y la rehabilitación. De entre todas ellas, la retribución es sin duda la más dura y se basa en una apología de la venganza. Las penas impuestas solían ser muy duras, por ejemplo, hasta mediados de siglo los niños siguen siendo juzgados como adultos y enviados a prisión por delitos menores. Según J. Bentham, del que ya se ha hablado, es el resentimiento lo que lleva a mantener un rigor extremo con el culpable, al que se le imponen penas excesivas y no regidas por la razón. Por ello, en este siglo, se comienzan a oír voces en contra de estas medidas que tratan de acercarse a los principios de disuasión y de rehabilitación.

Fuera del sistema penal, tanto dentro de las familias como en las escuelas, los azotes son el castigo del que más noticias tenemos. Muchas veces, incluso, llega a pegarse a hijos o alumnos simplemente para mantenerlos a raya, sin que hubiesen cometido ninguna infracción, y no es hasta pasada la mitad del siglo que empiezan a oírse voces de protesta ante este castigo.

A modo de ejemplo de los castigos que formaban parte de la dura disciplina en las aulas, en la obra de Lytton Strachey, *Victorianos eminentes* (1989), se nos habla del caso del Dr. Arnold, elegido en 1828 director de la Escuela de Rugby para que cambiase el aspecto de la educación de todas las escuelas públicas de Inglaterra, dándole un tono moral más elevado. Para ello, el Dr. Arnold convirtió a los alumnos de sexto curso en “prefectos”, responsables ante el director de toda la organización interna de la escuela. A los peores alumnos se les expulsaba de forma pública, a otros más discretamente, y a veces se les administraba la flagelación y otros castigos físicos que los alumnos de sexto curso también podían infligir sobre los demás alumnos.

También se cometen actos de violencia contra las mujeres, en todas las capas de la sociedad, y de hecho hasta 1860 existe un vacío legal a este respecto. Los hombres tenían permitido ser crueles con sus mujeres y a ellas se les pedía oración y paciencia.

### **5.3. La agresión contra las mujeres**

El surgimiento del espíritu democrático, la rebelión contra la autoridad, la proclamación de los derechos del hombre, debían de ir necesariamente acompañados por el nacimiento de un nuevo ideal concerniente a la posición de la mujer y el reconocimiento de sus derechos.

La mujer se ve confinada al hogar, lo que se debe a la difusión de los ideales religiosos y morales evangélicos en una sociedad en la que las oportunidades de trabajo estaban alterándose drásticamente desde los inicios de la industrialización. Esto es así porque el evangelismo, con una lectura textual de las Sagradas Escrituras, mantuvo la creencia en la dependencia de la mujer respecto al hombre y en su culpabilidad en el pecado original, al tiempo que consideraba que la mujer estaba especialmente dotada en el plano emocional y espiritual, por lo que su puesto en la sociedad y su camino de salvación pasaban por cumplir con las funciones de esposa y madre, difundiendo los valores religiosos dentro de la familia.

Por lo que concierne a los cambios que se suceden en la sociedad a causa del proceso de industrialización, la creciente especialización en la industria, la separación entre la vida familiar y laboral, y los requisitos de capital para el funcionamiento de las empresas actuaron en contra de la presencia de las mujeres en el mundo laboral.

Así, a pesar de que, como decimos, durante este siglo se siguió considerando que el lugar de la mujer era el hogar, también vemos debates sobre la posición de la mujer en la sociedad y llamadas a la ampliación de sus derechos, especialmente a partir de mediados de siglo.

Pero la batalla fue larga y dura: hasta el último cuarto de siglo, las mujeres casadas se encontraban legalmente sometidas, en todos los aspectos, al marido. Por ejemplo, no estaban capacitadas para poseer ninguna propiedad, ser parte de un contrato o solicitar el divorcio salvo si existía un adulterio más un agravante como violencia, una violación, etc.<sup>19</sup>.

Surge entonces, como forma de protesta y de reivindicación de los derechos de las mujeres, el feminismo, un movimiento eminentemente burgués, tanto por su composición como por sus objetivos, pues los planteamientos se sitúan dentro del horizonte de los valores morales burgueses, incluida la aceptación del ideal femenino, y del ordenamiento económico y político existente, cuyas desigualdades sociales y ausencia de democracia asumieron.

Al avanzar el siglo, se va dando forma a los objetivos de estos grupos feministas:

1. eliminar anomalías legales que negaban a una mujer casada toda independencia económica (lograda en 1882)

---

<sup>19</sup> Si bien es cierto que incluso esto tan sólo fue posible a partir de una ley del divorcio de 1857, que autoriza el divorcio con condiciones distintas para los pocos varones y mujeres que se lo podían permitir: el marido sólo tenía que presentar pruebas de la infidelidad de la esposa, en tanto que ella debía demostrar crueldad o abandono.

2. obtener igualdad de oportunidades educativas para las mujeres (en lo que se avanza a partir de 1869 con la creación de escuelas públicas para niñas, becas,..., aunque todavía no se las admite en las universidades)

3. obtener el voto para las mujeres, lo que no se logra hasta 1918, e incluso entonces la edad mínima para votar para las mujeres era de 30 años, frente a los 21 de los varones, teniendo que esperar a obtener el voto en igualdad de condiciones con los hombres en 1928

4. escapar de la tiranía del hogar

Y aunque la mujer no logró participar en la política nacional, sí lo hizo en la local desde 1834, año en el que se regula que toda mujer que cumpliera los requisitos de propiedad podía elegir a los miembros encargados de administrar en cada unión parroquial la nueva ley de pobres. Y al finalizar el siglo, al eliminarse los condicionantes económicos para la participación en las elecciones, unas mil mujeres formaban parte de los órganos de administración. También la ley de educación de 1870 permitía a la mujer escoger el consejo de dirección y ser elegida como integrante del mismo. Las solteras además lograron el derecho al voto en las elecciones locales en 1869, y las casadas en 1894, y desde esta fecha todas ellas podían presentarse como candidatas en dichas elecciones, aunque muy pocas llegaron a ser elegidas.

Pero de todos modos, en general, los victorianos consideran que los sexos difieren tan radicalmente en mente como lo hacen en cuerpo: el hombre es masculino, activo, vigoroso y guerrero y la mujer es femenina, pasiva, doméstica, débil, guardiana de la casa, ángel del hogar; el hombre tiene destinado el trabajo fuera del hogar y la mujer debe parir y criar. De hecho, muchos opinaban incluso que si las mujeres entrasen en el mundo de la política, la división del trabajo entre sexos que había establecido el Creador se rompería.

Además de la oposición masculina, hay otros factores que contribuyen al fracaso del movimiento sufragista: el carácter clasista de las organizaciones sufragistas, de componente burgués, es uno de ellos, a causa de planteamientos que restringen el derecho al voto solamente a las mujeres con recursos económicos, lo que dificulta el apoyo de las mujeres trabajadoras; también las divisiones entre el movimiento sufragista sobre los objetivos a conseguir (voto para las solteras solamente o también para las casadas); o el arraigo entre las propias mujeres de la idea de la separación de esferas.

Lo que hace al movimiento de la mujer tan amenazador<sup>20</sup> es que desafía esas distinciones, por eso la lucha feminista por el acceso de las mujeres a la propiedad, las profesiones, el voto,... hace que las respuestas masculinas fueran tan palpablemente ansiosas. Por ejemplo, abundan las pinturas de mujeres comedoras de hombres, Mesalinas o Dalilas que documentan el miedo masculino.

Una forma de defensa era la teoría del poderoso sexo débil, según la cual la mano que gobierna el mundo es la mano que mece la cuna; es decir, las mujeres, con el poder secreto que ejercen en el hogar, influyen en sus maridos de modo que en realidad los modelan a su gusto. Esta idea recibe el apoyo del evangelismo, que insiste en que la piedad femenina es necesaria para afrontar el racionalismo e incluso la brutalidad del mundo comercial, lo que deriva en que muchos hombres de clase media evangélicos solamente mantendrán sus creencias religiosas y su centro moral persuadidos por sus pías esposas, y de este modo las mujeres se convierten en líderes religiosos y morales de los hombres, a los que estaban subordinadas en todos los demás aspectos. No están hechas para votar y tampoco para competir con el hombre: las mujeres que así actuaban eran consideradas seres “asexuados” y se convierten en un tipo de hombre inferior, o demasiado feas para conseguir un marido.

Las mujeres se ven como come-hombres, como culpables de todos los males del mundo desde Eva, pero también como puras y vulnerables, como la Virgen María, como madres y como niñas eternas, volubles, inconstantes, inmaduras. Por ejemplo, la pintura contemporánea, sea académica o prerrafaelita, expresa a la perfección la voluntad de idealizar la femineidad: por ello se dan estos personajes diáfanos, etéreos, casi sobrenaturales, de las pinturas victorianas. También se ve esta voluntad en el célebre poema de Coventry Patmore, consagrado al amor, y que lleva un título altamente simbólico de la misión sagrada asignada a la mujer: “El ángel en el hogar”.

Son educadas para el hogar, el altruismo y el sacrificio propio; y son pocas las que protestan, pero las que lo hacen encuentran graves problemas para hacerse escuchar, son silenciadas; aunque a partir de las décadas de los setenta y ochenta se hacen más visibles.

En general, los hombres opinaban que las mujeres no debían ir a la universidad, pues la educación superior las apartaba de su verdadera llamada: el hogar y la familia, y esto conduciría a que las familias disminuyesen.

---

<sup>20</sup> Las demandas feministas cobran especial fuerza a partir de mediados de siglo, cuando surge el movimiento feminista organizado, concretamente en la Convención de Seneca Falls, Nueva York, en 1848, donde se estableció una “declaración de sentimientos y resoluciones”.

Aunque los antifeministas intentan eliminar a las mujeres de colegios y universidades basándose en información médica que establecía que el tamaño de los cerebros de las mujeres, más pequeños que los de los hombres, así como la menstruación, las incapacitaba para el trabajo intelectual, aparecen algunas mujeres que se revelan como estudiantes avanzadas en Arqueología, Filología, Matemáticas, y Lenguas clásicas, como efectivas en trabajos tales como la medicina, farmacia y botánica, o como viajantes comerciales, escritoras, arquitectos, incluso presidentas de banco. Encuentran una carrera más allá de ser amas de casa, madres, profesoras y enfermeras.

En 1848 y 1849 se abrieron los primeros centros de instrucción femenina secundaria (para las clases medias y altas), para erradicar el bajo nivel de las institutrices que se encargaban de la enseñanza de los hijos de las clases respetables y de la necesidad de encontrar una salida, compatible con el ideal femenino, a las mujeres de clase media que no habían podido formar una familia; pero su admisión en la universidad fue más problemática, y su paso por los centros de educación superior fue siempre duro: la Universidad de Londres, por ejemplo, no aprueba la concesión de licenciaturas completas hasta 1878 a mujeres, y no es hasta 1881 que Cambridge admite a las mujeres en los exámenes.

Esta discriminación sufrida por las mujeres en las universidades lleva a Emily Davies a abrir en 1869 el Hitchin College, un *college* femenino con tan sólo seis estudiantes. Cuatro años más tarde, abre como Girton College al norte de Cambridge, insistiendo en un plan de estudios idéntico al que ofrecían las facultades de Cambridge. También Henry Sidgwick fundó en 1871 una residencia femenina de estudiantes que en 1880 se convertiría en el Newnham College, aunque en su caso optó por un plan de estudios más laxo, convencido de que la peor preparación con que llegaban las chicas al *college* les hacía imposible seguir el mismo ritmo que se exigía a los varones. Otros *colleges* para mujeres destacados serían el de Lady Margaret Hall y el Somerville College, ambos en Oxford.

Estos *colleges* ofrecían a las jóvenes “un hogar alternativo, una comunidad de mentalidades afines” (Schama, 2002, p.223). “El *college* representaba la libertad, el descubrimiento de sí misma y el comienzo de la independencia” (*idem, ibid.*).

Por si la discriminación ya vista fuera poco, debemos añadir que dentro de las universidades las mujeres debían soportar una presión añadida: debían ser mejores que los hombres, porque ellas serían juzgadas para el futuro. El mundo fuera del *college*, por otro lado, también era duro; no acababa de aceptar a estas mujeres, prueba de ello es que el

30% de la primera generación de licenciadas de Oxford y Cambridge no llegó a casarse nunca.

## **Capítulo III**

### **El contexto intelectual**

Finalmente no debemos olvidarnos de abordar los movimientos intelectuales más importantes del momento y la influencia que ejercieron en su época, destacando sobre todos ellos el romanticismo, que sin duda alguna tuvo un fuerte impacto sobre la formación del espíritu de la burguesía victoriana. No obstante, antes de pasar a hablar de cualquier tipo de movimiento intelectual, sea cual sea su impacto social, es necesario referirse al elemento base en la formación cultural de dicha sociedad, especialmente de la clase burguesa: el sistema educativo.

#### **1. La educación**

Por educación no debemos entender solamente un sistema de instrucción y de promoción, que sin duda se utiliza como medio de discriminación entre las diversas clases que conforman el conjunto social, sino también un factor de reproducción de las estructuras de una sociedad, motivo por el que resulta de una enorme importancia, especialmente en el siglo que se ha dado en llamar “de las masas”, para el mantenimiento y el equilibrio de esa sociedad que se identifica con la moral victoriana y el puritanismo. Y es tal vez por ello que los victorianos trabajaron para extender la enseñanza, especialmente la primaria, cada vez más entre todas las capas de la sociedad.

Entre los años entre 1830 y 1870, se da una gran expansión de las actividades de las escuelas y universidades en sus formas tradicionales, además de grandes facilidades para la formación de técnicos, adultos y mujeres. En este período, al igual de lo que sucedía en Francia, también en Inglaterra los mayores políticos y teóricos sociales estaban implicados con los problemas educativos.



Por ejemplo, en los primeros años del siglo XIX se produce un desarrollo notable en la teoría educativa acompañado por el deseo de llevarlo a la práctica. Los tres grandes nombres en conexión con esto fueron J. H. Pestalozzi (1746-1817), F. Fröbel (1782-1852) y J. F. Herbart (1776-1841). El primero insistió en que la educación llega a través de las cosas y no a través de los libros y en que es necesario seguir el desarrollo de la mente de los niños. J. F. Herbart por su parte desarrolló la teoría del interés múltiple para la formación del carácter, y F. Fröbel, a partir de la convicción de que todo desarrollo viene del interior, desarrolla su teoría de la auto-actividad.

Las ideas de F. Fröbel llegaron a Inglaterra en 1854 y fueron defendidas por Charles Dickens. Pero sus principios llegaron primero a escuelas de pago. No fue hasta 1874 que los principios de F. Fröbel comenzaron a afectar a todas las escuelas infantiles. No obstante también estuvieron sometidas a crítica, como la de *miss* Charlotte M. Manson, quien fundó la Parents' National Education Union en 1887 y criticó el currículum de los *kindergarten* fundados sobre los principios de F. Fröbel, imbuidos, según su opinión, de un cierto espíritu de condescendencia.

Así como la influencia de J. H. Pestalozzi se dio en las escuelas primarias, al igual que la de F. Fröbel, la influencia de J. F. Herbart por otro lado fue especialmente sentida en un estadio más elevado de la educación. Su influencia además se refleja en el trabajo de T. Ziller (1817-82), quien desarrolló a partir de J. F. Herbart la *Culture Stages Theory*, que se asienta sobre la creencia de que el material para el currículum debe ser elegido de acuerdo con los estadios psicológicos del crecimiento del niño, y que esos estadios se corresponden con el desarrollo de la raza.

Otro ejemplo del interés de los teóricos por la educación lo tenemos en los utilitaristas ingleses de 1830, que a causa de su creencia en la mayor felicidad para el mayor número de personas están, por supuesto, naturalmente interesados en los problemas de la formación del ciudadano. Tanto Jeremy Bentham como James Mill escribieron sobre el tema, así como también, en los últimos años del siglo, Herbert Spencer (1820-1903), que, influido por las nuevas ideas científicas, insistió en la importancia de la psicología y en que la educación del niño debía estar en armonía con los estadios naturales en la evolución de su mente, además de con los estadios sucesivos en la evolución de la civilización humana. Por otro lado, enfatizó el valor del conocimiento científico. H. Spencer publicó sus ideas en un libro que contrarrestó el monopolio clásico en las escuelas y abogó por el valor educativo de las nuevas materias “modernas”. Este libro se llamó *Education, Intellectual, Moral and Physical* (1860) y en él, H. Spencer dividió el conocimiento en cinco campos en un orden descendente de importancia, comenzando con

fisiología y acabando con la literatura y las artes más refinadas que, al ocupar la parte de entretenimiento de la vida, deben ocupar también la parte de entretenimiento de la educación.

Así pues, el libro de H. Spencer estableció el interés por la ciencia como una materia de educación y como alternativa a la educación basada en los clásicos. En cambio un contemporáneo suyo, Thomas Henry Huxley (1825-95), combinó un entrenamiento en ciencia con una visión verdaderamente humanística de la vida, logrando igualmente una influencia enorme, a pesar de que la educación científica se guió por la línea educativa de H. Spencer, más que por la suya. Ambos autores lograron que el interés público se centrara en el problema de la educación secundaria hacia el final de los sesenta, hasta que, finalmente, en 1870 se estableció una Comisión Real para considerar la instrucción científica y el avance de la ciencia.

Estos intentos de mejoras educativas son el reflejo de las nuevas necesidades de una época de creciente complejidad técnica. En este sentido es en el que se desarrolla la contribución del humanitarismo, con su deseo de ayudar a los menos afortunados de la sociedad, y que aparece expresado en la legislación de las fábricas inglesas. Además estas demandas de mejora no eran sólo algo planificado desde las altas esferas, sino que también se reivindicaban desde la clase trabajadora, cuyos líderes, como Robert Owen y el cartista William Lovett, estaban muy implicados en este asunto. No obstante, ni en Francia ni en Inglaterra se logró este objetivo hasta 1870.

En la enseñanza técnica y profesional, Inglaterra estaba muy por detrás de Francia o Alemania, aunque ya antes de 1870 la tasa de escolarización de Gran Bretaña era superior a la de Francia o Austria, a pesar de que en realidad solamente tres de cada cuatro niños estaban escolarizados en la enseñanza elemental y de ellos, las tres cuartas partes dejaban la escuela antes de haber alcanzado el nivel considerado como el mínimo requerido. Sin embargo en el año 1870 supone un punto de inflexión hacia el constante retroceso del analfabetismo, con la promulgación de la Elementary Education Act, un acta que asentaba las bases del desarrollo posterior de una enseñanza primaria pública, pues completa a las escuelas religiosas (*voluntary schools*) con un sistema de escuelas públicas (*board schools*) en las localidades donde la enseñanza privada fuese insuficiente para hacer frente a la demanda, con lo que el Estado pasa a intervenir en unos terrenos hasta entonces considerados propios de las familias y los educadores. Además, el coste de las escuelas pasa a estar a cargo del gasto público, si bien la ley de 1870 no comportaba ni la gratuidad ni la obligación escolar, que se logra para los menores de 12 años en 1891.

La educación en los treinta años posteriores a 1870 exhibe ciertas características similares en todo el mundo: se trata de un período de posguerra, tanto en Europa como en América, China o el Lejano Oriente; es un período de vasta expansión industrial y del crecimiento en importancia de la clase trabajadora; experimenta la expansión de Europa en África y otros lugares; y sufre un período de secularización, pues incluso en los países católicos la Iglesia pierde su influencia progresivamente en un aspecto de la vida tras otro. Por lo que respecta a la educación, este período es testigo de la emergencia de la educación como un derecho civil y como un asunto que concierne a toda la comunidad como tal, en lugar de ser un asunto meramente privado.

Sin embargo, antes de llegar a este período, en Inglaterra el control estatal de la educación se desarrolla muy lentamente, debido a varias causas: en primer lugar, nos encontramos con el temperamento inglés del término medio; en segundo lugar, con la creencia de los victorianos en el origen divino de las distinciones de clase; le sigue un reconocimiento tardío del resultado inevitable de la educación; la creencia casi imposible de erradicar de que la educación es un asunto privado y los derechos de los padres en esta materia son inviolables; y finalmente la ausencia de unidades gubernamentales locales adecuadas y el disgusto de los ingleses hacia las autoridades *ad hoc*. No fue hasta 1888 que los County Councils se fundaron por un Acta del Parlamento y surgió así una autoridad local adecuada.

Aunque la educación doméstica fue una práctica muy común entre los estratos más altos de la sociedad, la educación primaria de las masas dependía de la caridad religiosa privada, contaba con medios y una organización inadecuados y se reducía, en la mayor parte de los casos, a la iniciación en la lectura y algo de escritura, al canto de himnos y salmos y a la transmisión de los valores sociales establecidos.

La educación elemental se encuentra con varios obstáculos, como la oposición de las iglesias a su desarrollo, pero también con la de los empleados como mano de obra, que estuvieron en una lucha continua contra la educación popular y las jornadas completas de los niños. Esto comienza a solucionarse con el reconocimiento por ley de la contratación a media jornada: un Acta de 1876 prohíbe la contratación regular por debajo de los diez años y fija la jornada completa en los trece. En 1901 la media jornada se instala en los doce años y en 1918 la escolarización a tiempo completo se fija en los 14 años, prohibiendo toda contratación regular antes de dicha edad.

También la educación secundaria se enfrenta a dificultades, como la de fijar su objetivo, debiendo decidir si se trataba de extender la educación elemental o de preparar para la universidad. También se debía establecer si la educación dependía y estaba

determinada por la clase a la que pertenecía la persona y si se debía educar para establecer a la persona dentro de su propia clase o si se le debía ayudar a ascender de clase.

La enseñanza secundaria, al igual que la elemental, no se caracterizaba tampoco precisamente por un nivel elevado, aunque logró una interesante mejora con la multiplicación de las escuelas públicas. Sus dos características principales eran la inadecuación de las materias a los tiempos modernos y un carácter de formación de élites, que instruía en el conocimiento de los clásicos y en los comportamientos que habrían de distinguirles en la sociedad como miembros de una élite, con principios morales sólidos y que hacen gala de un espíritu deportivo.

De hecho, para la gran masa de la clase media no había nada efectivo, con el resultado de que los ingleses eran casi los peor educados en el mundo. Además no había ningún control gubernamental ni un sistema general.

La educación secundaria parecía un problema grande, por lo que se reunió la Bryce Comision en 1894. Por su recomendación, los consejos del condado en 1902 fueron hechos la unidad efectiva para todos los tipos de educación en su área y se estableció un Board of Education en 1900 para ser la autoridad central bajo el parlamento para la educación. Finalmente en 1944 el Board fue transformado en un ministerio y alcanzó un estatus paralelo al de otros ministerios<sup>1</sup>.

Desde comienzos de siglo podemos diferenciar tres clases de escuelas secundarias: en primer lugar tenemos a las antiguas escuelas de gramática, regidas por corporaciones eclesiásticas y que en la mayoría de los casos, a causa de la negligencia y de la corrupción típica en las instituciones públicas del siglo XVIII, caen en desgracia y pasan a sumirse en un segundo plano, si bien existen excepciones notables, como la Escuela de Mánchester; en segundo lugar, las academias privadas, dedicadas a formar a los miembros de la clase media en una enseñanza más científica y moderna, aunque en general no tenían un nivel muy elevado; y finalmente, las elegantes “escuelas públicas” (que en realidad eran privadas, pero que nacieron en la Edad Media a partir de la iniciativa subsidiaria del Estado como escuelas benéficas para la educación de los niños sin recursos económicos de la zona), como Eton, Winchester y Harrow, de las cuales Rugby, con su dirigente Thomas Arnold (1828-1842), se convierte en el exponente principal. A estas alturas son todavía poco numerosas, pero comienzan a ponerse de moda. Se basan en un plan de estudios demasiado clásico, pero que constituye la base del elevado desarrollo de la cultura literaria tanto en Oxford como en Cambridge, y en una disciplina que brilla por su ausencia, donde

---

<sup>1</sup> El caso de Gales era más problemático por su población rural. De todos modos, se crearon escuelas de día.

los muchachos se dejaban en libertad, esperando que constituyesen su propia sociedad, que habrían de gobernar ellos mismos, y donde se primaba el carácter y la fidelidad escolar más que la originalidad y el intelecto.

En el siglo XIX se comienza a modificar la imagen tradicional que apunta como una de las principales metas de la educación a la preparación de la elite para gobernar, como consecuencia de la aparición de una elite educacional como alternativa a la anterior elite puramente social tradicional. Las escuelas públicas son por lo tanto un medio de las clases medias para acceder a la clase gobernante, puesto que en ellas se fusionan la clase alta, la clase media superior y la profesional y se separan del resto de la nación, a causa de su sistema de enseñanza diferente.

Las principales instituciones educativas en Gran Bretaña tenían, en el siglo XIX, un carácter eminentemente filantrópico y religioso, no estatal, como ya hemos dicho. De entre todas ellas destacan especialmente, por conducir el proceso de alfabetización entre las clases trabajadoras, la British and Foreign Schools Society, creada en 1808 por el movimiento cuáquero con la mira puesta en la educación de la clase obrera, y la National Society, de carácter confesional anglicano y fundada en 1810. El Estado comenzó a subvencionar estas dos entidades en 1833, a lo que le sigue el establecimiento de un sistema de financiación de acuerdo a los resultados de los exámenes mediante el Education Code de 1862, que inicia un sistema de financiación por resultados que duró hasta 1895. Finalmente en 1870 se crea el sistema educativo estatal inglés, edificado sobre la base del mantenimiento de las escuelas sectarias ya existentes y de la iniciativa directa del Estado en las zonas a las que la acción de aquéllas no llegaba, aparte de las ya mencionadas escuelas dominicales.

Tras 1872 surgen escuelas de ciencia organizada, alternativas a las escuelas elementales, que comienzan enseñando únicamente ciencia y tratan de introducir en Inglaterra un sistema similar al de las *Realschulen* alemanas, pero sin abordar los estudios literarios. Mientras tanto, la ciencia se va haciendo un hueco en la educación superior. Como consecuencia visible de ello, la London School of Mines se convierte en 1881 en la Royal School of Mines y en 1890, en el Royal College of Science. No obstante hubo que esperar hasta el cambio de siglo para que se modificasen los modos de enseñar ciencia.

En la parte más elevada de la educación estaba la universidad. Era una de las instituciones fundamentales de la vida europea y todas las universidades tenían mucho en común. El gran modelo del momento eran los estándares modernos de investigación y estudio desarrollados en las universidades alemanas. En cambio, la enseñanza universitaria inglesa estaba anclada en el pasado y se centraba en su objetivo de creación de una elite

social; no ofrecían una formación profesional y no promovían la investigación. Hay que destacar que tanto las escuelas como las universidades realizaban su verdadero papel socializador entre los que albergaban la ambición de escalar socialmente, no entre los que ya se encontraban en la cima del sistema social. Oxford y Cambridge, particularmente, se especializan en la formación de caballeros, que se caracterizan por una escasa cultura, pero un fuerte sentido de pertenencia a las clases privilegiadas.

Ambas universidades estaban compuestas por una serie de *colleges* autónomos, todos ellos anglicanos. Todos los que no fuesen anglicanos eran excluidos, prohibiéndoseles estudiar allí, salvo algunas excepciones en Cambridge (no así en Oxford), aunque no se les permitía la obtención del grado. Otra característica es que, en general, se puede afirmar que los profesores se veían obligados a la soltería.

Por lo que respecta a las materias en las que se instruía a los alumnos, Oxford se concentraba exclusivamente en los Estudios clásicos, mientras Cambridge incluía también Matemáticas, alejadas no obstante de las necesidades diarias para el cambio tecnológico. Como ya se ha mencionado, estaban al servicio de la formación de caballeros, así como de clérigos, maestros de escuela, abogados y médicos, pero no para el adiestramiento de profesionales industriales, necesitados de una instrucción de carácter mucho más práctico; e incluso a pesar de ciertas reformas de carácter menor en las primeras décadas del siglo, Oxford y Cambridge siguieron centrándose en la formación del carácter y de las cualidades cívicas del *gentleman* inglés, en lugar de en su instrucción profesional y científica.

Uno de los obstáculos para la apertura de dichas instituciones a los cánones científicos y democráticos de la sociedad moderna lo constituye sin duda el carácter confesional anglicano de las viejas universidades inglesas, así como de las escuelas de gramática. Esta característica, unida a un carácter extremadamente elitista y a una tradición que considera a la educación una experiencia corporativa y una preparación para la vida, fue lo que impulsó, por parte de la iniciativa privada, la creación de nuevas instituciones independientes, sin vínculos confesionales, que pretenden eliminar el sistema colegiado y exaltar la formación profesional, ya sea siguiendo las líneas alemanas o de acuerdo con las tradiciones independientes y más igualitarias de las universidades escocesas. Con el nuevo espíritu de la época, que en el ámbito de la industria y las manufacturas torna la relación maestro-aprendiz en la de empleador y empleado y, del mismo modo, en el ámbito de la educación desarrolla una actitud en la que la educación era vista como una mercancía que podía ser comprada y vendida, estas nuevas iniciativas privadas supusieron en muchos casos el germen de futuras universidades, como la de Londres, fundada en 1836 y que inicialmente no era más que una entidad examinadora para un conjunto de colegios o

facultades nuevos independientes <sup>2</sup>, que inicialmente preparan para los grados externos de la Universidad de Londres, pero que finalmente se convierten en verdaderas universidades <sup>3</sup>. Entre estas nuevas instituciones, además de la Universidad de Londres, podemos destacar la Dirham University, y el Owens College, el germen de la Manchester University. Estas novedades van poco a poco derivando en un proceso de secularización y de adaptación de las universidades a los nuevos planes de estudios.

Posteriormente, en 1869 y 1871 Cambridge y Oxford se abren para todo tipo de alumnos, sin consideración a las creencias religiosas y se fundan igualmente colegios femeninos en dichas universidades. También se incorporan las mujeres al Bedford College de Londres en 1869 y al University College en 1870. Este es un paso de vital importancia en la lucha por la emancipación femenina. Sin embargo, no debemos olvidar que las mujeres tuvieron que esperar hasta los últimos treinta años del siglo para lograr en esta, igual que en otras cuestiones, avanzar en su carrera hacia la emancipación <sup>4</sup>.

Efectivamente, a mediados de siglo apenas se atendía a la educación de las niñas, condenadas a sacrificar su formación en pro de la costosa instrucción de sus hermanos. De este modo, mientras las niñas de clase alta eran educadas en casa, algunas escuelas de gramática incluían una cierta proporción de alumnas femeninas, al tiempo que las escuelas de caridad podían ofertar plazas para alumnos de ambos sexos, destinadas a las familias más pobres. Por otro lado, para las chicas de clase media empiezan a surgir academias y escuelas privadas, que en las primeras décadas del siglo XIX eran, en algunas ciudades, superiores en número que las masculinas. Sólo en la última década del siglo se comenzó a hacer más común la educación mixta.

Sin duda es en la educación de las mujeres donde más claramente se ve la dependencia de la educación de la estructura social y los movimientos de pensamiento de la época, pues si en otras clases sociales existen diferencias en la educación que reciben los niños y las niñas, estas diferencias se borran en los hijos de la clase trabajadora, debido a la creencia de que tales niñas estaban, al igual que los niños, destinadas únicamente al trabajo manual.

---

<sup>2</sup> La Universidad de Londres se reorganizó en 1858, cuando se convirtió en poco más que un cuerpo que examinaba para dar grados. Tras otras dos comisiones en 1889 y 1894, que resultaron en el Acta de 1900, la universidad se convirtió en interna y externa, dando grados internos y externos y siendo al mismo tiempo lo que se llama una *teaching university*.

<sup>3</sup> La mayoría de universidades en Inglaterra pertenecen al período posterior a 1870 y al espíritu según el cual deben promover una educación e instrucción adaptada a los requerimientos prácticos, mecánicos y artísticos de manufacturas e industria y excluir la educación e instrucción meramente literaria, así como toda enseñanza de teología.

<sup>4</sup> Por lo que respecta a la educación secundaria, destaca la fundación del Queen's College en Londres en 1848 por el socialista cristiano F. D. Maurice. En los años 60 sólo un 2% de las dotaciones de la educación secundaria se destinaban a las escuelas femeninas.

Sin embargo, en la educación de las clases media y alta la distinción de sexo lo era todo. Las niñas aprendían en casa bajo gobernantas mal cualificadas o en escuelas privadas cuyo objetivo era enseñar “talentos” de un tipo muy superficial. La educación superior de las mujeres se veía en consecuencia afectada por su falta de educación escolar. Incluso la Schools Inquiry Comision de 1864 expuso la pobreza de la educación femenina e indujo a los comisionados victorianos a reconocer la importancia de las escuelas secundarias para niñas y la necesidad de soporte y dotaciones.

Aún así, en esta época ya se habían hecho algunos progresos: Dorothea Beale se había convertido en directora del Cheltenham Ladies´College en 1858 hasta su muerte en 1906. La escuela se desarrolló en varias direcciones, con un *college* residencial para profesoras de secundaria y una clase *kindergarten* preparatoria para la escuela principal. Frances Mary Buss (1827-94), que había estado con *miss* Beale en el Queen´s College, abrió la North London Collegiate School para niñas en 1850, que se convirtió en una escuela administrada por fideicomisarios en 1871.

Sin duda los verdaderos bastiones del privilegio masculino fueron Oxford y Cambridge, que tuvieron que enfrentarse al ataque que contra ellos llevaron a cabo *miss* Davies y *miss* Clough. Anne Jemima Clough era una mujer de Liverpool que ya había establecido cursos de conferencias para gobernantas. Animada por el *Professor* Henry Sidgwick transfirió sus actividades a Cambridge y en 1874 estableció el Newnham College, emplazado en el corazón de Cambridge, ya que *miss* Clough estaba interesada no en los exámenes sino en las conferencias. Por su parte, Emily Davies fundó un *college* femenino en Hitchin, que trasladó a las afueras de Cambridge en 1873, como Girton College. Quería para sus chicas completa igualdad con los hombres al tomar los cursos universitarios y los exámenes. Cuando ambos *colleges* se establecieron, fue muy fácil para Girton pedir ser admitido a las conferencias y para Newham pedir ser admitido para los exámenes.

No obstante, la cuestión de los grados permanecía. La Universidad de Cambridge ofreció establecer una universidad paralela para mujeres. *Miss* Clough lo habría aceptado, pero *miss* Davies lo rechazó, pues creía que si se establecían diferencias antes de lograr la igualdad, ésta nunca se alcanzaría. Sin embargo, después de que Agnata Ramsey, de Girton, lograra la primera clase superior en las *Classical Tripos* en 1887, y de que en 1890



Philippa Fawcett, de Newham, obtuviese el grado en las *Mathematical Tripos*, gran parte de la discusión sobre la supuesta inferioridad intelectual de las mujeres cesó <sup>5</sup>.

El caso de Escocia es algo especial dentro del conjunto de Gran Bretaña. Para empezar, aquí toda parroquia establece una escuela para materias elementales como el latín, para que los niños más competentes, con independencia de que fuesen ricos o pobres, pudiesen acceder a *colleges* de educación superior. En Escocia había un camino directo desde la escuela parroquial a la universidad, y cuando llegaron las escuelas secundarias, tomaron su lugar al lado de las academias y escuelas de las ciudades, porque se encontraba en ambas a la misma clase de niños.

Efectivamente, Escocia tuvo un sistema nacional de educación desde las escuelas parroquiales hasta la universidad, pero la educación secundaria también era necesaria. Por ello, el Acta de 1872 estableció los internados (que no se abolen hasta 1918) y les permitió un año de gracia para cubrir todas las necesidades educativas de su área, tras lo cual los cuerpos voluntarios recibirían becas para mejorar cualquier deficiencia, al revés que en Inglaterra, donde los cuerpos voluntarios no recibieron becas de ayuda.

Por lo que respecta a la educación superior, mientras Inglaterra y Gales desarrollaban nuevas universidades y *colleges*, las necesidades de Escocia se cubrieron con las cuatro antiguas fundaciones: St. Andrews, Glasgow, Aberdeen y Edimburgo, que seguían el modelo continental más que el de Oxford y Cambridge, probablemente por las afinidades de los escoceses con Francia. Sin embargo una característica típica de las universidades escocesas era que estaban integradas dentro del sistema escolar, por eso como no había una educación especializada para una elite en el nivel escolar, tampoco había obstáculos que impidiesen a un niño de pueblo acceder a la universidad. En lugar de eso, las escuelas escocesas parroquiales preparaban a los estudiantes para la universidad, a la que entraban a una edad más temprana que en Inglaterra.

Finalmente no debemos dejar de mencionar la educación de los adultos, que parece haber generado en Inglaterra un gran interés en este siglo: para cubrir las necesidades de formación de los adultos, se fundaron muchos Institutos Mecánicos, que en realidad no tuvieron éxito en atraer a los miembros de la clase obrera. Pero además, los socialistas cristianos hicieron un trabajo muy útil en los cincuenta, a lo que hay que añadir la aportación de James Stuart en 1867, al iniciar las conferencias en las ciudades del norte, lo que sin duda supuso una de las raíces del University Extension Movement.

---

<sup>5</sup> Ya anteriormente otras universidades habían admitido a las mujeres a los grados, como la Universidad de Londres en 1878. Además, la Royal University of Ireland estuvo abierta a ambos sexos desde el inicio y en 1892 las cuatro universidades escocesas se abrieron para las mujeres.

Junto con la extensión de la educación a todas las capas sociales, en este siglo se produce el proceso paralelo de multiplicación de técnicas modernas de popularización de la cultura, como pueden ser la aparición de publicaciones de libros más o menos económicas y de bibliotecas de préstamo por suscripción, o también fotografías, conferencias públicas, etc. Suele considerarse también la entrada libre a los museos en domingo, a pesar de que el acceso tanto a los museos como a salas de arte, jardines botánicos o zoológicos, estuviese normalmente vetada a la población trabajadora en razón de requisitos no sólo de dinero, por las cuotas o entradas que en general había que pagar, ya que en realidad los domingos estos requerimientos se suprimían, sino también de la necesidad de lucir una vestimenta apropiada.

Las tasas de alfabetización suben rápidamente y hacia 1840, además, muchos trabajadores alfabetizados leían regularmente los periódicos dominicales, (mucho más baratos desde que se suprime en 1855 el Stamp Act o impuesto que recaía sobre la prensa) que no sólo eran formadores de opinión sino también confirmadores de la misma. También el consumo de libros aumenta muchísimo, y en las décadas de 1850 y 1860 aparece una cantidad inaudita de publicaciones serias que lograron prosperar.

Al lado de estas publicaciones, crecen las bibliotecas de préstamo gratis, que responden a un intento, en Gran Bretaña y los Estados Unidos, de proporcionar libros a la gente que no podía pagarlos. En ambos países, este movimiento de bibliotecas públicas comenzó sobre mediados del siglo y hacia 1870 estaba todavía en sus comienzos.

Sin embargo, el método más poderoso y extendido de todos de expandir la cultura e influenciar a la opinión pública es el de la prensa. La prensa difundía los conocimientos de los asuntos públicos y creaba opinión, estimulando las discusiones políticas y contribuyendo con ello a la democratización del país, sin dejar de ser un arma muy poderosa para los líderes políticos. Además con la extensión de la educación popular, los periódicos llegaron a un público mucho más amplio.

La libertad de prensa era una de las demandas principales de los liberales. En Gran Bretaña, por ejemplo, la prensa no estaba sometida a ninguna censura, e igualmente en los demás países progresistas las restricciones opresivas fueron en gran medida barridas.

Sin duda Gran Bretaña es el país líder en lo que respecta a la prensa, tanto en la eficiencia del negocio como en su reputación pública, destacando las publicaciones de *The Times*, el *Daily Telegraph* y el *Manchester Guardian*.

Al lado de la prensa diaria destaca el desarrollo de los semanarios pseudo-políticos, muy populares entre la clase media, pero poco a poco se va dando una evolución y una transformación en este tipo de entregas, pasándose de las revistas trimestrales de crítica

literaria y política, existentes desde principios de siglo, a las revistas con entregas mensuales en las que se publican novelas por entregas, que aparecen en el último tercio del XIX. Asimismo se fundan sociedades cerradas para el debate intelectual, aunque estas tertulias mueren con el siglo que las alumbró.

## **2. El pensamiento científico y filosófico**

Hacia 1830 termina un período que podemos llamar de formación de la ciencia moderna, cuando se establecen los problemas y los métodos, entrando entonces en un período de transición, donde se completa mucho de lo comenzado anteriormente, pero en el que también se da una actividad de remodelación, con la sustitución de algunos conceptos guías del pensamiento científico por otros, hasta que en 1870 nace la ciencia moderna propiamente dicha<sup>6</sup>, con su ascendencia técnica.

Podemos decir que es entonces, incluso un poco antes, a mediados del siglo, cuando por fin el conocimiento científico se hace autónomo e independiente, al emanciparse de las limitaciones impuestas por el razonamiento formal y la teología dogmática, surgiendo en definitiva como una disciplina basada en la observación, la experimentación y la lógica de las matemáticas, que confiere una total certeza a sus afirmaciones, las verdades científicas.

Alemania es la nación cuyo nivel científico alcanzó cotas más altas, aunque el progreso científico también se encontraba en realidad en las otras tres grandes naciones de Europa Occidental, de modo que cada una de estas naciones se asocia con un gran logro conceptual: en Alemania tenemos las investigaciones acerca de la termodinámica; en Francia, la teoría de la bacteria; en Gran Bretaña, la teoría de la evolución; y la teoría molecular en Italia. Aunque fuera de Europa también cabe destacar el papel de los Estados Unidos de América.

La autoridad de la ciencia se refleja en los países más avanzados de Europa por medio de la creciente atención que se le comienza a prestar dentro del sistema educativo, sobre todo en las universidades. Mediante las reformas que se llevan a cabo en las antiguas universidades inglesas con la Comisión Real de 1850 y el apoyo de la nueva Universidad de Londres a esta nueva política universitaria, se ofrece un nuevo punto de vista para la enseñanza científica en Inglaterra. Al mismo tiempo, la importancia de las academias nacionales disminuye y se sustituye por las asociaciones científicas, siendo las primeras la Asociación Científica Alemana, fundada por Lorenz Oken en 1822, y la Asociación

---

<sup>6</sup> De hecho cabe destacar que hacia 1870 se dan ciertos cambios en varios aspectos de la vida que reflejan la influencia de la actitud científica sobre el conjunto de la sociedad, como las mejoras en la higiene general, que ayudan a reducir la mortalidad infantil y la incidencia de enfermedades epidémicas.

Británica para el Avance de la Ciencia, fundada en York en 1831. Estas asociaciones tratan de responder al creciente interés que se da en los países afectados por la Revolución industrial hacia los aspectos más prácticos del conocimiento científico, sin dejar de cimentar el movimiento científico con una base racional más sólida.

A nivel tecnológico, el cambio más significativo tal vez sea el de la aparición del motor de combustión interna, con los siguientes desarrollos del coche a motor y el aeroplano. También destacan un gran número de descubrimientos que ayudaron a los avances en medicina, como el invento de la aguja hipodérmica en 1853 y su empleo masivo en los laboratorios, las donaciones de sangre con el sistema de determinar el grupo sanguíneo del paciente, el descubrimiento de la causa de la transmisión de la malaria o la invención de los rayos X.

Por supuesto, este apartado no trata de establecer una historia detallada del desarrollo científico general del siglo XIX, sino simplemente, de destacar los hitos fundamentales del período, con especial incidencia sobre aquellos que tienen especial relación con los avances en las disciplinas histórica y antropológica. Así por ejemplo, destaca la contribución que a partir de 1830, aportó Ch. Lyell a la geología, con la teoría evolucionista adoptada en su tratado *Principles of Geology*, donde establece el principio empírico de que la formación de las capas de la tierra se debe atribuir sólo a los procesos de elevación y depresión, deposición y erosión que siguen operando, renunciando a las teorías catastróficas de la formación de las capas de la tierra.

En esta misma década, Ph. Ch. de Schmerling y J. Boucher de Perthes pronosticaron el descubrimiento de los restos fosilizados del hombre prehistórico, lo que ampliaría grandemente la antigüedad del ser humano, a pesar de que esta posibilidad había sido calurosamente denegada y de hecho el conservadurismo científico seguiría rechazándola por falta de pruebas definitivas hasta el descubrimiento del hombre de Neandertal en 1856. Pero desde esta fecha, y especialmente en el último cuarto del siglo diecinueve, el gran número de fósiles encontrados del hombre de Neanderthal ayudan a establecer la evolución humana. Asimismo, hacia los años 30 se separa al Neanderthal de la línea de evolución del *Homo sapiens* y durante esta primera mitad del siglo XX se encuentran muchos otros restos como los del *Australopithecus* de Sudáfrica encontrados en 1925, aunque a pesar de todos estos hallazgos, la ascendencia del *Homo sapiens* no ha dejado de ser problemática.

Centrándonos en el problema de la evolución biológica, ya antes de Ch. Darwin nos encontramos con los estudios de C. Linnaeus, quien afirma que las variedades, y posiblemente las especies, evolucionan a partir de una base común, y en 1809 el francés J.

B. Lamarck presentó la primera gran teoría sistemática moderna de la evolución, basada en la herencia de las características adquiridas. En cambio, G. Cuvier tiene una teoría opuesta a la de J. B. Lamarck, por la que adscribe la desaparición de especies extintas a sucesivas catástrofes y, aunque sostiene una historia de la evolución para la Tierra, considera que cada especie animal es una creación inmediata, no una evolución de otras especies extintas. También Herbert Spencer, que simpatiza más con las hipótesis de J. B. Lamarck que con las de Ch. Lyell, desarrolló la filosofía de la evolución antes de 1859. Igualmente, la acumulación de la evidencia geológica ayudó a preparar el camino para Ch. Darwin.

Darwin adoptó su mecanismo de la “selección natural” por analogía con el modelo de la competencia capitalista que tomó de Th. Malthus y su ley de la “lucha por la existencia”, según la cual la población se incrementa más rápidamente que el medio de su subsistencia, causando una gran mortalidad en cada generación, de modo que sólo los más aptos sobreviven.

*The Descent of Man* (1871) de Ch. Darwin es en parte una secuela de su *Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), que echa por los suelos la noción de la creación de especies de plantas y animales separadamente, y presenta la evidencia del origen común de todas las cosas vivas. En *The Descent of Man*, Ch. Darwin expone además la evidencia de que el hombre también se ha desarrollado por selección natural a partir de formas de vida más simples anteriores.

En general la comunidad científica aceptó las teorías del darwinismo antes del final del período, aunque la crítica inicial a la que se las sometió no estaba únicamente ocasionada por el prejuicio, sino que existía cierta debilidad en algunas partes del argumento de Ch. Darwin, por lo que el escepticismo que produjo era razonable. Además otros atacan al darwinismo por la teleología, la falta de evidencia de formas transicionales, o la débil substanciación de sus asunciones sobre la herencia. Para la mayoría de oponentes a Ch. Darwin, seguidores del Obispo Wilberforce, lo más detestable era su visión acerca de la interpretación literal de las Escrituras y de los problemas metafísicos del alma humana. De todos modos, y aunque en 1864 en el *Syllabus* Pío IX expone la oposición de la Iglesia católica al liberalismo, el racionalismo y la influencia de la ciencia, las Iglesias protestantes terminan por entenderse con el darwinismo, aunque fuese en un proceso gradual.

Algunos escritores aplican el darwinismo a la teoría política y social. Son los llamados “darwinistas sociales”, entre los que destaca Herbert Spencer, que adopta las “verdades generales” de la biología para sus teorías sociales y políticas, llenando sus escritos de determinismo y del individualismo del *laissez-faire*, al tiempo que afirma que

no se debe trabajar en contra del principio de la selección natural mediante ayudas para que aquellos menos capaces de cuidar de sí mismos no perezcan, una visión, por cierto, bien acogida por conservadores en toda Europa.

También el liberal inglés Walter Bagehot y el sociólogo austríaco Ludwig Gumplowicz percibieron las implicaciones de la nueva biología y las mezclaron con la nueva antropología de E. B. Tylor, L. H. Morgan y W. Wundt. La tesis que W. Bagehot sostiene en *Physics and Politics* (1872) es que, mientras las organizaciones políticas han servido para crear unas costumbres que mantienen unida a la sociedad y le permiten sobrevivir en la lucha por la existencia, el progreso en las nuevas condiciones más modernas requiere que la costumbre creada por las organizaciones políticas se rompa.

El racismo también jugó un papel central en otra ciencia social que se desarrolló rápidamente en el siglo XIX, la antropología, que es el resultado de la unión de dos disciplinas originalmente distintas: la antropología física, derivada principalmente de los estudios anatómicos, y la etnografía, la descripción de las diversas comunidades, generalmente consideradas primitivas. La antropología física condujo al concepto de “raza”, ya que las diferencias físicas entre los pueblos blancos, amarillos, negros, etc. eran evidentes. Esto no implicaba necesariamente que hubiese razas superiores e inferiores, pero con el descubrimiento de los fósiles humanos prehistóricos la cosa cambió, porque los primeros restos humanos identificables eran más parecidos al simio que a los humanos actuales, y tenían una cultura inferior. Con esto se concluía que había razas más cercanas al simio que otras, y esto significaba claramente que eran inferiores.

También es importante que surjan en este siglo los campos de la antropología o etnografía social, de la prehistoria, de la sociología y de la psicología como ciencias peculiares con características propias. En Francia e Inglaterra se fundaron en 1839 y 1843 sociedades etnológicas para el estudio de las razas humanas, y entre 1830 y 1848 las investigaciones sociales llevadas a cabo por sociedades estadísticas. Lo veremos con más detalle en la Segunda Parte.

Existen también dos teorías políticas que se valen del darwinismo, pero que se sitúan en el polo opuesto a la teoría de las razas y al imperialismo. Se trata del fabianismo inglés y del anarquismo filosófico ruso. Los fabianos de 1880 tomaron sus ideas económicas más de Henry George (y su obra *Progress and Poverty* de 1879) que de K. Marx, pero se basan en las hipótesis darwinianas para justificar su creencia en la “inevitabilidad de lo paulatino”, o lo que es lo mismo: afirman que si una acumulación de minúsculos cambios físicos puede conducir a la inmensa variedad de cosas vivas con que nos encontramos actualmente, también la transformación social puede deberse a una

secuencia de reformas graduales más que a una revolución violenta. Esta idea aparece en la raíz del socialismo evolutivo tal como lo entienden en Inglaterra, y en manos de los fabianos, se convierte en el antídoto contra el marxismo revolucionario.

En el caso del anarquismo filosófico ruso, destaca el papel del príncipe Piotr Kropotkin, con obras como *Ayuda mutua* (1902), en la que, basándose en las teorías de Ch. Darwin, afirma que la cooperación social es en realidad un instinto tan fuerte como el de la lucha. Por ello, junto con sus ideas de organización de la producción y el consumo mediante la colectivización de los medios de producción y los bienes obtenidos - según la cual se da “a cada cual, según su trabajo”- y de una concepción moral y ética basada en la libertad, la solidaridad y la justicia que supere los instintos destructivos que forman parte de la naturaleza humana, establece el principio del apoyo mutuo, que demuestra que la cooperación y la ayuda recíproca son prácticas esenciales a la naturaleza humana y que, si se sustituyese la solidaridad por la codicia, se caería en la jerarquización social y el despotismo.

El evolucionismo se dejó sentir también en la forma de hacer historia, pues esta disciplina se descubre por fin como un proceso que transcurre en una evolución lógica, no sólo como una sucesión cronológica de acontecimientos.

El siglo XIX, especialmente la primera mitad, se revela como un período muy fértil en el terreno de la Historiografía. Los mayores resultados del despertar de este interés histórico se producen en el campo de la documentación y la técnica histórica. Crece exponencialmente el interés por la recogida de vestigios del pasado, ya fuesen escritos o no escritos, posiblemente estimulado especialmente por el auge de los nacionalismos.

El estudio de la historia aparece en este período centrado en el concepto de cambio y desarrollo, comprendidos como fenómenos de crecimiento, posiblemente a causa de la influencia de otras disciplinas científicas, como la astronomía, la física o la biología, que introducen el concepto de tiempo como una nueva dimensión a tener en cuenta. El mundo deja de verse como una máquina que opera en ciclos, o como una mera concatenación de acontecimientos, para pasar a ser un cuerpo en constante adaptación a las nuevas condiciones. Esta asunción sólo era rechazada por una minoría de románticos que, como Th. Carlyle y J. Ruskin, desconfiaban del movimiento científico. Esta visión dinámica de la historia sugiere que un análisis estático de las cosas es incompleto porque desconoce su inicio y su transición hacia el futuro y porque ignora el hecho de que lo que es observado es transitorio.

La historia era el principal componente de las nuevas ciencias sociales. Esto fue especialmente evidente en el floreciente campo de la lingüística, cuyo principal interés

residía en la reconstrucción de la evolución histórica de los idiomas indo-europeos, aunque también se intentó establecer una tipología evolucionista de los idiomas que llevase a descubrir los orígenes y el desarrollo histórico del lenguaje. Sin embargo, estos estudios hicieron que el gran público identificase a los que hablaban idiomas indoeuropeos con la “raza aria”, potenciando de este modo sentimientos racistas.

La filosofía en el siglo XIX pasa por corrientes filosóficas optimistas como el idealismo de G. Hegel, el materialismo de K. Marx o el positivismo de A. Comte y por corrientes filosóficas pesimistas, tal es el caso inequívoco de A. Schopenhauer, para recuperar finalmente el optimismo aunque bajo la forma, eso sí, de un optimismo trágico, con F. Nietzsche<sup>7</sup>. Por supuesto, tampoco aquí se pretende llevar a cabo una historia completa de la filosofía del período, sino simplemente tratar aquellas corrientes y pensadores más destacados y de mayor importancia para entender posteriormente el tema principal de este estudio.

Nos encontramos con que, tras la Revolución francesa y gracias a la herencia del pensamiento ilustrado, el siglo XIX se inaugura con un gran optimismo por parte de la burguesía ilustrada, considerando la nueva era que se inicia como la Era de la Razón y de la emancipación del hombre con respecto a sus antiguas servidumbres.

Existen dos corrientes filosóficas principales que se subordinan a la ciencia en el siglo XIX: la primera es el positivismo francés de A. Comte, siendo muchas de sus doctrinas adaptadas y desarrolladas por filósofos de la segunda corriente, el empirismo británico, representado principalmente por John Stuart Mill y Herbert Spencer (1820-1903).

La filosofía positiva de A. Comte se caracteriza por su ley de los tres estadios, de los cuales el tercero o científico es superior a los otros dos (teológico y metafísico), ya que la ciencia se alza como el único tipo de conocimiento válido para este autor; y por la convicción en la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza para alcanzar un conocimiento absoluto. Será H. Spencer el que más claramente acompañe a A. Comte en su visión histórica del progreso evolutivo, si bien tanto J. S. Mill como H. Spencer concuerden con A. Comte en considerar al liberalismo (en su sentido general) como la expresión social más adecuada del último estadio, el científico.

---

<sup>7</sup> Independientemente de su optimismo o pesimismo, podemos dividir las filosofías de este siglo según otro esquema, en el que el utilitarismo, el idealismo y el positivismo, corrientes que evolucionan a partir de los desarrollos de tiempos anteriores, viven en un estado de semi-aislamiento con respecto a las novedades de este siglo llegadas de la mano del darwinismo, el marxismo y el pensamiento de F. Nietzsche, de modo que estas últimas corrientes se oponen a las primeras, atacando especialmente al idealismo.



El pensamiento de A. Comte también se define por el reconocimiento del valor de la religión para la estabilidad social a pesar de su rechazo a la creencia en un ser trascendente, motivo que le lleva a crear una religión sustitutiva y positiva, en la que la humanidad resulta en sí misma el objeto de culto<sup>8</sup>.

John Stuart Mill pertenece a la Escuela utilitaria, esencialmente inglesa, junto con otras figuras destacadas como J. Bentham, quien por cierto fue el primero en adoptar el término de *utilitarismo*. Esta escuela bebe de fuentes como el racionalismo filosófico que aparece de la mano de figuras como C. A. Helvetius, J. Locke y R. Descartes.

La Escuela utilitaria se centra en el problema de la naturaleza del comportamiento humano y de la derivación de los mayores beneficios de la organización social, es decir, de cómo lograr la mayor felicidad posible para el mayor número de personas. La doctrina de J. Bentham se focaliza en hallar el mejor modo de que el estado garantice la felicidad general e individual. Los utilitarios plantean el problema en base a la economía política, que comienza entonces a conocerse como una “ciencia”, puesto que somete a la sociedad al mismo tipo de análisis, preciso y matemático, que hasta entonces estaba centrado en el mundo de la Física.

Centrándonos en la obra de John Stuart Mill, vemos que trata de dibujar, igual que A. Comte, las líneas de una lógica científico-deductiva aplicable al pensamiento moral y social, pues el estudio de la humanidad debía ser un estudio positivo, que propusiese una verdad universal y demostrable.

Su conciencia social lo lleva a modificar la ortodoxia benthamita que había seguido al apoyar una mayor presencia del estado en las actividades económicas y sociales, en busca de lograr esa mayor felicidad para el mayor número de gente de la que hablan los utilitaristas. De hecho, a pesar de que su radicalismo se encauce políticamente en el liberalismo de W. Gladstone, la teoría de J. S. Mill demuestra que la doctrina de J. Bentham de que el propósito de la legislación debía ser promover la mayor felicidad para el mayor número era separable del *laissez-faire* y que se podía justificar una actividad estatal considerable. Puede incluso llegar a considerarse que J. S. Mill roza el socialismo con afirmaciones como la que hace en su *Autobiography* (1873) de que el problema social del futuro sería el de combinar la mayor libertad de acción individual posible con la propiedad común de la materia prima y la participación igual de todo el mundo en los beneficios del trabajo común.

---

<sup>8</sup> También encontramos en los trabajos de sociólogos tan importantes como É. Durkheim o M. Weber una preocupación por los factores de cohesión de las sociedades, lo que los lleva a interesarse por el fenómeno de la religión y del animismo pues, a pesar de su ateísmo o agnosticismo, consideran que todas las sociedades necesitan de una religión, o un equivalente funcional, para mantener su estructura.

Por otra parte, destaca en Gran Bretaña el idealismo liberal de Thomas Hill Green, cuya aportación por hacer revivir la filosofía idealista en Inglaterra es la más notable, aunque su hegelianismo moderado encuentra características en común, en la política práctica, con el utilitarismo de los últimos días. Green fundó junto con F. H. Bradley la Escuela de Oxford de pensadores idealistas, aunque se vean ciertas diferencias entre ambos, como que en Bradley la huella de I. Kant es menor y la de G. Hegel mayor que en Thomas Hill Green.

El idealismo británico está directamente relacionado con el idealismo alemán, fruto de una revolución filosófica en este país, y que tiene su mejor representación en G. Hegel. Posteriormente, K. Marx adoptaría las ideas fundamentales de G. Hegel para configurar la teoría marxista, con la diferencia de que mientras G. Hegel basaba el proceso dialéctico sobre una base mental, K. Marx lo hace sobre una base material.

K. Marx, con su obra *Das Kapital* (1867), inicia un nuevo período del pensamiento científico y filosófico, junto con Ch. Darwin y su *The Descent of Man* (1871), Clerk Maxwell con *Electricity and Magnetism* (1873) y F. Nietzsche con *Die Geburt der Tragödie* (1872). Este nuevo período no implica la muerte de doctrinas como el utilitarismo, el idealismo y el positivismo, que continúan como escuelas de pensamiento vigentes y operativas, si bien dentro de un nuevo contexto de creencias filosóficas y religiosas, bajo nuevas condiciones materiales y un nuevo *ethos*.

Esta última parte del período se caracteriza por tener en la evolución como el concepto predominante, tanto en la sociedad como en la Ciencia. Por ello los socialistas desarrollan una interpretación evolutiva del curso de la historia, y aunque el socialismo tuvo en sus primeras fases un carácter idealista heredado de la Revolución francesa, e incluso a pesar del legado hegeliano, se convierte en la más extrema de las doctrinas racionalistas tras la influencia de K. Marx y F. Engels.

Obviamente, resulta imposible realizar una revisión detallada del pensamiento de Marx en tan poco espacio; en realidad, lo que se tratará de hacer en este apartado no es sino una somera visión global de aquellos aspectos del pensamiento marxista que más hayan podido influir en el pensamiento, la sociedad y la política de la Inglaterra victoriana.

*Das Kapital* es el intento más sistemático de su época de interpretar la dinámica de la historia social y la civilización industrial en términos económicos. Aunque la aparición de su primer volumen traducido al inglés en Gran Bretaña en 1886 recibió poca atención, es innegable que la mayoría de las ideas que se dan en los últimos treinta años del siglo en filosofía, teología y teoría política y social derivan tanto del darwinismo como del marxismo, especialmente gracias a sus apóstoles t. H. Huxley y Friedrich Engels.

No es posible, repito, entrar en detalle a tratar todos los aspectos del marxismo; sin embargo, es necesario insistir en que la influencia de ambas corrientes, marxismo y darwinismo, fue mayor gracias a las afinidades que se encuentran entre ambos; de hecho K. Marx identificaba la evolución de la sociedad con un proceso de historia natural. Además, ambos se centraron en un principio simple de movimiento y desarrollo, para explicar el cambio en la historia de la humanidad; ambas encuentran la clave para el cambio en un conflicto, a saber, la lucha por la existencia y la guerra de clases respectivamente; ambas resultan teorías fundamentalistas, porque explican la historia en términos de un gran principio único; y ambas son revolucionarias en su tiempo, al entrar en conflicto con nociones acerca de la naturaleza de la vida natural y social asentadas y aceptadas de forma general.

Pero, aparte de estas coincidencias teóricas entre darwinismo y marxismo, existen dos circunstancias de carácter más general que ayudan a que ambas escuelas de pensamiento resulten las influencias intelectuales más importantes del período: la primera es el avance del pensamiento científico como un todo; la segunda es la nueva estructura política de la civilización occidental como un todo.

Esta nueva estructura política basa el nacimiento de nuevos estados en la acción revolucionaria, es decir, que parece que la violencia era un acompañamiento natural de la creación de estados modernos<sup>9</sup>, por lo que la nueva Europa de 1870 parece una manifestación de una lucha darwiniana por la supervivencia. Pero el período también podía verse como el preludio de una nueva fase de la lucha de clases que aparece implícita en el materialismo dialéctico. De hecho, K. Marx incluso interpreta la Comuna de París como el inicio de la llegada de su tan ansiada revolución proletaria.

A finales de siglo el marxismo encontró soporte en casi todos los países europeos, se formaron partidos políticos y se propagaron sus doctrinas. En Gran Bretaña, al igual que lo que sucedió en otros países europeos, se crearon partidos específicamente marxistas, como la Democratic Federation de Henry Hyndman, fundada en 1881 y que dos años más tarde se convirtió en la Social Democratic Federation. Especialmente importante fue la fundación en 1889 de la Segunda Internacional, gracias a la que estos partidos nacionales disfrutaron de un foro común para el debate. No obstante, los movimientos de clase trabajadora y los partidos socialistas en la mayoría de países tenían raíces pre-marxistas fuertes, razón por la cual gran parte del debate estaba íntimamente relacionado con las

---

<sup>9</sup> Esta violencia también está presente en otros continentes; no podemos olvidar la Guerra Civil de los Estados Unidos de América.

relaciones teóricas entre el marxismo ortodoxo revolucionario y el socialismo reformista, lo que condujo a una gran profusión de diferentes escuelas de pensamiento socialista.

En realidad, antes de 1900 el marxismo no llegó a alcanzar grandes logros prácticos, y su influencia sobre la filosofía y el pensamiento social no fue aparentemente notable, sin embargo, las ideas marxistas transformaron el materialismo del siglo XIX, especialmente la economía.

Ya hemos avanzado que también hubo corrientes filosóficas pesimistas, para posteriormente recuperar el optimismo, si bien a través de un filtro trágico. Por lo que respecta al pesimismo, la figura más destacada del siglo será A. Schopenhauer, quien influenciado por el ascenso de Napoleón, la denuncia de la inteligencia llevada a cabo por J. J. Rousseau, y la crítica de I. Kant, elaborará la teoría del primado de la voluntad, aunque el trágico final de Napoleón y su propia experiencia vital lo sumirán en el pesimismo.

Para finalizar debemos mencionar ese positivismo trágico encarnado en la figura de F. Nietzsche. Este autor es la única otra figura de estas décadas que llega al nivel de Ch. Darwin y K. Marx. *Die Geburt der Tragödie*, su primer libro, apareció en 1872 y desde 1878 hasta 1888, produjo un libro al año. F. Nietzsche concibe una filosofía de la vida y la muerte que desafía toda doctrina existente y convencional. Su tesis se basa en la idea principal de que el hombre del siglo XIX debía vivir sin el apoyo de ninguna clase de dogma, cuestionando todos los fundamentos del pensamiento occidental<sup>10</sup>.

A nivel social y político, F. Nietzsche consideraba que el pesimismo, el nihilismo y la decadencia de la vanguardia de la década de 1880 eran consecuencia lógica de los valores de su sociedad. El nihilismo era consecuencia de las formas de pensamiento político y económico decimonónicas. La democracia había traído como consecuencia el socialismo, dominio del genio por la mediocridad, de la fortaleza por la debilidad. Por esto estima necesario reconsiderar los valores y el sistema de ideas de su sociedad, algo que de todos modos ya se comienza a dar a finales del XIX de forma cada vez más frecuente, pues la única ideología de peso que sigue confiando ciegamente en la Ciencia, la razón y el progreso es el marxismo.

De todos modos, el sentimiento de crisis intelectual era un fenómeno minoritario sólo presente en aquellos que tenían una educación científica y estaban directamente implicados en el derrumbamiento de la visión decimonónica del mundo; por otro lado, no siempre era un sentimiento agudo.

---

<sup>10</sup> El pensamiento de Nietzsche se verá más detalladamente en el capítulo V.

La primera mitad del siglo veinte fue un período de avance científico superior a todos los anteriores, tanto en rapidez, como aplicación y extensión y, además, suele decirse que se inició con una “revolución en la filosofía”: Herbert Spencer todavía estaba vivo y la biología evolutiva de Ch. Darwin continuaba preocupando a un variado grupo de filósofos en Inglaterra y América.

Por lo que respecta a Inglaterra, los pensadores tradicionalistas, como A. C. Swing, quien mantiene vivo el idealismo en Cambridge, conviven con una escuela de filósofos del sentido común con base en Oxford, que de forma inconsciente, prepararon el camino para una filosofía “lingüística” que tomó Oxford en los años anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Los miembros de esta Escuela tratan de evitar los grandes entusiasmos de algunos metafísicos del siglo diecinueve.

Debemos destacar asimismo la influencia del Círculo de Viena y la obra *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, que llegó a Manchester en 1908 para investigar ingeniería. Su creciente interés por la lógica y los fundamentos de las matemáticas lo llevó a Cambridge para trabajar con B. Russell.

El Círculo de Viena era un grupo de filósofos empiristas anti-metafísicos. En realidad, no debemos exagerar la unidad de la Escuela; se daban debates internos sobre la naturaleza exacta del criterio de verificación por el que la metafísica debía ser condenada y sobre la naturaleza de las “proposiciones básicas” sobre las que debía “construirse lógicamente” el mundo.

L. Wittgenstein por su parte, sostiene que la mayoría de cuestiones y proposiciones de la filosofía tradicional carecían de sentido, un sentido que sólo concedía a las proposiciones de la ciencia natural. Por lo que respecta a las proposiciones de matemáticas y lógica, éstas son representadas como tautologías, pues al ser verdad en todas las posibles situaciones, L. Wittgenstein considera que no dicen nada sobre el mundo. Las ideas de L. Wittgenstein pronto se extendieron, principalmente por el trabajo de pupilos como J. Wisdom.

También destaca *Sir* Karl Popper, conectado con la Escuela de Viena, pero siempre independiente y crítico con sus eslóganes. Especialmente conocido y aceptado fuera de los círculos de filósofos profesionales se hizo su criterio de demarcación, que permite distinguir las proposiciones científicas de las que no lo son y que se basa en que una proposición científica es aquella que puede ser refutable, es decir, susceptible de ser sometida a ensayos y pruebas para refutarla independientemente, sin importar si estas pruebas salen airosas o no.

En la Europa continental destaca la filosofía vitalista de H. Bergson, ligada al voluntarismo, el pragmatismo y la insistencia de los idealistas de que el intelecto distorsiona la realidad. Su obra influye a la filosofía positivista, a la que la biología darwinista insufla nueva vida. También destacan E. Husserl, F. Brentano, A. Meinong, y G. Frege. Todos ellos están relacionados con un grupo de cuestiones en ontología y epistemología que debían estar entre los temas centrales de la filosofía en las décadas siguientes. Los logros de físicos, lógicos y matemáticos llevaron nuevos estímulos a los filósofos que anteriormente se habían centrado en las preocupaciones teológicas, éticas y biológicas. Finalmente, hacia mediados de siglo destaca el trabajo de Jean Paul Sartre, uno de los filósofos continentales en el que los filósofos británicos más interesados están.

Finalmente, en los primeros años del siglo XX también presenciamos un nuevo temperamento de pensamiento y acción, representado por V. I. Lenin y su obra *What is to be Done?* (1902), que podemos considerar el epílogo de la filosofía política de la generación previa y el prólogo de la acción política de la siguiente. Contiene la idea básica del bolchevismo y de todas las dictaduras de partidos únicos. Afirma que no puede darse un movimiento revolucionario sin una teoría revolucionaria, que la actividad política tiene una lógica aparte de la conciencia de los que piden el terror o que se le conceda un carácter político a la lucha económica y que el prerrequisito de una acción política exitosa era un pequeño grupo bien organizado y sin fisuras de trabajadores duros, experimentados y de confianza, con agentes responsables en los principales distritos y vinculado mediante un estricto secretismo con las organizaciones de revolucionarios.

### **3. El interés por la mitología**

Desde principios del siglo XVIII comienzan a surgir obras que estudian las mentalidades y costumbres populares, ya sea ocupándose de ceremonias, prácticas, ornamentos, creencias, mitos o leyendas; ya como forma de explorar la identidad nacional; o tratando de luchar contra las supersticiones, tal como hacen algunos autores protestantes, decidiendo cuáles de estas costumbres son aprovechables y cuáles deben desaparecer.

Estas cuestiones resultan de interés para el tema estudiado a causa de las implicaciones de estos estudios en los posteriores análisis realizados por antropólogos o estudiosos de las religiones de la Antigüedad acerca de las diversas religiones del mundo. Dichas implicaciones abarcan desde los motivos que los llevan en algunos casos a iniciar sus investigaciones (como por ejemplo, un intento de secularización de su sociedad o una crítica a la religión establecida), hasta los modos de proceder (como la comparación entre modernos salvajes y pueblos de la Antigüedad o entre diversas religiones de origen remoto

como la hindú y la griega) o algunas hipótesis de partida (así por ejemplo, la idea de que el mito es en realidad un modo de pensamiento arcaico equivalente a un pensamiento científico típico de un período primitivo de la evolución humana, que es una especie de primitiva forma errónea de expresión de conceptos o que surgen de un sentimiento de terror ante las fuerzas de la naturaleza).

De este modo, merece la pena destacar a los filósofos e historiadores filosóficos escoceses del siglo XVIII que, fruto de su actitud hacia el pasado y su admiración acerca del estudio de los orígenes, se interesan por el estudio de los mitos basándose en una premisa original derivada de la tesis de J. Locke según la cual el hombre llega al mundo cual *tabula rasa* y todas las ideas son aprendidas poco a poco.

Estos autores tratan de ir hacia atrás en su estudio acerca de las instituciones humanas, al tiempo que eliminan la superstición y la ignorancia con el fin de descubrir cuándo y cómo el orden normal y correcto de las cosas se cambia y se sustituye por el “error”, manteniendo la esperanza de que este estudio sirva para remediar dichos errores. Es por ello que el estudio de la génesis de la religión en tanto que creación del espíritu humano es una de las cuestiones más importantes de sus investigaciones. Por supuesto que estos estudios acerca del pasado y de la naturaleza humana no carecían en realidad de un interés más allá del mero conocimiento, pues con ellos pretendían atacar el orden establecido de la sociedad, construyendo una nueva mitología secular.

De este período cabe destacar a Pierre Bayle (1647-1706), por ser el primero en hacer un paralelismo entre la religión griega tal como se muestra en los mitos y los “salvajes” modernos. Otra de sus características principales, en relación con el ambiente intelectual en el que se mueve, es la de considerar a la cristiandad como a una variante moderna de la brutalidad primitiva.

Sin embargo, los tres autores más importantes de esta época son Bernard Fontenelle, Giambattista Vico y David Hume.

Bernard Fontenelle (1657-1757) escribió sobre los orígenes del mito y el mecanismo de los oráculos. Su principal contribución fue asumir que el mito se origina como consecuencia directa de la naturaleza psicológica del hombre. También es el primero en adoptar la hipótesis del desarrollo paralelo para explicar similitudes entre mitos geográficamente distantes, rechazando por tanto el punto de vista difusionista del método etimológico.

Considera también que los mitos se corresponden con la ciencia primitiva que trata de hallar respuestas a las preguntas que sobre el universo se hace el hombre primitivo. Este

punto de vista reaparece, como veremos más adelante, en antropólogos como E. B. Tylor o J. G. Frazer.

Giambattista Vico (1668-1744) es el primero en enunciar el nuevo historicismo del nuevo siglo. Lejos de estudiar la historia de los grandes hombres, de batallas y tratados, G. Vico se centra en el surgimiento, caída y conflictos de instituciones, clases y lenguajes. Cree además que el estudio de la historia es el estudio del plan divino para el hombre y conjetura que los primeros hombres eran poetas incapaces de la abstracción, que tenían que valerse de metáforas dadas las limitaciones del lenguaje, lo que lleva al surgimiento de los mitos, que no son, de este modo, más que lo que dio en llamar *Ursprache* mal comprendida posteriormente.

También es el autor de la idea de que todas las sociedades deben pasar por tres estadios, adoptado posteriormente por A. Comte y también por J. G. Frazer (reflejado en su teoría de la sucesión de la magia, la religión ya la ciencia, como se verá al tratar a este autor).

David Hume (1711-1776) trata la religión, en su obra *Natural History of Religion*, publicada en 1757, por primera vez como una institución completamente humana: los dioses no serían sino encarnaciones de los poderes naturales y la religión surgiría en base al terror ante las fuerzas de la naturaleza y el deseo de aplacarlas por medio de los ritos. De esto deduce que la religión es un producto de las relaciones entre los creyentes y su dios.

También en este siglo se renueva el interés en la cultura helenística y en las culturas orientales, centrándose especialmente en la India como una de sus fuentes de información más importantes. De hecho, el conocimiento durante el siglo XVIII de los textos sagrados sánscritos, así como del zoroastrismo, añadió deidades persas e hindúes a los más familiares panteones griego y latino y a los dioses de Oriente Medio del Antiguo Testamento.

El orientalismo produjo un cuerpo de conocimientos en religión comparada que trabajó en la afirmación de la primacía de las tradiciones culturales y religiosas europeas, legitimando el colonialismo. Sin embargo, existían peligros, pues el conocimiento de otras religiones siempre supuso un reto potencial a las tradiciones clásica y bíblica.

Además, también los estudios entre de indígenas americanos y del Pacífico ampliaron el panteón global de mitos y deidades y no se puede dejar de mencionar los estudios realizados sobre antiguos mitos de diferentes territorios europeos, como los islandeses o los celtas. El conocimiento de todas esas tradiciones religiosas no cristianas sirvió para revitalizar los panteones griego y romano e introducir una gran cantidad de nuevas deidades orientales en la imaginación europea.



El estudio de los mitos se estructura, desde el siglo XVIII, en varias posturas: una de ellas se basa en una tradición escéptica y alegórica que reduce todos los mitos, incluyendo la cristiandad, a significados naturales, eróticos y astronómicos (así por ejemplo existen explicaciones del cristianismo como religión solar, equiparable a la peruana); y la otra ofrece una respuesta conservadora según la cual toda mitología sería una forma que emana de la catástrofe del Diluvio, es decir, que basándose en la idea de que todos los humanos descienden de los supervivientes del Diluvio y sus religiones derivan de la de Noé, llegan a la conclusión de que el politeísmo viene dado por la corrupción del monoteísmo patriarcal a causa del culto idólatra de los cuerpos celestes. Ambas tendencias desarrollan un método comparativo que abole las diferencias entre culturas heterogéneas para crear un sistema único que explique la naturaleza de religión y mito.

También existe la representación difusionista de las diversas mitologías, la teoría de la dispersión de todas las culturas a partir de una fuente común. Esta corriente es utilizada de dos modos: por una parte, una corriente pretende defender la primacía de la Biblia, pero en la Ilustración francesa se niega la prioridad cronológica y espiritual del Pentateuco y se considera a la Biblia como derivada de fuentes hindúes y egipcias. La otra línea de investigación trata de hacer cuadrar los datos de la Biblia con los de la mitología de la Antigüedad pagana con el fin de establecer un sistema de historia universal, basándose en el método de la etimología que explicaría la difusión de un grupo de deidades e instituciones desde alguna nación líder (ya sea Egipto, Babilonia o Fenicia) que sería el centro de donde las demás instituciones paganas derivarían. Dentro de esta corriente, Sir William Jones asegura en 1786 que la religión de los gentiles desciende de la India, lo que supone el punto de partida para la teoría “aria”. Sin embargo, esta corriente fue contestada por otros que defienden una explicación poligénica de los orígenes culturales diversos.

#### **4. Los movimientos artísticos**

Desde 1760 tanto los escritores como los artistas comienzan a emanciparse del patronazgo de la Iglesia y de la Corte. Además, en el siglo XIX se da otro divorcio, esta vez entre lo que es oficial o socialmente exitoso y lo que es estéticamente bello. Esto conduce a dos fenómenos que se dan en la sociedad victoriana: en primer lugar, lo que anteriormente era excepcional y raro, en este siglo comienza a ser usual en todas partes; por otro lado, mientras en los siglos anteriores algunos de los mayores artistas disfrutaban del éxito social, ahora la conciencia estética se separa del arte aceptado socialmente.

En este contexto surge el anti-burgués romanticismo, la que fue posiblemente la principal corriente artística del siglo, pero esta tendencia convive con otros movimientos

artísticos como el más temprano esteticismo, la novela realista en literatura y el impresionismo francés en pintura. Veamos más detalladamente las principales características de todos estos movimientos.

#### **4.1. Esteticismo y romanticismo**

El fin del siglo trajo, efectivamente, el movimiento artístico del esteticismo, que concedía una importancia primordial a la belleza, que consideraba que la función del artista era vivir el momento, las grandes pasiones de la vida... y que dejó como herencia un distanciamiento del artista frente al público (porque considera que el arte se hace para satisfacer a su creador, naciendo de esta forma la diferencia entre la alta y la baja cultura) y una tendencia hacia el homo-erotismo. Además, el esteticismo cuestiona toda exigencia de decoro, a pesar de lo cual se opone al surgimiento de la “mujer liberada”, ya que la consideraban poseedora de una masculinidad antinatural.

Junto con el esteticismo, nace el romanticismo, que domina la primera mitad del siglo XIX. No está claro qué es lo que el romanticismo quería, pero sí aquello a lo que se oponía: “el término medio”. Sin duda, difundía un credo extremista. Por ello, los artistas y pensadores románticos en su más estricto sentido se encuentran en la extrema izquierda o en la extrema derecha, pero rarísima vez entre los moderados o liberales del centro racionalista, que se oponen al romanticismo y sostienen el “clasicismo”. Los románticos pueden considerarse una familia laxa y pendenciera de elitistas culturales que dejaron un legado muy importante de individualismo emocional a la cultura burguesa, a la que la mayoría despreciaba.

Efectivamente, el siglo XIX es un siglo en el que se produce un intenso cambio cultural, que lleva a que artistas de todo tipo hagan de la sociedad su objeto de desprecio, en lugar de servir al poder establecido como hacían en siglos anteriores; por ello, pasan también a criticar a la burguesía, olvidando su gran ayuda a la hora de promover el arte de su tiempo (tal como reconoce Ch. Baudelaire: los burgueses, “sois amigos naturales de las artes”; “habéis fundado colecciones, museos, galerías” y, acerca de la difusión del arte: “Habéis hecho [el arte] accesible a las masas” (Gay, 1998, p. 44). De todos modos, a pesar de ser los primeros en hacerle la guerra a la burguesía, estaban contentos por compartir su rica vida interior con unos pocos escogidos.

Pero el romanticismo no puede clasificarse simplemente como un movimiento anti-burgués, ya que sólo se comienza a oponer a la burguesía una vez ésta comienza a dominar el conjunto de la sociedad, tras las Revoluciones Industrial y Francesa. Es por esto que los

románticos se escapan de su sociedad buscando refugio en sus recreaciones de la Edad Media, del hombre primitivo, exótico o popular, y de la Revolución francesa.

El medievalismo fue sin duda el arma de todos los anti-burgueses en esta época, fuesen o no románticos. La sociedad medieval se veía como opuesta a la nacida de la Revolución industrial, en la que las personas se encontraban aisladas, porque la sociedad de la Edad Media se veía como construida sobre unos lazos feudales que se ensalzaban por parecerles a los victorianos mucho más humanitarios.

Igualmente, con el romanticismo el interés anteriormente sentido hacia Roma se pasa ahora a Grecia: Roma había sido el modelo a seguir desde principios del siglo XVIII y el latín, la lengua de cultura durante más de doscientos años. Por ambas razones, Roma y el latín eran para la nueva generación símbolos de pedantería. Para romper con todo ello, los primeros románticos se inclinan hacia el estudio de Grecia, a la que asocian a la belleza radiante, orgánica y natural.

La admiración de los románticos hacia el hombre primitivo es algo más complejo: el romántico añora la armonía perdida que él representa en su idea del hombre primitivo. La simpatía por lo primitivo de los románticos solía orientarse hacia una rebeldía de tipo izquierdista, ya que normalmente se situaba al primitivo en una supuesta “edad de oro” comunista ya pasada, lo que hacía de la sociedad primitiva una especie de modelo sobre el que construir todas las utopías; de todos modos, en ocasiones este hombre primitivo simplemente les servía para evadirse de su sociedad burguesa. Asimismo, se consideraba que muchos pueblos contemporáneos que no compartían su civilización eran una fiel representación del noble salvaje, especialmente en el caso del piel roja americano.

La continuidad histórica del primitivo en el “pueblo” hace que para los románticos, el pueblo represente todas las virtudes incontaminadas por la sociedad burguesa y, por ello, consideran que el lenguaje, las canciones, las leyendas y las costumbres del pueblo son el verdadero tesoro espiritual de la nación. Es por esto que el espíritu romántico impulsó el estudio de los mitos y las tradiciones literarias antiguas, que consideraban la encarnación más genuina del genio poético de los pueblos.

En conexión con estas ideas encontramos el trabajo de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), de enorme importancia para el movimiento romántico:

En primer lugar, hay dos elementos que condicionan el pueblo y diferencian un pueblo de otro: el *Klima* (geografía y clima); y el *genius populi* específico, es decir, los atributos innatos del *Volk*.

Su teoría acerca de la historia universal se inicia con un estadio pre-*Volk*, donde lo que domina es el sentimiento de terror, progresivamente, las condiciones físicas mejoran y

el pueblo se inicia en un período en el que el elemento fundamental es el de la reflexión acerca de los orígenes del mundo, del lenguaje, etc., y en el que las conclusiones están condicionadas por el carácter de cada pueblo y por su *Klima*.

De ahí se deduce que la mitología es la expresión primordial del ser espiritual de cada *Volk*, la encarnación verbal del *Volkgeist*<sup>11</sup>; si bien von J. G. Herder también mantiene que los mitos son fruto de la Revelación divina.

Otro autor que sigue la senda trazada por J. G. von Herder es F. A. Wolf, autor de *Prolegomena ad Homerum* (1795), una obra basada en la idea de que Homero era un nombre colectivo para el espíritu del pueblo griego en un período bárbaro.

En otro orden de cosas, también es de destacar el hincapié hecho por los filósofos románticos en los factores históricos del conocimiento, una idea que se basa en que las coordenadas principales del concepto del ser son el devenir y el todo orgánico. Es por ello que el trabajo del historiador romántico se centra en mostrar cómo todo en los asuntos humanos está continuamente creciendo y transformándose en algo nuevo aunque reconocible, sin dejar de lado el estudio de las conexiones orgánicas entre clases, lenguajes, instituciones, etc.

Un autor que nos sirve como ejemplo para ilustrar este concepto del estudio de la historia como un todo orgánico y en evolución es B. G. Niebuhr. La publicación de su *Römische Geschichte* (1811-1812), considerada como el primer gran monumento de la historiografía romántica, supone un punto de inflexión en los estudios históricos. En ella, B. G. Niebuhr expone que la conciencia de cada época está condicionada históricamente. Esto supone que las instituciones están sometidas al cambio histórico, y el hecho de que sigan existiendo en una época posterior a la de su creación, no implica que su significado no se haya visto modificado. Es por ello que el historiador debe lograr adquirir una conciencia instintiva de la civilización que esté estudiando, a fin de no perder en el sentido de la vida orgánica de su sujeto. Además, cada aspecto de la vida antigua deberá estudiarse también en función de sus conexiones con el resto de los diferentes aspectos culturales de los que forma parte.

Otro tema es el del famoso amor romántico: los románticos, además de identificar el amor con la religión y de proyectar esto sobre su visión de la naturaleza, a la que consideran una prueba de la existencia de Dios, subliman este amor en una ideología: la verdadera esencia del amor es la libertad, por lo que se rechaza el matrimonio. Pero a pesar del ataque romántico hacia esta institución, una de las más importantes en el mundo

---

<sup>11</sup> Es por esto que J. G. von Herder afirma que si se quiere llegar a la comprensión del verdadero helenismo, es necesario retrotraerse hasta el espíritu del *Urvolk*.

burgués, los burgueses siguen encontrando las licencias de los románticos, que se funden en lo que sería la interiorización del amor, difíciles de negar. Además, descubren sus sentimientos a través de los sentimientos de los poetas menos burgueses y esta será una de las razones por las que el matrimonio por interés irá decayendo poco a poco.

En el amor, los románticos buscan la fusión psicológica, es decir, llegar a pensar y sentir lo mismo que el otro, tener acceso a lo más íntimo del otro. Era un narcisismo para dos, que rechaza el mundo para concentrarse en la pareja.

Igualmente, el romanticismo es un movimiento caracterizado por una pasión y un gusto muy marcado por los escenarios lúgubres y sombríos, por un verdadero culto a la naturaleza y una entronización de los sentimientos. Además, suele derrochar un gran interés hacia la expresión sin trabas de la fantasía.

Por otro lado, la práctica burguesa de respeto absoluto por la privacidad se combina con otra práctica tal vez heredada de los románticos: su vibrante individualismo, la tendencia a centrarse en uno mismo y la introspección; y esto se revela en la profusión de biografías y autobiografías, diarios y cartas personales, retratos, novelas con tendencia al estudio del interior de los personajes, etc., de la época, y es a su vez un reflejo del individualismo tan típico del momento, que se debate entre la búsqueda de la libertad personal y el aislamiento psicológico por igual.

Esta característica de la época también tiene su reflejo en la antropología romántica, por la que se pone el acento sobre facultades de la naturaleza y la acción humanas que los filósofos anteriores habían relegado a segundo plano. Igualmente hace una importante aportación a una visión de la unidad humana que resulta más amplia y menos general, más centrada en el término *yo* que en el genérico *hombre*. Se centra en destacar los elementos sentimentales del individuo, también religiosos, resaltando sus aspiraciones hacia la naturaleza por una parte, pero hacia lo infinito, lo desconocido y divino por otra. Focalizan sus estudios en lo irracional y en el lenguaje del inconsciente y de los sueños, que expresan tanto realidades inefables de la naturaleza humana, como su cara oscura.

Por otra parte, la concepción de la naturaleza como un organismo vivo comenzó a desvincularse de lo trascendente, al tiempo que se adornó con los rasgos divinizados de una nueva forma de lo Absoluto y se cambió el acento del concepto de substancia por el de energía, fuerza, espíritu, que se auto-realiza en el devenir temporal y en la diversidad de los fenómenos, tanto naturales como sociales, culturales, etc.

Finalmente, otro aspecto relacionado con el individualismo romántico es que éste se cristaliza políticamente en la idea de nación. Es por ello que el siglo XIX es el siglo por

autonomía de los estudios historiográficos y de las investigaciones centradas en el descubrimiento de las bases etnológicas, históricas y lingüísticas de cada nacionalidad.

#### **4.2. Literatura**

Con respecto a la literatura de la época, es difícil llevar a cabo una generalización, establecer un denominador común positivo. Es cierto que es una época materialista y de mente científica y positiva, pero también es romántica e idealista y sirve ansiosamente al espíritu del hombre y sus posesiones culturales. Al fin y al cabo, es la época de Th. Carlyle, R. W. Emerson, J. Ruskin, Matthew Arnold, o del historiador suizo Jacob Burckhardt. Los sentimientos religiosos también existen, de hecho, es el siglo en el que el mundo conoce el genio profundamente religioso de F. Dostoievsky. También es una época prosaica, una época que inventó y practicó la doctrina de la “pura poesía” y que se reveló en el abandono emocional de la música de Richard Wagner. Finalmente, es un siglo que cree en el poder innato del hombre para llevar a cabo un progreso infinito y es, igualmente, la época en la que aparece el pesimismo metafísico de A. Schopenhauer.

Sin embargo, sí puede hacerse una generalización con respecto al carácter intelectual de la época: la novela domina la escena literaria.

La novela se vuelca hacia una delineación sutil de la vida interior, sentida como algo verdaderamente complejo. Esto se transmite por ejemplo en la opinión de F. Nietzsche, según la cual las cualidades ideales de mente para el nuevo novelista son: el ser sutil, inquisitivo hasta el punto del cinismo, lógico a causa de su disgusto causado por la confusión de la vida y, para terminar, ser un conquistador de acertijos.

La literatura no se contenta con ser un entretenimiento o con ofrecer ejemplos morales, sino que se convierte en un experimento de exploración en busca de la verdad y del significado de la vida.

Es el siglo de la novela denominada realista, que lleva a los escritores a buscar el conocimiento y la comprensión de la realidad de un modo analítico y casi científico, guiados por un deseo de penetración racional en el misterio de la vida. Este interés de la novela realista suele relacionarse con los cambios sociales del siglo, que surgen a causa del capitalismo y la Revolución industrial y que llevan a una vida más competitiva, en la que el valor del ser humano se definía en términos de finanzas, pues no hay duda de que los novelistas tienen verdadero interés por reflejarlos en sus obras.

El siglo diecinueve también es la época del romanticismo, aunque su época de mayor esplendor hubiese ya pasado hacia 1830, si bien Victor Hugo es uno de sus principales figuras y hay que situarlo en un período ya tardío en el tiempo para tal

movimiento. Es difícil definir el romanticismo, pero podemos considerarlo un extrañamiento llevado a cabo por la imaginación y de las pasiones más nobles de la mente con respecto a la “realidad”.

La novela histórica tiene una posición dominante, por virtud del poder e influencia de su inaugurador, Walter Scott. Este tipo de novela surge del descubrimiento romántico del pasado, lo que por otro lado no significa que no hubiese novelas históricas con aproximaciones realistas, como *Guerra y paz*, de L. Tolstoy. Por cierto, que el realismo no invade solamente la historia, sino también otro reino que aparentemente pertenecía a la sensibilidad romántica: la “vida natural” o lo “idílico rural”. En este tipo de obras es interesante observar cómo con el creciente interés en “el pueblo”, la afición romántica demostrada hacia los modos de vida simples y no sofisticados se funden con las preocupaciones sociales y políticas del nuevo realismo.

Mientras el realismo es la fórmula apropiada para la literatura en prosa de la época, la poesía es predominantemente romántica. Por esto, considerando que la vida moderna no resulta compatible con la idea de lo bello, la poesía tratará de apartarse al máximo de la “vida” para centrarse en el estilo.

Hacia finales de siglo, la confianza en la que la imaginación descubría las cosas tal como eran y que conocía lo que significaban comenzó a cuestionarse. Aumentó la libertad a la hora de escribir, pero se perdió certeza creativa sobre la verdadera imagen y estatus del hombre. Entre todas las escuelas que surgen, sólo hay una característica común, y es la búsqueda de una auténtica forma de expresión; que lleva finalmente a que los trabajos se llenen de artificiosidad y no profundizan en la experiencia real. Este arte decadente se llamó *fin de siècle*.

La característica principal del período es la de la doctrina del “arte por el arte” que deriva de las artes visuales y evita a la literatura entrar en cuestiones morales, religiosas, filosóficas o similares, puesto que lo único que importa realmente es la belleza del estilo literario.

La novela eduardiana además muestra la necesidad de resistir al mundo moderno; está llena de desilusión, pues en esta época del positivismo no quedan muchos consuelos espirituales para soportar las pérdidas que conlleva. Además, los disturbios políticos sucedidos en época de entreguerras se reflejan en la literatura, con un miedo a que el hombre estuviese perdiendo el control sobre sus propias invenciones, incluso miedo ante la posibilidad de que se colapsase la civilización.

Es el movimiento “moderno”, una forma de expresión para el hombre de esta nueva sociedad industrializada que necesita nuevas formas de expresión. En la sociedad se puede

distinguir el miedo ante el nuevo mundo que ha surgido desde la industrialización, ante la posibilidad de destrucción, ante la pérdida de identidad. La nueva sociedad ya no refleja certitudes de estatus o clase y se encuentra en un proceso de decadencia moral y religiosa, además de enfrentarse a problemas de índole política. Los hombres “modernos” suelen definirse de un modo pesimista y buscan tiempos más felices en el pasado.

Destacan los trabajos de escritores como Henry James (1843-1916) y Joseph Conrad (1857-1924), Thomas Hardy (1840-1928) o George Meredith (1828-1909). También estetas como Oscar Wilde o George Moore. Inglaterra, además, está francamente fascinada por la literatura francesa y su inmoralidad, pues se supone que esto garantiza su pureza estética. Por ello, autores franceses como G. Flaubert, los hermanos Goncourt, J. K. Huysmans o G. de Maupassant alcanzan un gran éxito y popularidad en Gran Bretaña.

También sobresalen los trabajos del poeta y dramaturgo W. B. Yeats y las sátiras de G. B. Shaw (1856-1950) y Rudyard Kipling (1865-1936), quien alza su voz en protesta contra el intelectualismo artístico del período y la creencia en el Imperio y en las virtudes masculinas.

James Joyce y Virginia Wolf son los principales símbolos de la novela de orden imaginativo, con sus experimentos en la novela, que difumina la distinción entre prosa y poesía.

### **4.3. Artes plásticas y arquitectura**

Finalmente, es necesario destacar los rasgos más sobresalientes en el universo de las artes plásticas y la arquitectura.

Comenzaremos hablando de arquitectura: a partir de 1760 lo esencial en arquitectura es el descubrimiento del dórico griego real y la moda por lo gótico. Sin embargo, también se imitan otros estilos, encontrándonos con una variedad que lleva a hablar de “Carnaval de Arquitectura” que marca todo el siglo diecinueve.

En los edificios públicos triunfan el gótico y el estilo isabelino, además del palacial italiano. En los edificios eclesiásticos y en los privados triunfa el gótico y son también muy populares el isabelino y el jacobeo. En la segunda mitad del siglo, llega el estilo del renacimiento francés.

Sin embargo, la arquitectura se preocupa solamente de las fachadas y no de problemas como el diseño de las fábricas o su emplazamiento, así como de las escuelas, que eran sombrías, o de los espacios abiertos, que eran inadecuados. Podría decirse que el siglo XIX atiende a las dos dimensiones, no de las tres, y es por ello que resultaron tan malos en escultura y tan notables en pintura.



Mientras en el siglo dieciocho la pintura del continente se centra en temas religiosos y mitológicos o clásicos, en Inglaterra, lo hace en retratos y paisajes. Es de destacar especialmente que los trabajos que se realizan son expresiones enteramente individuales, trabajos de un carácter altamente personal, en los que el artista se diferencia del grupo, la clase social, la nación, se separa de la sociedad para autoafirmarse, con lo que llega a poner en peligro su propio bienestar. Esta libertad de la que hacen gala los pintores ingleses (y que también aparecerá en los estilos arquitectónicos, desde mediados del XIX) se ve como un corolario de la libertad política de su país.

En pintura destacan varias escuelas diferentes; por ejemplo, el grupo de los prerrafaelitas. Esta Escuela suele representar temas del pasado, aunque tampoco deja de lado lecciones de piedad, honor, o galantería de su propio tiempo. También se muestra preocupada por captar el carácter y los hábitos de la época que va a representar, además de la arquitectura, vegetación, paisaje o accesorios

De todos modos, en pintura decimonónica el grupo más destacado es el del impresionismo francés, hacia la última parte del siglo, que al igual que sucede en la literatura de fin de siglo en Inglaterra, destaca por su refinamiento y su aislamiento de los aspectos estéticos del arte.

Es asimismo el momento del movimiento de Artes y Oficios en Gran Bretaña, llamado *Domestic Revival*, con W. Morris y su revolución, más estética que social, que revoluciona el diseño de la época. También destaca Philip Webb, que diseñaba muebles, además de ser uno de los dos arquitectos ingleses más importantes de su generación. Este movimiento estético se relaciona con el impresionismo francés en el énfasis que pone en el refinamiento, la delicadeza y el toque de luz en las creaciones.

Este *Domestic Revival* suele comprenderse a menudo como el primer *Art nouveau*, un movimiento artístico que aflora en la última década del XIX, un estilo puramente decorativo, que Antoni Gaudí demuestra que puede llevarse a la arquitectura. Es la última prueba de que el XIX es el siglo del arte comprendido como habilidad extrema del individuo, del arte apreciado sólo por el ojo conocedor.

## SEGUNDA PARTE

### LA ANTROPOLOGÍA VICTORIANA Y SU INFLUENCIA EN EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

Pasemos ahora a tratar más específicamente el tema de la antropología victoriana<sup>1</sup>, que como mostraremos posteriormente, está en íntima relación e influye grandemente a los autores que durante el siglo XIX realizan sus estudios sobre la religión griega antigua en Gran Bretaña, especialmente, aunque no únicamente, en el caso de la Escuela de los Ritualistas de Cambridge.

La antropología victoriana bebe de otras fuentes anteriores. Por ello, debemos retrotraernos hasta el siglo XVIII para analizar brevemente la antropología de la Ilustración. Ésta se centra en el estudio de los orígenes del hombre, su esencia y su sentido, y se estructura como si de un mito se tratase.

El siglo XVIII es sin duda de gran importancia para el tema que estamos tratando, pues en él se comienzan a plantear las cuestiones centrales de la antropología contemporánea, se empiezan a formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socio-culturales.

Estas novedades que aparecen con la Ilustración se gestan en el siglo XVII, pues es a finales de este siglo cuando la revolución científica plantea problemas a la historia sagrada. Además, el descubrimiento de otros pueblos en el Nuevo Mundo plantea también

---

<sup>1</sup> Las obras que han servido de guía para este apartado han sido las siguientes: Ackerman, 1987; Ackerman, 2002; Bell, 1997; Buchan, 1933; Chase, 1969; Croft Dickinson, 1952; Dorson, 1968; Downie, 1940; Downie, 1970; Frazer, 1968; Frazer, 2003; Green, 1946; Harris, 1987; Hume Brown, 1912; Hyman, 1974; Kuper, 1973; Lang, 1995- 1996; Lang, 2004; Leopold, 1980; Malinowsky, 1944; Manganaro, 1992; Marett, 1936; Mercier, 1969; Murray, 1948; Ridgeway, 1924; Rivière, 2007; Rupp-Eisenreich, 1989; Smith, 1933; Stocking, 1987; Stocking, 1995; Tylor, 1977; Tylor, 1987; Tylor, 1994; Wittgenstein, 1979.

la cuestión de la historia del poblamiento en estas zonas, de modo que los pensadores se dividen entre la hipótesis del origen plural de la humanidad, como Isaac de la Peyrère, y la idea de que los nativos americanos derivan del Viejo Mundo, habiendo migrado de continente tras el diluvio, tal como afirmaba J. F. Lafitau.

Centrándonos en primer lugar en esos problemas que comienzan a plantearse a la fe cristiana, es de vital importancia, por ejemplo, la aparición en el siglo XVIII de diversas teorías evolutivas que contradicen la versión bíblica del origen de las instituciones y del orden en que éstas se habían sucedido. Estas teorías ya aparecen en la Antigüedad clásica, como se ve en la división que hace Heródoto de la historia en tres Edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres; pero ahora se une a una nueva concepción venida de la tradición religiosa judeo-cristiana, a partir de la cual el progreso comenzará a interpretarse como una secularización de la historia de salvación.

El concepto de “progreso” era, efectivamente, un elemento esencial dentro del movimiento ilustrado, aunque los inicios de esta idea deben situarse hacia 1750 en dos escenarios diferentes, a saber: Escocia y Francia. Efectivamente, los pensadores de ambos lugares aportan al movimiento ilustrado diversas ideas de importancia entre las que destaca la del tan comentado progreso humano, aunque existen diferencias entre unos y otros: los franceses defienden que el desarrollo humano se corresponde con el progreso de la razón<sup>2</sup>, que gradualmente se deshace de la superstición y del error, y están particularmente interesados en la naturaleza de la mentalidad primitiva y la evolución de la creencia religiosa. En general, admitían que el hombre civilizado había salido del estado de naturaleza por el poder de su pensamiento (o de su espíritu), inventando instituciones, costumbres y técnicas de subsistencia cada vez más inteligentes y más racionales. Consideraban que los hombres escogerían aquello que fuese más racional.

Por otro lado, los escoceses creen que el progreso está cimentado sobre la naturaleza pasional del hombre y sobre las condiciones de la vida social y económica. Un buen ejemplo de esto es el trabajo de John Millar, quien aplica en la práctica los principios del análisis tecno-económico, para predicar que el orden de la historia es un producto de las condiciones materiales y reales, y no de la actividad mental. La tradición escocesa es además más conservadora y con una afinidad precursora hacia el marxismo, al contrario que los franceses, que se orientan más hacia el liberalismo utilitario.

---

<sup>2</sup> Ciertamente, el progreso suele comprenderse como un avance en la dirección hacia una mayor racionalidad, aunque posteriormente, en el siglo XIX, la racionalidad dejó de verse como la medida de este cambio; el hecho de que ésta sea la época de K. Marx, H. Spencer y Ch. Darwin, puede ayudarnos a comprender cómo el progreso comenzó a verse como algo menos vago y menos basado en la idea de racionalidad. Véase el apartado relativo al pensamiento científico y filosófico en el capítulo III, así como el apartado sobre la revolución darwiniana y su impacto en la investigación antropológica *infra*.

A pesar de estas diferencias, debemos admitir en todo caso al francés Ch. de Montesquieu como el principal precursor de la antropología social del siglo XVIII: este autor destaca por ver el desarrollo en términos de crecimiento y degeneración más que de progreso unilineal, y por establecer, en su obra *De l'esprit des lois*, el determinismo geográfico, según el cual Ch. de Montesquieu establece que los salvajes y los bárbaros estaban gobernados por la naturaleza y el clima, mientras los demás están dominados por la moral, más que por las causas físicas.

En cualquier caso, los ilustrados todavía no estaban preparados para establecer sus investigaciones sobre un sistema súper-orgánico que actúa sobre el medio natural al tiempo que responde a la actuación que dicho medio natural ejerce sobre él, creando transformaciones evolutivas adaptativas que los miembros de la sociedad no comprenden ni escogen de forma consciente.

Los ilustrados franceses y escoceses también comparten la convicción de que, ante la ausencia de una evidencia histórica tradicional y basándose en las hipótesis acerca de los estadios evolutivos, las primeras fases de la civilización deben ser reconstruidas con datos derivados de la observación de pueblos todavía en las primeras fases de desarrollo. Asimismo comparten ideas acerca de la psicología humana y la condición social del hombre en un “estado de naturaleza”, así como acerca del decaimiento de la virtud y el crecimiento del vicio, algo que podemos observar, por ejemplo, en la figura del noble salvaje de J. J. Rousseau, si bien con cada década que pasa va aumentando el optimismo.

Este tratamiento del ser humano y la atención que prestan a tratar leyes y potencialidades de la naturaleza humana en general son posibles gracias a que, como herencia del cristianismo, en el siglo XVIII todavía no se cuestiona la unidad básica de todos los diferentes grupos conocidos en la época del descubrimiento.

Al contrario, las teorías racistas de la Ilustración se limitan a afirmar que la civilización se corresponde con la raza europea, mientras que en el continente americano se sufrió una degeneración de todas las especies, aunque en general no conceptualizan la diversidad humana en términos estrictamente físicos, sino que consideran que la raza es un producto de las influencias del entorno, algo que cambia en el siglo siguiente, a mediados del cual la idea imperante es la de la desigualdad entre los hombres, si bien la idea de raza en el siglo XIX no se limitaba a las características físicas, sino que también incluía características culturales. Además, en el XIX la frenología apoya las ideas racistas, hasta que finalmente en 1912 Franz Boas demuestra que los factores ambientales podían alterar la forma de la cabeza en una sola generación (Harris, 1987). A esto hay que sumar la oposición al racismo que aparece en el siglo XIX de la mano de autores revolucionarios

como John Stuart Mill y los benthamistas, socialistas y comunistas (véase *supra*, cap. III, apartado 2, y pp. 125 ss.).

Por otro lado, el hecho de que se hable de la civilización en singular demuestra que el interés prestado a los datos de la variedad cultural era básicamente nulo, pues el concepto de civilizaciones en plural no aparece hasta el siglo XIX.

Antes de la Revolución francesa, pues, surgen tanto la idea de la unidad psíquica de la humanidad como el método comparativo, los niveles de desarrollo intelectual y socio-económico y otras ideas como la de fetichismo primitivo, despotismo oriental, vigor de los europeos en las zonas templadas,...

Otro problema que provoca discusiones y opiniones enfrentadas en el siglo XIX, pero que ya se origina en el siglo anterior es el de la oposición, ya adelantada en el apartado anterior, entre monogenistas y poligenistas.

El monogenismo apoya la idea de que toda la humanidad desciende de Adán y Eva, de modo que las diferencias raciales se explican por la evolución sufrida bajo la consecuencia de las influencias del medio. De este modo, los dos monogenistas más importantes del siglo XVIII, J. F. Blumenbach y L. Leclere, conde de Buffon, ven en las razas no blancas una degeneración que podía invertirse.

El poligenismo, por su parte, rechaza la autenticidad del Génesis y atribuye las diferencias raciales a actos de creación separada, hasta el punto de llegar a definir a los negros como una especie separada de la humanidad. La coincidencia en el tiempo de esta teoría con el auge de la frenología, a mediados del siglo XIX, llevó a que la aparición y comparación de cráneos braquicéfalos y dolicocefalos cuestionase más todavía las teorías monogenistas. En el grupo de poligenistas tendríamos a Voltaire, D. Hume, Ch. White,... que hacen de la crítica de la Biblia un ataque racionalista a la religión revelada.

Por otro lado, mientras los monogenistas defienden claramente la igualdad entre las razas, los poligenistas optan por el determinismo racial, aunque curiosamente el poligenismo nunca se impuso como ideología del esclavismo.

Finalmente, en el siglo XIX, Ch. Darwin puso fin a estas discusiones entre poligenistas y monogenistas al establecer que el antepasado del hombre no era Adán, sino un simio (según el vocabulario común en la época), de modo que se relativiza la importancia de que se tratase del mismo homínido para todos o de varios tipos diferentes. Hubo quien sostuvo que la teoría de Ch. Darwin hacía más probable el origen de las razas a partir de especies diferentes, pero gradualmente llegó a aceptarse que todos los grupos humanos pertenecían a una misma especie.

A nivel de estudios antropológicos, el núcleo del objeto de estudio es el hombre “primitivo” o “salvaje”, además del estudio de la cultura y la organización social que se da desde el último tercio del siglo XIX. Destacan pues los escritos acerca del progreso de la civilización, los estudios sobre la oposición entre salvajes y civilizados, las investigaciones acerca de las diferencias físicas entre humanos, las obras donde se plasman ideas sobre la naturaleza del orden social y, finalmente, obras donde se investigan los métodos apropiados para el estudio de la vida y la historia humana.

En Europa existen varias tradiciones diferentes acerca de la idea de civilización en Alemania, Francia y Gran Bretaña.

Alemania se destaca por haber adaptado los métodos críticos de la filología clásica a la historia, y por el uso de la filología comparativa, de carácter diacrónico. Efectivamente, concebían el lenguaje como depositario de las emociones primeras y más profundas del *Volk*, por lo que la filología se les aparece como la mejor forma de descifrar los modos de conciencia de los antiguos pueblos. Así pues, la filología alemana hizo grandes aportaciones al estudio mitológico durante el siglo XIX, destacando especialmente el establecimiento de la relación de lenguas del área indoeuropea.

C. G. Heyne fue el primer estudioso en concebir la filología como la ciencia que se ocupa del estudio histórico de las instituciones y la religión de la Antigüedad, sin embargo, ya anteriormente G. F. Creuzer (1771-1858) utiliza la filología con vistas al estudio del mito antiguo.

La figura más destacada de la siguiente generación es Karl Otfried Müller, quien trata de expurgar los primeros escritos griegos, como los de Homero, de todo lo añadido a lo largo de los años por parte de sacerdotes, poetas, escribas y *comentadores*, para alcanzar el sentido inicial de los mitos. Su método es por lo tanto lingüístico, pero también histórico, pues busca un evento histórico específico al que atribuir cada mito, como una guerra, migración o ritual, ya que su teoría sostiene que cada mito consta de dos partes: una real y otra ideal.

Pero de entre todas las figuras que podamos destacar, el mayor exponente sin lugar a dudas de la filología comparada, hacia mediados del siglo, es sin duda Max Müller (1823-1900).

M. Müller sigue el camino trazado por Ch. von Bunsen, quien trabajó relacionando todas las lenguas del mundo en un único marco mono-genético. La base de su teoría se sustenta sobre la idea de que los ancestros primitivos de los pueblos civilizados europeos modernos pertenecen al árbol lingüístico indoeuropeo y conforman el grupo llamado “ario”. Parece que fue él el primero en dar al término “ario” su asociación con el

racialismo moderno, aunque M. Müller en realidad ridiculiza la utilización del término en un sentido racial, pues él en realidad basa su clasificación etnológica exclusivamente en la lingüística. Considera que esta raza aria, compuesta por los primeros invasores de la India, realizaría una serie de “migraciones” a través de Europa, expandiéndose por el continente.

La “hipótesis aria”, aceptada hacia 1850, sostiene así que la base de la cultura occidental tiene sus orígenes en el grupo ario de Asia Central, que pobló Europa a partir de la India por medio de sucesivas olas invasoras. Si aplicamos esta teoría al estudio del mito, tenemos que los mitos griegos son variantes de los originales índicos, y que es posible tratar de recuperar estos originales, así como sus relaciones, por medio de una técnica de análisis filológico basado en las leyes del cambio lingüístico, que se bautizó como “paleontología lingüística”, y por la que todo objeto natural o artefacto, relación social, etc., descritos por palabras que contienen la misma raíz en todos los idiomas indoeuropeos, son una herencia de este pueblo ario original.

Además, cree que la mitología es un producto metafórico de procesos lingüísticos que operan en formas apelativas primitivas: según M. Müller, los primeros arios no podían adorar a sus dioses de la naturaleza<sup>3</sup> directamente, sino que lo hacían a través de elaboradas perífrasis creadas para invocar su piedad, ya que el ario era un lenguaje demasiado primitivo, consistente sólo en palabra que expresan acción, imposible de usar pues para expresar términos abstractos. Al moverse hacia Europa, el significado de los mitos arios va cambiando poco a poco y termina por malinterpretarse. El significado se olvida, aunque las metáforas se mantengan, y de este modo, los mitos no son más que historias que tratan de explicar estas metáforas<sup>4</sup>. De aquí se deduce que el mito es una degradación del significado o una “enfermedad del lenguaje”, como lo llama M. Müller.

Finalmente, hay que destacar también que M. Müller adopta una orientación profundamente anti-evolucionista, con numerosos tonos de degeneracionismo en su trabajo, a pesar de que acepta la idea darwiniana de la selección natural, aunque en su caso, aplicado a las palabras.

Francia por su parte destaca por ser el lugar de origen del determinismo racial<sup>5</sup> basado en la anatomía comparativa, como sabemos, ayudada por los nuevos estudios de la frenología que apoyan la idea de la desigualdad entre humanos tanto por cuestión de sexo

---

<sup>3</sup> M. Müller mantiene que los arios primitivos adoraban al poder trascendente manifestado a través de la naturaleza.

<sup>4</sup> Casi todos los mitos en las teorías de M. Müller parecen ser malas interpretaciones de afirmaciones arias acerca del sol, por lo que este autor, así como sus seguidores, son llamados “Mitologistas solares”.

<sup>5</sup> Así por ejemplo J. A. de Gobineau habla del progreso, la decadencia y el estancamiento de diversos grupos humanos a causa de las diferentes mezclas raciales que se han producido a lo largo de la historia.

como de raza y que igualmente sustentan la teoría de que algunas razas serían degeneraciones del tipo caucásico primigenio.

Sin embargo, las principales figuras que ha dado este país son las de H. de Saint Simon y especialmente A. Comte. Ambos trabajan el progresivismo de N. de Condorcet para crear una nueva ciencia “positiva” del hombre social.

Como ya hemos visto, A. Comte destaca sobre todo por haber establecido su “ley de los tres estadios” (teológico, metafísico y científico o positivo). Este autor desea resolver la crisis por la que están pasando en su siglo las naciones “más civilizadas” y, para ello, induce a los liberales a abandonar su actitud crítica “negativa” hacia el antiguo sistema feudal-católico. Considera además que la sociedad sólo es posible sobre la base de un sistema general de ideas uniforme, por lo que es imposible crear un nuevo sistema social de la nada, y que sólo los hombres de ciencia serán capaces de terminar con esta época revolucionaria.

Cree además que el progreso humano, que camina a través de esos tres estadios, está gobernado por leyes puramente naturales, donde la entidad orgánica es la raza, no el individuo. La evolución de la raza debe proceder en completa concordancia con las leyes biológicas. Esto es lo que le lleva a fundar la ciencia de la física social, que opera por medio del método de la comparación, especialmente el “método histórico”, que compara los estadios consecutivos de la humanidad.

Pero el fuerte carácter biológico de la física social comteana no implica una creencia en el evolucionismo biológico, y además su visión está bastante limitada a la raza blanca y su concepción de la civilización era, en la práctica, euro-céntrica.

Si la filología comparativa es típica de Alemania y la anatomía comparativa de Francia, Gran Bretaña, a la sombra de la Revolución industrial, tiene la economía política. Efectivamente, La economía clásica sirvió de inspiración a los esfuerzos socialistas y comunistas por construir una ciencia social, tal como se puede ver en autores como J. Bentham, John Stuart Mill o David Ricardo.

John Stuart Mill, en contra de A. Comte, opina que las ciencias morales están asentadas sobre la naturaleza humana individual y, además, descubre que la naturaleza humana incluye principios que van más allá de la razón, una idea que le viene por la influencia que el romanticismo de S. T. Coleridge ejerce sobre él. Por todo ello subordina la etología a la psicología.

El método con el que funciona la teoría de J. S. Mill es el método inverso deductivo, que destaca la importancia de un estudio metodológicamente individualista del desarrollo progresivo. Por otro lado, J. S. Mill también se esfuerza por desenmarañar los



efectos de las relaciones de producción y por aislarlos de los del clima, el suelo, la raza y el gobierno.

Finalmente cabe destacar de J. S. Mill el resumen que realiza acerca de la evolución de los sistemas productivos, que estructura bajo los nombres de “sociedad cazadora”, “sociedad pastora”, “sociedad asiática”, “sociedad grecorromana”, “sociedad feudal”, y “sociedad capitalista”; así como la aceptación que se ve en su obra de que todos los pueblos tienen su propia educación y su propia cultura.

Por otro lado, en Gran Bretaña aparece un grupo de pensadores que sienten la influencia del pensamiento histórico y filosófico alemán. Son los miembros del llamado “Movimiento de Cambridge”, todos ellos liberales anglicanos.

Este movimiento trata de establecer las bases de una “ciencia” comparativa de la historia basada en la concepción de G. Vico del desarrollo en términos de ciclos orgánicos de desarrollo y decadencia; además establecen un desarrollo moral progresivo concebido en base a un relativismo cultural y a un determinismo racial, basándose en la creencia de que la historia está compuesta por una pluralidad de mundos culturales que deben comprenderse en sus propios términos; y, para terminar, se resisten a subsumir los fenómenos de la vida moral humana dentro de las ciencias naturales, por lo que establecen un “curso providencial” de las cosas, que diferencian del “curso natural”.

No podemos dejar de destacar que en Gran Bretaña se dio desde 1800 una reacción anti-evolucionista, en contra de la antigua idea de la “cadena del ser” de los ilustrados, que tiende a difuminar la distinción entre hombre y animal. Este movimiento asume la versión bíblica, por lo que también asumen la unidad del hombre, su reciente aparición en la Tierra, la degeneración de los salvajes no-cristianos y la marcada distinción entre hombre-animal.

Sin embargo, a mediados de siglo la antropología bíblica entra en declive, y con ella, la idea de la unidad humana, cada vez más cuestionada. A partir de entonces, la humanidad se estudia cada vez más en términos naturalistas. Sin embargo, la reacción anti-evolucionista siguió adelante, apoyando la tesis degeneracionista.

Por otra parte nos encontramos con que el movimiento contrario a la idea evolutiva tuvo que convivir con la hipótesis que formuló Christian Jürgensen Thomsen después de ordenar las colecciones del museo de Copenhague, que le llevó a formular el sistema de las “tres Edades”, un sistema pre-evolucionista en el sentido darwiniano y también cultural, dado que su hipótesis central se basa en un difusionismo de términos raciales y que asocia tecnología con “estadios de civilización”.

A partir de aquí y hasta mediados del siglo XIX se comienza a concebir la historia como un movimiento racial a partir de Oriente, que usa como fuente la tradición bíblica de una especulación antropológica, transformada por James Cowles Prichard en la ciencia de la etnología. Lamentablemente, tras la muerte de J. C. Prichard en 1849, el paradigma de la etnología entra en crisis: en 1858 se hallan los restos humanos más antiguos en Europa, no en Asia; asimismo se abre el marco temporal de aparición del hombre y la teoría de la difusión monogenista pierde fuerza. El argumento histórico de la unidad humana también pierde fuerza, pero el argumento biológico la gana.

## **1. La antropología victoriana**

La mayoría de los antropólogos<sup>6</sup> victorianos eran antropólogos “de sillón”, por lo que dependían de los datos etnográficos de otros, que usaban para construir sus teorías, basándose siempre en la seguridad que tenían acerca de su superioridad racial y cultural. De todos modos, ilustraban un variado número de posturas teóricas, desde el progresismo imperialista post-ilustracionista, al asimilacionismo monogenético, el eugenicismo racial pesimista, el primitivismo poligenético paradójico,...

En secuencia temporal, ilustran el movimiento desde el desarrollismo de la ilustración al degeneracionismo bíblico y hacia el evolucionismo más tarde, y la degradación paralela del estatus de los salvajes en la mente de los europeos. Esta degradación hay que entenderla desde el punto de vista del contexto, ya que Gran Bretaña se encuentra en este siglo en un momento muy protestante y todavía no conoce el relativismo cultural, con lo que nos encontramos con que los trabajos son más humanos, pero menos tolerantes que en el siglo XVIII.

Sin duda, en la imagen que los victorianos se hacen del salvaje, influyen tanto su desconocimiento del relativismo cultural como la dominación colonial, entre otras muchas cosas. El concepto de raza según el racismo pseudocientífico que tiene lugar en el siglo XIX abarca desde el estudio de la fisiología hasta el de las costumbres, pasando por el habla y los modos de adaptación al medio, todo ello desde el punto de vista del humanismo cristiano, que insiste en la común humanidad de los salvajes, que sufrieron sin embargo un proceso de degeneración a causa del influjo que sobre ellos ejerció el medio social y físico.

---

<sup>6</sup> Existe una tendencia a confundir los términos de Antropología cultural, Etnología y Sociología. En realidad, mientras la primera abarca a las otras dos, junto con la Tecnología y la Arqueología, la Etnología se ocupa del estudio comparativo y la clasificación de los pueblos (por la cultura material, lengua, instituciones sociales y religiosas e ideas) y de la influencia del medio ambiente sobre la cultura, y la Sociología se centra en el estudio comparativo de los fenómenos sociales (organización social, gobierno y derecho, ideas y códigos morales, prácticas y creencias mágicas y religiosas, signos, lenguaje articulado, pictografía y escritura).

Este racismo compite con otro, que subordina la cultura a la raza, de modo que niega el origen común de los salvajes, a los que simplemente atribuye capacidades inferiores. Sin embargo, en contra de esta tesis, la antropología victoriana más tardía adopta una postura evolucionista según la cual los antepasados de los europeos fueron en algún momento similares a los salvajes.

A favor de esta última teoría tenemos el hecho de que a mediados del siglo, en Gran Bretaña, parece que las clases medias observan ciertos rasgos primitivos en las clases desfavorecidas, siendo estos rasgos primitivos de dos clases: por un lado, en el campo, observan un primitivismo rural o preindustrial, que será objeto de estudio para la ciencia del folklore; mientras que en la ciudad se observa un primitivismo de tipo urbano, que se caracteriza por alejar a las gentes de la moralidad típica de la vida civilizada y por causar disturbios. La existencia de semejantes “salvajes” en un mundo de progreso como nunca antes se había visto resultaba una de las paradojas más complicadas para las clases medias victorianas, que defendían un modelo moral guiado por la ética puritana.

Una razón más que posible para que los victorianos viesan en la gente menos favorecida económicamente a casi “salvajes”, sería que, dada la influencia de Th. Malthus que los lleva a relacionar su ideología sexual con la economía, terminan por ver a los pobres como gente que comparte con los salvajes una tendencia a ceder a sus bajas pasiones, sin ningún interés por sacrificar su satisfacción inmediata a favor del bien futuro, todo ello a causa de su deficiente moralidad.

Por otra parte, los evolucionistas sociales se muestran muy implicados con el tema de la movilidad social, porque tienden a comparar el progreso social con el progreso humano, otro motivo para relacionar a los pobres con “salvajes”.

El evolucionismo social que aparece sobre la década de los años sesenta del siglo XIX se dedica, en gran parte, a clasificar grandes masas de datos etnográficos, que yuxtaponen a los datos recopilados acerca de las creencias y costumbres del folklore contemporáneo europeo (que en general se estudia bajo un prisma difusionista, atribuyéndoseles un origen en las religiones gotho-germánicas) y la arqueología prehistórica, para construir un nuevo marco para interpretar al salvaje.

Centrándonos por fin en las características de los etnógrafos del XIX, muchos de ellos misioneros, en primer lugar hay que diferenciar entre tipos de misioneros: tenemos por un lado a los católicos y por otra a los protestantes, y dentro de este segundo grupo, hay diferencias según pertenezcan a la primera o a la última parte del siglo XIX: los de la primera parte son agresivamente etnocéntricos y llevan a cabo regímenes teocráticos en los que son líderes espirituales y políticos. Más tarde lo que encontramos son universitarios

situados más arriba en la escala jerárquica, con una visión más empática de las prácticas religiosas y culturales de aquellos a los que querían convertir.

Los dos principales etnógrafos misioneros que actúan en la segunda mitad del siglo XIX son L. Fison y R. H. Codrington. El primero de ellos es un híbrido entre los dos tipos de etnógrafo misionero protestante que hemos visto. R. H. Codrington pertenece al segundo tipo.

De todos modos, encontramos coincidencias entre estos dos autores: ambos tienen en común un sentido de lo difícil que es conseguir información etnográfica valiosa y fiable; ambos sienten desconfianza ante la etnografía anterior y desdén ante la antropología de sofá; también sienten respeto por el “otro” en tanto que observadores etnográficos; y finalmente ambos mantienen una relación activa epistolar con figuras mayores de la metrópoli. L. Fison y R. H. Codrington tienen, sin embargo, diferentes perspectivas antropológicas y diferente relación con los paradigmas antropológicos contemporáneos.

## **2. La revolución darwiniana y su impacto en la investigación antropológica**

Debemos hacer un alto en el tema del desarrollo etnológico para tratar el impacto que la aparición de *El origen de las especies* de Ch. Darwin tuvo sobre la investigación antropológica.

A partir de la aparición de las investigaciones de Ch. Darwin, se establece un nuevo marco en el que los “salvajes” toman una posición más preeminente y en el que la variabilidad de la naturaleza psíquica de los humanos adquiere un significado diferente.

Antes de este hito, debemos destacar la labor de otros tres autores: Henry Thomas Buckle, Henry Sumner Maine y Herbert Spencer. Los tres trabajan bajo la influencia del progresivismo del XVIII y de la tradición utilitaria, y los tres arrojan luz sobre la emergencia del evolucionismo socio-cultural.

Comenzaremos por H. Th. Buckle: las principales características de sus estudios serían la adopción de un determinismo geográfico ingenuo, en el que se hace un análisis de los determinantes ecológicos de las diferentes culturas; una visión negativa, pero monogenética y en contra del determinismo racial, de los salvajes; y el triunfo de las leyes intelectuales sobre las físicas.

Por lo que respecta a este tercer punto, algo más complejo, H. Th. Buckle considera que todo comportamiento humano está gobernado por leyes: las leyes de la naturaleza se dividen en leyes que gobiernan la acumulación y distribución de riqueza (como el clima, la comida, o el suelo) y las del “aspecto general de la naturaleza”, que gobierna la

acumulación y distribución del pensamiento dirigiendo la “asociación de ideas”. Es decir, que en aquellos lugares donde la naturaleza es más exuberante, los peligros de la naturaleza intimidan constantemente a la mente, llevándola a un estado de ansiedad donde la imaginación predomina sobre el entendimiento; sin embargo, donde la naturaleza es menos formidable, se logra “un espíritu inquisitivo y analítico” y las leyes de la naturaleza son superadas por las leyes de la mente, divididas en: principios morales y principios del intelecto, que triunfan sobre los morales y llevan al progreso.

Por todo esto, divide la historia de la civilización en: Europa, donde la naturaleza aparece subordinada al hombre; y el mundo no-europeo, donde el hombre está subordinado a la naturaleza.

Nuestro segundo autor, H. S. Maine, utiliza la “jurisprudencia comparativa” para establecer su imagen de la sociedad primitiva, basada en una concepción patriarcal y, de hecho, su mayor contribución ha sido la sugerencia de que el parentesco ha proporcionado el principio básico de organización de la sociedad primitiva.

La principal cuestión a resolver para H. S. Maine es explicar la diferencia entre “sociedades estacionarias” del Este y “sociedades progresivas” de Occidente: las leyes orientales están basadas en la superstición. Se considera, a veces, un evolucionista unilineal, también es un abogado del método comparativo. Su método también depende de la idea de *survivals* de E. B. Tylor. Se muestra crítico ante paralelismos universales: no hay razón para sostener que las mismas transformaciones de la constitución social se dieron en todas partes uniformemente, sino simultáneamente. Sus últimos escritos hacen referencia a la “ley de supervivencia de los más aptos” (ya influenciado por Ch. Darwin).

A H. Th. Buckle se le echa en cara el hecho de que no considere una evolución moral, de que establezca un esquema temporal bíblico y de que conceda poca importancia a los salvajes. Estos dos últimos puntos los comparte con H. S. Maine, quien sin embargo sí habla del progreso moral, posiblemente por la influencia germana sobre su obra.

Finalmente tenemos a H. Spencer, un autor marginal para la antropología británica, a pesar de su gran influencia en la vida intelectual de la segunda mitad del siglo. Se trata de un investigador claramente evolucionista y unido al utilitarismo, lo que le hace sostener como máxima el deseo de que todos puedan hacer todo lo que quieran siempre que no afecte negativamente a los demás, lo que implica una declaración de los derechos humanos, pero también del liberalismo económico, el *laissez-faire* en religión, educación...

H. Spencer se convence de la evolución cuando Ch. Lyell<sup>7</sup> critica a J. B. Lamarck por mantener esa hipótesis. H. Spencer intentará entonces demostrar que el universo exhibía “un esquema continuo y progresivo de desarrollo” que va de lo simple a lo complejo y abarca todos los fenómenos inorgánicos, orgánicos y súper-orgánicos.

H. Spencer apoya la evolución biológica, el progreso hasta alcanzar la perfectibilidad y la “lucha por la existencia”, además del término “supervivencia del más apto”, pero no toma sus ideas de Ch. Darwin, sino que describe las leyes universales del desarrollo antes de la publicación de *El origen de las especies*. A pesar de esto, se convirtió en la orientación psicológica básica para los darwinianos.

Para él, el curso de la evolución era un proceso físico, sin embargo no era un materialista cultural sino filosófico, ya que no elaboró nunca una teoría sistemática que diera cuenta de las diferencias y semejanzas culturales en términos de las condiciones tecno-económicas y tecno-ecológicas, porque se interponía en su camino el principio del reduccionismo biológico, que parecía establecer un circuito de realimentación directa entre la estructura social y la ideología, por una parte, y el estadio alcanzado por el hombre en su evolución biológica y psicológica por otra.

Fue además el que más se aproximó a la comprensión de los fenómenos sociales en términos de sistemas en evolución, manteniendo que cada una de las partes contribuía a las otras y a la continuidad y al cambio del conjunto total.

Apoya la idea de la unidad psíquica, es decir, que la mente humana es en todas partes similar, pero igualmente, establece una versión inicial del relativismo cultural, según la cual de la existencia de diferencias en la naturaleza humana se seguía que cada grupo tenía que ser juzgado en sus propios términos y tratado de la manera adecuada a su propio estado de desarrollo.

Por otra parte, establece que las diferencias de carácter entre razas son inducidas gradualmente y establecidas en sucesivas generaciones, convirtiéndose en orgánicas. De este modo, la unidad psíquica del hombre empieza a verse amenazada por el crecimiento de una asunción racial hereditaria más rígida.

Finalmente, en lo que respecta a la religión, sostiene que para comprender una estructura hay que comprender su función, de modo que señala las funciones de los diferentes estadios de la religión en su relación con el control político, cohesión social, actividades militares y las burocracias eclesiásticas.

---

<sup>7</sup> Charles Lyell rechaza las ideas de J. B. Lamarck de que la Tierra tenía millones de años y defiende la omnipresencia de la lucha por la vida y el progreso.

El error fundamental de H. Spencer fue el de sobreestimar la importancia de los factores hereditarios como elementos causales en la explicación de las diversidades de conducta de las poblaciones Sapiens, además de un fallo en el sentido crítico a la hora de analizar los datos etnográficos.

Sin duda que el contexto histórico del siglo XIX, con guerras internacionales, luchas de clases, competencia económica, cambio tecnológico y científico,...influye en estos autores; por ejemplo, las guerras nacionales y de clases llevan al racismo, e igualmente en este contexto el genio combinado de H. Spencer y de Ch. Darwin halla el componente común de feroz capitalismo y determinismo racial: la “ley de la evolución” y la “lucha por la vida”.

### **3. La etnología darwiniana**

La obra de Ch. Darwin supuso una revolución a nivel intelectual. Por supuesto, también en el campo de la etnología. En este sentido, tenemos que destacar a tres autores: Baldwin Spencer, Frank Gillen, y Alfred Cort Haddon.

Los dos primeros trabajaron en colaboración desde que se conocen en 1889, en el territorio de Australia Central. Siguen un programa teórico que los liga a autores como E. B. Tylor, L. H. Morgan, J. F. McLennan y J. G. Frazer, aunque no participan activamente en el debate teórico. Sin embargo, sí que dan un paso más allá en Etnografía con su trabajo de campo, muy centrado en la observación. Además, su Etnografía fue de gran utilidad para J. G. Frazer e incluso É. Durkheim.

Juntos tratan de encontrar el “porqué” de las cosas, que para ellos significa la “esencia”, “la idea fundamental” que descansa tras un acto ceremonial o una costumbre. A veces es difícil entrar en la mente de los nativos, porque no ofrecen ninguna explicación y el etnógrafo tiene que dar la suya. La explicación puede ser utilitaria (como por ejemplo la intención de multiplicar la comida) o simbólica.

Por su parte, A. C. Haddon trabajó como miembro de una expedición antropológica de la Universidad de Cambridge a Torres Straits, donde muestra una sorprendente empatía con los nativos, si bien sin dejar nunca de ser etnocéntrico y de sostener un sentimiento de superioridad característico de su época.

Trabaja en equipo y redefine el trabajo de campo, con la necesidad de formar académicamente a los trabajadores de campo. De hecho, A. C. Haddon esperaba que la expedición a Torres Straits condujese a la fundación de una escuela de Antropología en Cambridge, que pronto empezó a realizarse, con el apoyo de J. G. Frazer y de W. Ridgeway (Disney Professor of Archaeology).

A. C. Haddon construye un acercamiento evolutivo que difiere del evolucionismo socio-cultural clásico del tipo de L. H. Morgan o de E. B. Tylor: lo que le interesa no es la documentación de una secuencia universal de desarrollo, sino la distribución de formas en una única área geográfica. Está especialmente interesado en las formas de la cultura material, lo que le lleva a estudiar “provincias artísticas” y a defender criterios para definir relaciones étnicas o raciales, migraciones, difusión de cultura por préstamo.

La expedición antropológica de Cambridge a Torres Straits, en la que participa, es descrita como un “punto de partida de una nueva fase” en la historia de la antropología social británica, a causa del “método genealógico” que utilizó W. H. R. Rivers para establecer si los que están íntimamente relacionados mantienen reacciones similares en los diferentes tests psicológicos y fisiológicos.

#### **4. Las instituciones antropológicas del siglo XIX**

Es el momento de proceder a un breve apunte concerniente al tema de la institucionalización de la Antropología en la Inglaterra del siglo XIX, con el fin de hacernos una idea de su vigencia en la sociedad de su tiempo.

Las primeras instituciones que surgen, hacia finales de la década de los treinta y comienzos de la siguiente, son sociedades que no se oponen al papel de la colonización europea y que no se preocupan de mantener a los aborígenes dentro de su propia sociedad, como objetos de estudio para la historia natural del hombre, sin que sufran modificaciones a causa del contacto con la cultura occidental. Algunas de estas sociedades son la francesa Société Ethnologique de Paris o la Aborigines Protection Society, que tratan de registrar la historia de los aborígenes con el fin de ayudarlos.

En 1843 se crea la Ethnological Society of London, que se dedica en exclusiva a la labor etnográfica, olvidándose del papel humanitario de otras instituciones.

Ya en los años cincuenta del siglo XIX la Ethnological Society entra en declive a causa de la aparición de un nuevo grupo de antropólogos representantes de las nuevas tendencias en antropología física y arqueología: la Anthropological Society of London, más centrada en la anatomía, y que define a la antropología como “la ciencia de la entera naturaleza del hombre”, en contra de la etnología o “ciencia de las razas”.

Aquellos que más se identifican con el darwinismo, evolucionistas socio-culturales inclusive, son en su mayoría miembros de la Ethnological Society, y se oponen rotundamente a la Anthropological Society, que por su parte está compuesta mayoritariamente por anti-darwinistas y poligenistas. Además, en la Ethnological Society se encontraba la mayoría de la llamada “aristocracia intelectual”, con un número muy



superior de liberales que de *tories*, mientras que en la Anthropological Society la tendencia se invierte. Un último punto de desacuerdo era que la Ethnological Society tenía un punto de vista más humanitario, utilitario y liberal, y que, en contra de la Anthropological, sí admitían mujeres<sup>8</sup>.

La confrontación entre ambas sociedades se salda cuando ambas se unen en el Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, acabando así con el período de controversia. Este Anthropological Institute no sólo consta de antropólogos, sino que también contaba con médicos, científicos, directores de museos, etcétera, conviviendo pues con otros intereses más allá de los antropológicos.

Entre 1895 y 1899 aumenta el número de miembros del Anthropological Institute, y dobla el número de mujeres, y en 1907 pasa a ser conocido como Royal Anthropological Institute, pero tras la Primera Guerra Mundial se producen cambios en el contexto imperial que impulsan la antropología social como una disciplina claramente diferenciada, cuyos miembros pasan a oponerse al Royal Anthropological Institute.

Aparte de estas instituciones antropológicas, en el siglo XIX encontramos muy poco apoyo gubernamental a dicha disciplina, que juega un papel muy secundario en la sociedad de principios del XIX, si bien a mediados de siglo comienza una instrucción en ciencia natural en las universidades, que no deja de ser muy precaria hasta al menos finales del siglo. De todos modos, su presencia a nivel de la educación superior va creciendo a principios del siglo XX y en 1913 la encontramos ya ocupando un lugar firme en las tres mayores universidades del Reino Unido.

---

<sup>8</sup> Por otro lado, los antropólogos con intereses sociológicos están más presentes en la Folk-Lore Society.

## Capítulo IV

### El evolucionismo clásico

En el último tercio del siglo XIX, el evolucionismo es la interpretación dominante en antropología. Tal vez su surgimiento fuese la respuesta a una crisis intelectual dentro de la tradición utilitaria dominante del pensamiento social británico, a causa de la tensión que pudiera haberse producido originada por el desencuentro entre las actitudes positivistas inglesas hacia la ciencia y una lectura de la historia más profunda que vino desde el romanticismo alemán, que habría llevado a que la vieja fórmula del positivismo social pareciese inadecuada.

Dicho de modo más pormenorizado: la única teoría sistemática razonable de la sociedad existente en aquel momento era el utilitarismo y su economía política, que habían recibido varios ataques a mediados de siglo: tanto Th. Macaulay como J. S. Mill habían rebatido el punto más débil del argumento benthamita (la afirmación de que la gente sólo está motivada en función de incrementar su placer y reducir su dolor). El resultado era pues un racionalismo dominante sin ideología. Cabe la posibilidad de este modo de que las teorías sociales evolutivas tuvieran tanto éxito porque parecían traer nueva vida dentro de este racionalismo, ofreciendo además una nueva forma de reformular la unidad esencial de la humanidad, que evita la objeción de las antiguas teorías de una naturaleza humana esencialmente igual: la humanidad no era una porque fuese en todas partes igual, sino porque las diferencias representan diferentes estadios en el mismo proceso.

Estas teorías por cierto solían clamar un desarrollo evolutivo progresivo, de modo que se llevaría a cabo un movimiento universal hacia el bien. Así muchos teóricos sociales progresivos victorianos tomaron este punto de vista como forma de evitar enfrentarse a las peligrosas implicaciones relativistas del historicismo.

Por otro lado tenemos la gran transformación que ocurrió en la historiografía germana. Sin embargo la visión historicista era básicamente una importación no bien establecida comparada con el nativo racionalismo del Radicalismo Filosófico. Además, tampoco ningún pensador británico desarrolló una doctrina sobre la relación del mito con la conciencia nacional, como sucedió en Alemania, por lo que los mitos eran todavía clásicos y el folklore era todavía una materia de discusión en sociedades anticuarias. Esto hace que no sorprenda que escribir sobre el mito a mediados de la Inglaterra Victoriana fuese algo extremadamente ecléctico y sin urgencia.

Otra posible fuente de la teoría evolucionista clásica aunque, al igual que en el caso de la tradición utilitaria del siglo XIX, no tiene por qué ser una fuente necesariamente directa, sería el progresismo del siglo XVIII. Por ejemplo, de este movimiento intelectual, tanto el que se da en Escocia como el francés, tomarían la idea del progreso humano y de la “gran cadena del ser” en una serie jerarquizada, así como el método de trabajo de la observación de los pueblos que todavía se hallaban en las primeras fases de desarrollo como medio de reconstrucción de las primeras fases de la civilización.

También es de destacar la gran avalancha de escritos que aparecen en la primera mitad del siglo XIX acerca del progreso de la civilización, la oposición entre salvajes y civilizados, diferencias físicas entre humanos, ideas sobre la naturaleza del orden social y sobre los métodos apropiados para el estudio de la vida y la historia humana, etc.

Por supuesto que aunque la teoría de la evolución socio-cultural no sea una simple transposición del pensamiento biológico a los hechos sociales, sí que está implicada fuertemente con la revolución darwiniana. De hecho, los anti-darwinistas pidieron una explicación que demostrase que el lenguaje, la ciencia, la religión, la moral y la ley habían surgido naturalmente como parte del desarrollo humano en la transición del salvajismo a la civilización, y aunque las explicaciones que dieron los evolucionistas no se correspondiesen exactamente con el darwinismo (no debemos olvidar que existen autores como J. J. Bachofen o H. S. Maine que no siguen los preceptos de Ch. Darwin), sí que tenían al menos el gran logro de alejarse de las teorías religiosas y centrarse en explicaciones naturalistas.

No debemos olvidar que la primera mitad del siglo XIX fue un período muy floreciente para los descubrimientos arqueológicos, que confirman los sucesivos estadios de la historia, lo que no sólo sirve de impulso a las teorías generales del evolucionismo, sino que también influye sin duda alguna sobre la creencia de los evolucionistas del período entre 1860 y 1890 acerca de que los primitivos contemporáneos podían dar información sobre la antigua condición de la humanidad.

Pasemos a ver a continuación las características generales presentes en el evolucionismo clásico. En primer lugar, el evolucionismo sostiene que los fenómenos socio-culturales están gobernados por leyes que la ciencia puede descubrir y que operan uniformemente en el pasado igual que en el presente.

Además, consideran que el presente deriva del pasado por procesos continuos sin cortes bruscos, en un crecimiento que va desde lo más simple hasta lo más complejo, negando cualquier cosmogonía de la degradación progresiva o brutal del hombre, afirmando con todo ello que las culturas “menos evolucionadas” representaban supervivencias de fases anteriores del desarrollo humano.

Su objeto de estudio era la totalidad de la cultura humana en el tiempo y en el espacio. Para ello, partían de lo que fue uno de sus postulados más fundamentales: la unidad de la especie humana. Efectivamente, creen en una naturaleza psíquica igual y común a todos los hombres y sostienen que el motor del desarrollo socio-cultural está en la interacción entre la naturaleza humana y las condiciones externas del medioambiente, de modo que los diferentes desarrollos se deben a diferentes medioambientes, lo que además implica que los diferentes resultados pueden medirse usando el control humano sobre la naturaleza como criterio principal. Sin embargo, también tienen en consideración que otros fenómenos socio-culturales tienden a desarrollarse en correlación con el progreso científico.

Sin duda, este rechazo más bien general de los determinismos raciales, junto con el tratamiento que recibe el determinismo geográfico, que a pesar de ser considerado de gran importancia no deja de ser utilizado con precaución, son dos muestras importantes de la madurez alcanzada por la antropología en esta segunda mitad del siglo XIX.

No obstante, todo esto les lleva a instituir una correlación entre el tipo físico y los logros culturales, haciendo hincapié en cierto modo en el concepto de raza e incorporando una jerarquía racial estática dentro de una secuencia evolutiva dinámica.

En sus intentos de reconstrucción del proceso evolutivo humano, pretenden llegar, yendo hacia atrás, a una etapa pre-cultural humana, nunca a un antecesor animal, pues separan al hombre del mundo animal, no lo unen a él como podría pensarse dada su insistencia en estudiar al hombre como parte del mundo natural y en establecer una clasificación en términos biológicos.

Además establecen un gran número de cuadros culturales en los que incluían a toda la humanidad, instituyendo un orden jerárquico para los diversos grupos humanos que se basaba en el momento de la evolución en que se encontrasen, lo que en cierto modo les lleva a sostener que existen grupos actuales con un nivel de desarrollo similar al de otros

más antiguos, y que por lo tanto, a falta de otro tipo de datos, se puede utilizar la comparación como método para conocer estos grupos más antiguos. Así pues, basándose en la creencia de que los diferentes sistemas socio-culturales presentes tenían semejanzas con las culturas desaparecidas, y bajo el supuesto de que las formas simples eran las más antiguas, instituyen el método comparativo socio-cultural.

Este método es similar a lo que se hacía en biología, aunque en 1860 el modelo, más que de Ch. Darwin, se tomaba de la paleontología de Ch. Lyell, si bien sus raíces se remontan a la ilustración escocesa del siglo XVIII.

Lamentablemente, el método comparativo aplicado a la antropología y las ciencias sociales muestra un problema que no existe en el método comparativo filológico o anatómico y es que, al ser usado a gran escala, no pudiendo estar seguro de las posibles relaciones entre términos, no existe un acuerdo acerca de lo que debía ser comparado y qué clase de inferencias se podían dibujar razonablemente a partir de las comparaciones, lo que en ciertas ocasiones ha conducido a extrapolaciones más que discutibles.

Para que el método funcione correctamente, se necesita llevar a cabo comparaciones sistemáticas de muchas culturas diferentes de un mismo tipo básico tecno-económico y tecno-ecológico para identificar qué elementos son resultado del contacto con sociedades más complejas o de circunstancias ambientales locales y cuáles están estadísticamente asociados al tipo básico. Lamentablemente a finales del siglo XIX muchos autores se basan en datos etnográficos inadecuados y otros tratan de superar las limitaciones del método comparativo acumulando una gran cantidad de ejemplos que en la mayoría de los casos se seleccionaban a partir de una base inadecuada.

Sin embargo, el gran espíritu crítico de estos antropólogos les lleva a proceder a todas las verificaciones indirectas de las que son capaces, estableciendo, por ejemplo, una posible confirmación mediante los *survivals* que aparecen en sociedades más avanzadas, pero en las que se mantienen características de estadios anteriores<sup>1</sup>.

Otra forma de verificación sería la utilizada por L. H. Morgan y E. B. Tylor, quienes evalúan la fiabilidad de los etnógrafos cuyos datos utilizan basándose en el criterio de la prueba de la recurrencia, según el cual si dos autores diferentes, que no se conocen, separados en tiempo y espacio, cuentan un hecho similar para dos grupos diferentes de poblaciones, este hecho debe de ser cierto.

---

<sup>1</sup> Podemos definir *survival* como un fenómeno cuyo origen se sitúa en un conjunto de condiciones causales de una época anterior, que se perpetúan en un período en el que ya han dejado de darse las condiciones originales.

E. B. Tylor además está considerado el fundador del método comparativo de base estadística, dado que calculó el porcentaje de las probabilidades de asociación entre la residencia post-matrimonial, la filiación, la tecno-nimia, y la covada, logrando así una mayor comprensión de la exogamia, la endogamia, el matrimonio de primos cruzados y las prohibiciones del incesto.

El método comparativo tiene otros peligros, pues como creía R. Lowie, se podía llegar a pasar por alto que los pueblos actuales primitivos habían estado evolucionando durante mucho tiempo, en un viaje que los lleva a alejarse del hipotético estado primordial. No obstante, los evolucionistas más importantes supieron cómo salvar estos escollos.

Otro problema, aparte de la aceptación de informes etnográficos poco fiables y de las comparaciones entre datos basándose en criterios poco acertados, es el del determinismo racial, que los lleva a adoptar una postura de arrogancia ante aquellos a los que consideran “primitivos”, y la falta de objetividad en el tratamiento de los datos. Los evolucionistas no fallaron por haber emitido juicios de valor, sino por haberlo hecho basándose en hechos y teorías falsos.

El evolucionismo asimismo rechaza la asunción bíblica y excluye la intervención divina. La sola idea de evolucionar desde el salvajismo hasta la civilización equivalía a estar en contra de las ideas de la Biblia y a sostener que Dios no era necesario como un agente histórico activo. La evolución debía ser regular, continua, gradual y esencialmente unidireccional, y se tendía a ver en términos de crecimiento acumulativo de la razón humana.

Hay dos mitos con respecto al evolucionismo clásico que debemos echar abajo. El primero es el del evolucionismo unilineal: la pretensión de que la versión evolucionista clásica negaba que las culturas específicas pudieran saltarse algunos escalones de una secuencia o evolucionar de un modo divergente carece de base. En realidad lo que sucede es simplemente que para los evolucionistas los rasgos más interesantes de la historia eran las semejanzas, no las diferencias, porque partían de la base de que la ciencia de la historia universal dependía de las semejanzas. De hecho, ni L. H. Morgan ni E. B. Tylor, dos de los autores más importantes, eran unilineales, y mucho menos H. Spencer, quien ni siquiera era lineal, sino que más bien consideraba la evolución como un proceso de ramificaciones sucesivas, donde la creciente complejidad iba de la mano de una heterogeneidad cada vez mayor.

Además de ser falso que fuesen evolucionistas unilineales, otra idea mal entendida era la de la oposición difusión-invencción independiente. Suele aceptarse que el evolucionismo se basaba en la idea de la invencción independiente, y de hecho tienden a

preferir esta opción, aunque el difusionismo se encuentre más cerca del modelo darwiniano, pero el establecimiento de esta dicotomía difusión-invencción independiente es falsa en dos sentidos: en primer lugar, no refleja adecuadamente la posición de los evolucionistas, quienes nunca defendieron como una cuestión de principio que las semejanzas fueran más frecuentemente un producto de la invención independiente que de la difusión; y en segundo lugar, esta división se apoya en la insostenible idea de que la invención independiente y la difusión son procesos fundamentalmente diferentes. L. H. Morgan por ejemplo incluyó a la difusión entre los mecanismos que hacían posible la uniformidad sustancial de la evolución socio-cultural, y E. B. Tylor no consideró nunca que la difusión le obligara a alterar su concepción de secuencias evolucionistas.

En lo que concierne a la invención independiente, ésta resulta de gran interés para los evolucionistas, pero no para demostrar la evolución paralela, sino para demostrar la unidad psíquica. Mientras la evolución paralela sostiene que las culturas evolucionan a partir de condiciones similares y llegan a condiciones nuevamente similares a través de etapas igualmente similares, la evolución convergente sostiene que las culturas evolucionan hacia estados similares a través de etapas disimilares, pero en contra de los boasianos, que apoyarán la evolución convergente por difusión<sup>2</sup>, los evolucionistas nunca llegaron a considerar que esta distinción fuese necesaria, ya que lo que les interesaba en realidad era la uniformidad resultante de procesos paralelos y convergentes, y la concatenación de causas “idénticas”.

En realidad los evolucionistas se limitaron a negar que la historia hubiera sido divergente en la mayoría de las ocasiones; sin embargo, presentar esto como equivalente a decir que la evolución ha consistido la mayoría de las veces en un desarrollo paralelo no deja de ser una treta absolutamente arbitraria.

En Gran Bretaña hay que destacar tres “generaciones” de evolucionistas socio-culturales: la de 1860, con E. B. Tylor o L. H. Morgan como principales estandartes; la de 1880, con Andrew Lang y Robertson Smith, y la de finales de esa década, con J. G. Frazer, que adopta un punto de vista tyloriano.

Sin embargo, en los últimos años del siglo XIX se descarta el principio director del evolucionismo, a pesar de que se conserve una parte de lo que se había hecho bajo su impulso.

---

<sup>2</sup> A este respecto, acabó estableciéndose el “criterio de complejidad”, que implica que cuanto más complejo es el conjunto de los rasgos, menos probable es que se haya desarrollado varias veces independientemente.

Al evolucionismo se le reprocha que la historia se simplifique, se lleven a cabo extrapolaciones sin pruebas y se nieguen hechos que no tienen cabida dentro de un esquema general de explicación. También se le echa en cara una cierta tendencia a atomizar la realidad y a tratar los hechos fuera de su contexto global. El método comparativo comienza a verse con reservas, acusado de fundamentarse sobre bases muy discutibles a la hora de hallar los llamados “eslabones ausentes” de la cadena evolutiva de una sociedad por medio del estudio de los elementos antiguos conservados por las sociedades occidentales, especialmente en el estudio de su folklore. De hecho, la obra de J. G. Frazer es sin duda una de las más vulnerables en este sentido, en parte, dado a que es en el estudio de los hechos religiosos donde existe mayor riesgo de considerar los datos separados de su contexto total y de realizar reconstrucciones intelectualistas.

### **1. La imagen del “salvaje” en los trabajos de los evolucionistas clásicos**

El evolucionismo no se caracteriza sin embargo solamente por una metodología a seguir, sino que sus autores también comparten un universo de ideas acerca de aquellos a los que no dudan en llamar “salvajes” y que influye, para bien o para mal, en todas sus obras. Por supuesto que sobre las opiniones que se crearon los antropólogos del siglo XIX acerca de las gentes que formaban parte de su objeto de estudio, influyen tanto el relativismo cultural como la dominación colonial, entre otras muchas cosas.

Igualmente, la sociedad victoriana en la que estaban sumergidos estos autores dejó ver su influjo, posiblemente inconsciente, pero no por ello menos presente en estos estudios. No debemos de olvidar que a pesar de que los antropólogos victorianos estuviesen de acuerdo en que es un hecho probado que los valores morales cambian de una sociedad a otra, sin embargo esto no quiere decir que no exista un estándar por el que evaluar dichos valores, y todos ellos creen que este estándar hay que leerlo en clave de progreso moral; por supuesto, para ellos, esta moral se guía por los valores victorianos.

Claro que hay autores que adoptan puntos de vista más relativistas que otros y admiten en consideración que las soluciones deben adaptarse siempre a los requerimientos sociales, con lo que podemos encontrarnos con soluciones que a nuestros ojos haya que calificarlas de repulsivas, pero que en el tiempo y lugar en los que aparecen, fuesen necesarias. Sin embargo, todos los autores sin excepción concuerdan en que a pesar de todo debemos reprobamos estas medidas que no se adaptan a las condiciones morales victorianas.



No obstante, también podemos ver que los problemas o desajustes que surgen en su propia sociedad con respecto a diversos aspectos sociales, morales, religiosos y demás, se reflejan en el nacimiento de sus hipótesis. Por ejemplo, a la hora de analizar diversos aspectos sobre las religiones, se ven influidos por la llamada “crisis de fe victoriana” que, como ya se ha visto, está causada entre otras cosas por la aparición de las doctrinas darwinistas. Esta crisis religiosa provoca un debilitamiento del sentimiento religioso y un crecimiento del escepticismo entre los victorianos, así como una oleada de intentos de reinterpretar el cristianismo de forma que la duda asalte más difícilmente. Además, la Iglesia inglesa se siente amenazada por el resurgir católico y por ataques inconformistas dentro de su posición. Este escepticismo, como se verá, deja su huella en las obras de E. B. Tylor o J. G. Frazer, entre otros.

Por lo que respecta al estudio de los sistemas familiares y matrimoniales, que fueron objeto de gran interés durante todo este período, se ve influenciado por las actitudes dominantes en cuestión de género y sexualidad a principios de la era victoriana, que tal como sabemos se caracterizan por ser patriarcales y represivas.

Así, en general, las diversas teorías concuerdan en ver el matrimonio como una forma de control de la sexualidad humana, dando por hecho una evolución desde un estado primitivo de promiscuidad, que sitúan en el extremo opuesto de la evolución a aquel en el que el matrimonio victoriano se halla.

Existen teorías muy influenciadas por los estudios de Th. Malthus, según los cuales en el caso de los salvajes, la racionalidad está sometida a merced del instinto sexual, y la tensión entre razón y biología se soluciona únicamente en caso de que se dé un sufrimiento continuo o un desastre recurrente que pueda prevenirse por medio de restricciones morales. Esto implica que el progreso consiste en el aumento de la razón, pero también en la represión del instinto sexual, y que progreso moral y progreso espiritual son dos caras de la misma moneda, pues el control de la naturaleza exterior depende del control de la propia naturaleza interna.

H. Spencer por ejemplo construye su hipótesis acerca del motor de la evolución sobre el esquema malthusiano. En su caso, afirma que la presión de la población es el factor que en principio estimularía la evolución, pero sin embargo llegaría un momento en el que el desarrollo del sistema nervioso haría esta presión innecesaria, por lo que las parejas, desde ese momento, se limitarían a tener dos hijos, lo que conduciría a la ideología victoriana de la economía sexual.

H. Spencer muestra con estas hipótesis una visión lamarckiana de la evolución mental, manteniendo que el salvaje, en un principio, no es racional, pero va poco a poco

aumentando su poder de razonamiento gracias a una transición gradual desde las acciones instintivas hasta las racionales. De todos modos, este punto de vista no es el único, pues como se tratará más adelante, E. B. Tylor se opone a esa hipótesis según la cual el primitivo no es racional.

Tampoco parece que sea una mera coincidencia que sea en esta época, en la que se iniciaron los movimientos de vindicación de los derechos de las mujeres cuando el debate antropológico comienza a girar alrededor de la cuestión acerca de la prioridad evolutiva de la forma de matrimonio “matriarcal”. Posiblemente estos movimientos feministas tuvieron su papel a la hora de que los antropólogos sintiesen cierta preferencia por teorías en las que se establece una prioridad de las formas matrilineales, junto con la culminación del proceso en el establecimiento de la familia monógama, similar al ideal de familia victoriana de clase media.

No obstante, en la década de 1920 la prioridad de los sistemas matrilineales desaparece, deja de ser algo que simplemente se da por hecho y con esto, el problema de la promiscuidad primitiva se reemplaza por el tema de estudio de la universalidad del tabú del incesto.

Finalmente, hay que destacar que no sólo la dominación colonial influye sobre las teorías de los evolucionistas culturales, sino que además la relación también funciona en sentido inverso, y la evolución socio-cultural funciona como soporte ideológico para el colonialismo.

Es frecuente que se compare a las clases bajas de la sociedad con los salvajes, como sabemos, pero además se llega a identificar a estos últimos con simios, y también se hacen gradaciones raciales según el color de la piel. Un ejemplo sería la que estableció E. B. Tylor, que transcurre en modo ascendente desde los australianos hasta la raza blanca del norte de Europa, pasando por tahitianos, aztecas, chinos e italianos; aunque en el caso de los italianos se produce una confusión entre raza y cultura, por la que la herencia cultural se convierte en parte de la herencia biológica, y la herencia biológica resulta de procesos culturales, y en este caso, igual que H. Spencer, E. B. Tylor sigue parámetros lamarckianos.

Los darwinistas sociales, como puede ser J. Dalton, rechazan a J. B. Lamarck, estableciendo una relación raza-cultura mucho menos interactiva. Sin embargo, el evolucionismo lamarckiano resulta una vía más filantrópica para el colonialismo, pues no justifica las atrocidades del mismo, sino que lo apoya en tanto que misión civilizadora, sin tratar de destruir las poblaciones salvajes, sino tan sólo para modificar su incapacidad hereditaria.

## 2. La primera generación de evolucionistas socioculturales

Al igual que en los apartados anteriores, esta sección no será más que una presentación general de los hechos en relación con el tema del estudio, necesario para una mejor comprensión del mismo, y no una historia detallada de la antropología británica del siglo XIX.

La primera generación de evolucionistas culturales se caracteriza por responder a las cuestiones de la antropogénesis que surgen con el avance de la revolución darwiniana. Entre las figuras más importantes, están J. Lubbock o J. F. McLennan -un abogado que se caracteriza por haber estudiado la prohibición de la endogamia, llegando a la conclusión de que la base de la prohibición está en el sistema totémico, y por su interés en los *survivals*, que lo llevan a considerar que la práctica era lo esencial, mientras que las interpretaciones que se dan en las distintas épocas y sociedades acerca de las prácticas son meros mitos temporales explicativos-, así como los más importantes para nuestra investigación J. J. Bachofen, L. H. Morgan y, por supuesto, E. B. Tylor.

Podemos considerar a Edward Burnett Tylor como el etnólogo victoriano por excelencia. Él es sin duda el paradigma y el autor más importante de esta primera generación de evolucionistas.

E. B. Tylor responde al tipo de antropólogos de sillón que se acercan de forma crítica a sus fuentes, derivando leyes generales de desarrollo cultural, por medio de la comparación de costumbres y creencias de pueblos, razas, regiones y estadios de cultura de todo el orbe en todas las épocas.

E. B. Tylor construye su trabajo sobre las teorías de M. Müller<sup>3</sup>, a pesar de sus posteriores diferencias, ya que termina virando desde el pensamiento alemán al positivismo inglés y francés, según el cual pensamientos, deseos y acciones humanas están sujetos a leyes, igual que el mundo natural. Los temas de los que se ocupa incluyen el origen y evolución del lenguaje y la escritura, los nombres, el matrimonio, el fuego y los mitos, la tecnología y los instrumentos materiales. Debemos destacar sobre todo cinco aspectos de su trabajo.

---

<sup>3</sup> Efectivamente, sigue las líneas de M. Müller en lo referente a su teoría solar, aunque E. B. Tylor rechaza los excesos de esta teoría y sólo considere los mitos meteorológicos cuando puedan mostrarse todavía vivos entre ejemplos de pueblos primitivos. Especialmente, toma dos principios de esta mitología solar: en primer lugar, mantiene que el primitivo crea los mitos de la naturaleza mediante la personificación de la misma y, en segundo lugar, sostiene que el primitivo crea fantasías míticas por medio de epítetos y metáforas, que se corresponden con lo que M. Müller llamó “enfermedad del lenguaje”. Además, también mantiene que la recuperación de los secretos del mito se logra investigando el lenguaje antiguo, la poesía y el folklore de nuestra raza, desde los cuentos recogidos por los hermanos Grimm al Rig-Veda, editado por cierto por Max Müller.

En primer lugar, E. B. Tylor mantiene la teoría de la unidad psíquica de la humanidad. A este respecto, R. R. Marett dice de él que era un autor interesado en la unidad, pero que subrayaba todas las diferencias, lo que se debía a la necesidad de su época, que exigía mostrar que la humanidad era muchas en una, pero haciendo énfasis en la unidad.

Es por todo ello que E. B. Tylor estudia la unidad humana con una base biológica, pero atendiendo a las diversidades sociales, lo que le lleva a especificar que si los salvajes viven en un estado alejado de la civilización no es por deficiencias físicas o mentales, sino porque los espacios culturales en los que viven no les permiten el desarrollo total de las capacidades humanas, y que por ello es que existen diversos grados de civilización.

E. B. Tylor es además un antropólogo de orígenes, que pretende alcanzar el conocimiento de la Prehistoria de la humanidad. Para ello, comienza a partir de la idea de la unidad fundamental de la naturaleza humana, así como que existe un proceso de evolución igual para la cultura de la humanidad como para la vida animal en general, y que el cambio es continuo y lento, a través de estadios estandarizados.

Esto nos lleva a otra de sus características: la afirmación del carácter progresivo, más que degenerativo, de la historia humana. De nuevo, vemos la influencia de la sociedad victoriana, con su fe ciega en la idea de progreso. E. B. Tylor asegura que existe una ley orgánica de desarrollo y progreso operando en el crecimiento de las instituciones humanas, que las lleva a cambiar ganando en complejidad de forma gradual y ordenada, de modo similar en todo el mundo, pasando a través de los mismos estadios de civilización. A pesar de esto, acepta eventuales regresiones, así como la posibilidad de que en una misma sociedad los diferentes sectores culturales pueden desarrollarse a diferentes ritmos.

Es de especial trascendencia que afirme que esta ley general del progreso se mantiene incluso para las invenciones más espirituales del hombre, pues E. B. Tylor se adelanta a su tiempo con su teoría del progreso ético, dado que en Gran Bretaña todavía no se apoyaba la visión de que la religión, la moral y la ética se desarrollasen y evolucionasen, como sí se mantenía esto mismo para los aspectos materiales de la cultura. En Alemania, por otro lado, se apoyaba el progreso de la religión, la ley, el mito y la filosofía, pero no de la ética<sup>4</sup>.

Por otra parte, la evolución de las relaciones sociales no se toma demasiado en consideración en su gran obra *Primitive Culture* (en adelante PC), lo que tal vez demuestre

---

<sup>4</sup> De hecho, tan poco común es esto en la época de E. B. Tylor, que religión y moral son el último gran grupo de datos en ser tratados de modo histórico y evolutivo incluso por el mismo autor, que emprende la tarea desde 1886.

que las raíces del pensamiento evolutivo de E. B. Tylor no siguen las líneas marcadas por la sociología evolutiva de la ilustración escocesa y francesa y su continuación modificada en los escritos sobre la sociedad de J. F. McLennan, H. S. Maine, J. Lubbock, H. Spencer y otros a mediados del siglo XIX.

A pesar de que pueda ser considerado en algunos aspectos uno de los padres del difusionismo, ya que rechaza el paralelismo como única forma de explicación en la evolución, sin embargo duda de la posibilidad de que el difusionismo sea capaz de explicar cómo puede la civilización de todo el mundo tener su origen en una sola estirpe madre.

Por otro lado, dispone una línea evolutiva en la que sitúa en un extremo a las naciones europeas y en el otro a las tribus salvajes, en su intento de llevar hacia atrás la historia de la civilización. Su método asume la naturaleza igual y el desarrollo homogéneo de la humanidad, si bien se dé a diversos ritmos. Es por ello que se permite encontrar entre los pueblos primitivos eslabones vivos dentro de la cadena evolutiva, que muestran cómo sería la humanidad en el pasado. Una vez encontrados estos eslabones, junta diversas muestras culturales tomadas de las sociedades “primitivas” más diversas que vistas en conjunto muestran el movimiento ascendente del desarrollo humano, asegurándose ejemplos de todos los estadios de desarrollo social de la humanidad<sup>5</sup>.

Finalmente, traza la evolución mental de la humanidad desde una época mitopéica, trabajando sobre la base de una epistemología empirista según la cual los hechos en la historia de las costumbres y supersticiones tienen una raíz común en una condición mental que subraya todo lo conocido, en la que la objetividad y subjetividad se confunden.

Por supuesto, como buen evolucionista, E. B. Tylor también emplea la doctrina de los *survivals*, lo que no deja de implicar un principio de conservadurismo intelectual, en el sentido de que en lugar de llevar el razonamiento en una línea ascendente en el tiempo, lo lleva hacia atrás en una línea descendente.

E. B. Tylor utiliza los *survivals* como una técnica de reconstrucción del pasado, estableciendo mediante ejemplos una continuidad desde el salvaje hasta el campesino contemporáneo, basándose en que el folklore preservado por el pueblo es un remanente de los mitos y las creencias salvajes.

---

<sup>5</sup> El método comparativo usado por la mayoría de los antropólogos evolutivos de mediados del XIX consiste en derivar información sobre los estadios de desarrollo de sociedades antiguas supuestamente menos conocidas, a partir de sociedades existentes capaces de ser observadas más fácilmente, y que se asume que están en un estadio más temprano o primitivo de desarrollo comparable al de la sociedad antigua. Este método también será utilizado por algunos estudiosos de la religión griega antigua que se alejan del estudio textual clásico y simpatizan con nuevas disciplinas como la arqueología y la antropología, tal y como sucede en el caso de los miembros del grupo de los Ritualistas de Cambridge.

Aunque se dejó llevar por el determinismo racial, las diferencias de raza eran secundarias en su trabajo y no llegó a interpretar el progreso humano primariamente en términos de conflictos raciales.

Además E. B. Tylor destaca por utilizar métodos de interpretación propiamente científicos, por los que sugiere un estudio de las correlaciones entre las costumbres y su frecuencia para así poder distinguir las que están unidas orgánicamente y aquellas cuya coincidencia no aparece con más frecuencia de lo que permite suponer la ley de las probabilidades. Otra de sus características más notables es que sustituye el concepto de causa por el de función, manteniendo además que una misma institución, según la sociedad, puede cumplir diferentes funciones.

Además, E. B. Tylor cree que hay que estudiar el comportamiento de masas, pero también el individual, pues la acción social es el resultado de muchas acciones individuales. Muestra de este modo un punto de vista mecanicista, incluso diríamos matemático, al considerar que la sociedad es la suma de sus partes, una idea familiar a la ilustración y el utilitarismo, pero un anatema para los organicistas románticos y los sociólogos positivistas.

Por otra parte, es muy interesante la contribución que este autor hizo a uno de los temas más cuestionados entre los evolucionistas socioculturales: el de la religión, su origen y su esencia. Este tema ha de ser revisado con especial atención, dado que será el que más influya, de toda su obra, sobre los principales autores incluidos en este estudio.

La obra de E. B. Tylor que más se ocupa de este asunto es *Primitive Culture*. En este caso, la religión aparece considerada como antitética a la “filosofía materialista”, pues su esencia se definiría como la “creencia en seres espirituales”<sup>6</sup>. Desde el punto de vista de E. B. Tylor, la religión estaría construida sobre principios esencialmente racionales<sup>7</sup>, aunque la condición mental de intensa e inveterada ignorancia de los primitivos<sup>8</sup> los conduzca a crear religión cuando quieren crear ciencia. Así, la creencia religiosa era la ciencia teórica del primitivo y los rituales, su aplicación práctica (de dichos rituales sobresale el del sacrificio, que es interpretado por E. B. Tylor como el logro de un ser débil de propiciar a otro más poderoso, para lograr algo a cambio).

E. B. Tylor mantiene pues el prejuicio intelectual del XVIII: nos dice que los mitos deben ser estudiados en el contexto de la “filosofía primitiva” y que el hombre desea saber

---

<sup>6</sup> Si bien E. B. Tylor establece un movimiento gradual hacia el monoteísmo.

<sup>7</sup> E. B. Tylor considera, en términos generales, que la voluntad humana siempre actúa “conforme a la razón”, algo que supone una vía de escape ante la filosofía trascendente y la teología.

<sup>8</sup> E. B. Tylor hace alusión a la psicología de los niños y el uso de extáticos influenciando la mente de los primitivos, a pesar de ser un racionalista.

las causas que funcionan en cada evento que presencia, no sólo en las civilizaciones superiores, sino también entre los más primitivos. Pero al contrario que los antiguos filósofos, E. B. Tylor estudia los mitos con gran seriedad y los considera sólidamente basados en la experiencia de la naturaleza y la vida. Distingue dos clases de mito: los de la naturaleza, y los filosóficos, aunque no siempre mantiene la diferencia clara.

Los mitos de la naturaleza y la admiración respetuosa ante los poderes que la animan serían las formas primarias de mitología y religión respectivamente y habrían surgido cuando el hombre primitivo contempla la naturaleza y explica sus operaciones en términos de relaciones humanas. Más adelante, surgirían lo que E. B. Tylor llama mitos filosóficos, a los que ve simplemente como el intento de conocer las causas de otros hechos, de proveer de forma filosófica o histórica respuestas a los misterios del universo. Por ejemplo, así se crearían los mitos sobre gigantes, que explicarían los restos fósiles encontrados por los hombres del pasado, los mitos que explican etimologías, o los epónimos<sup>9</sup>.

No debemos dejar pasar por alto que para él, religión y mito surgen de un, mismo “error”, inherente al funcionamiento de la mente salvaje, que es radicalmente subjetiva y que se caracteriza por el hábito de animar la naturaleza, que lleva al salvaje a transfigurar en mitos simples hechos de la experiencia diaria. De este modo, el salvaje llega a crear toda una teoría religiosa alrededor de la noción de alma como algo que sobrevive a la muerte física del cuerpo<sup>10</sup>, lo que nos lleva a la teoría de E. B. Tylor del animismo, según la cual el origen de la creencia religiosa está en la visión de los cuerpos sin vida a lo que se une la visión de “fantasmas” en los sueños, lo que conduce a la idea del alma. Las ideas religiosas se desarrollarían pues, como decimos, a partir de la noción inicial de un espíritu o alma hasta llegar a la creencia en seres espirituales elevados:

El animismo es pues la creencia en seres espirituales<sup>11</sup>, la doctrina de las almas y de otros espíritus. La idea de alma derivaría de imágenes vistas en sueños, trances, alucinaciones, o reflejos en el agua. Además, la filosofía primitiva atribuye espíritus

---

<sup>9</sup> En *Researches into the Early History of Mankind* (1865) también sostiene que algunos mitos serán pura inventiva, otros tendrán origen en una historia real, otros se encontrarán en un punto intermedio.

<sup>10</sup> El hecho de haber sido criado en un ambiente cuáquero es posiblemente lo que le hace afirmar la predominancia de la creencia entre los primitivos de la continuidad de la existencia del alma tras la muerte como una idea instintiva y universal, algo que no habría afirmado de aplicar a tal asunción el examen crítico al que sometió su evidencia de la difusión, pues la creencia en la continuidad de la existencia del alma tras la muerte no es algo tan extendido como para justificar la conclusión de que es universal.

<sup>11</sup> Sin embargo, no debemos pasar por alto que, en *Primitive Culture*, E. B. Tylor ofrece dos definiciones de animismo: una introduce los capítulos de mitología y la otra preface el tema de la religión. La primera de las definiciones considera al animismo como “la creencia en la animación de toda la naturaleza, elevándose en su posición más elevada hasta la personificación” (Tylor, 1994, PC, I, p. 285 y en la segunda, animismo sería “la creencia en Seres Espirituales” (Tylor, 1994, PC I, p. 424)). El propio E. B. Tylor es consciente de que estas dos definiciones no son idénticas.

personales análogos a las almas (en varios estadios de personificación) a objetos inanimados de la naturaleza, como el sol, los ríos y árboles o las nubes, e inteligencia a animales, pájaros y peces<sup>12</sup>. Éste es un fenómeno psicológico basado en el mecanismo de la analogía, según el cual el primitivo cree que los objetos sienten y actúan por analogía con los sentimientos y las acciones humanas.

E. B. Tylor y los autores que apoyan esta idea forman lo que se dio en llamar la Escuela “inglesa” o “intelectualista”, que se acerca a la religión en términos de psicología racionalista individual, negando sus bases emocionales, sus aspectos simbólicos y rituales, y sus funciones sociales<sup>13</sup>. No olvidemos que están influenciados por la ideología de la religión protestante, y los protestantes dan más importancia a la creencia que al ritual. En el caso de E. B. Tylor, además, vemos que nació en el seno de una familia rica cuáquera de Londres, razón por la cual no tiene permitido el acceso a las principales universidades, lo que resulta importante para entender la independencia de E. B. Tylor respecto a la mayoría de las formas de ortodoxia y su fe en el progreso, y que problemas de salud en su juventud lo llevaron a embarcarse en un viaje a México, que despierta en él un gran sentimiento anti-católico, con una tremenda antipatía hacia lo que considera una forma vacía de observancia religiosa, que lo lleva a valorar el componente cognitivo de la religión a expensas de lo actuado.

Al estar más interesado en la teoría que en la práctica de la religión, los ritos sólo están considerados en tanto en cuanto que sirven para ilustrar los pensamientos y razonamientos que se suponen los han formado; así, son los orígenes ideológicos, no sociológicos, los que están en cuestión. Incluso en el capítulo de *Primitive Culture* dedicado a los ritos, habla de cinco prácticas: oración, sacrificio<sup>14</sup>, ayuno, orientación y lustración, sobre la base de que aunque tienen un significado rudimentario para los salvajes, al mismo tiempo tienen su representación dentro de los límites de la cristiandad.

A esto hay que sumarle que la obra de E. B. Tylor está claramente orientada a reducir al cristianismo a la misma categoría que una “mitología”<sup>15</sup>. Como vemos, su

---

<sup>12</sup> Incluso explica el totemismo basándose en la teoría de la transmigración de las almas.

<sup>13</sup> De hecho, la relación existente entre la religión primitiva y la moralidad, desde el punto de vista de E. B. Tylor, es muy pequeña.

<sup>14</sup> Se olvida de su animismo y afirma que la oración es una petición hecha a la deidad como si fuese un hombre y el sacrificio, un regalo hecho a la deidad también como si fuese un hombre.

<sup>15</sup> No hay que olvidar que la Europa victoriana tardía se estaba enfrentando a una crisis espiritual, por lo que cualquier cosa que ayudase a minar la religión recibiría una audiencia muy interesada. Así, E. B. Tylor tiene importantes capítulos en *Primitive Culture* y posteriormente en *Anthropology* (1881), sobre los orígenes y desarrollo de estas instituciones “espirituales” y sociales sensitivas, el arte, el lenguaje, la religión, y la mitología.



pérdida de fe sólo podía ser vindicada con el avance de la razón, que logra reemplazarla por otro producto mejor de la mente humana: el conocimiento científico.

Este libro se resiente de la ausencia de la economía y de la organización social. Se centra en los componentes cognitivos de la religión y casi ni menciona a los institucionales, por lo que se muestra incapaz de establecer una coordinación mutua entre la secuencia de la religión y el análisis de la organización social, limitándose a explicar la evolución de las ideas mediante la capacidad de auto-perfeccionamiento de la mente humana.

Otros evolucionistas importantes del período fueron L. H. Morgan y J. J. Bachofen, dos autores que se influyeron mutuamente.

L. H. Morgan no es un autor que haya dejado trazas obvias en ninguno de los autores en los que se centra este estudio; sin embargo, la importancia de su obra fue de tal magnitud, que su división de la historia de la humanidad en tres estadios (salvajismo, barbarie y civilización) fue asumida de manera mecánica por todos ellos. Esta división en tres estadios se encuentra en su obra *Ancient Society* (1877), donde habla del progreso natural para toda la familia humana y que fue especialmente una rica contribución al estudio de los sistemas de parentesco. En ella, L. H. Morgan sostiene que cada una de sus tres fases se divide en tres períodos: antiguo, medio y tardío, y cada período está integrado por formas sucesivas de familia, innovaciones culturales, secuencias de parentesco y socio-políticas, que L. H. Morgan se esfuerza en coordinar dentro un sistema diacrónico y sincrónico, aunque la interconexión de las secuencias diste mucho de ser perfecta, pues si bien trata de establecer en cada período las correlaciones entre sus características técnicas, económicas, sociales, religiosas y políticas, sin embargo es incapaz de descubrir una relación sistemática entre los parámetros tecno-económicos y la estructura social. Además, la mayoría de sus secuencias resultan falsas o inadecuadas. Por ejemplo, constituye unas secuencias lógicas en el desarrollo del parentesco y del matrimonio que sin embargo le conducen a graves distorsiones, pero por otra parte evita las secuencias conexas con la evolución de la religión, porque para él la religión es demasiado irracional para que pueda entenderse por medios científicos.

L. H. Morgan aboga por la unidad psíquica de la humanidad, pero por contradictorio que pudiese parecer, también es un determinista racial. Esto lo explica su hipótesis de que en un principio, todos los seres humanos eran similares, pero con un distinto ritmo de evolución, aparecieron razas superiores y otras inferiores.

Por lo que respecta a J. J. Bachofen, cuya influencia se deja notar especialmente en la obra de Jane Ellen Harrison a causa de la importancia que ambos conceden al

matriarcado, su obra principal se tituló *Das Mutterrecht* (1861) y en ella realiza una verdadera exaltación del amor materno, pues para este autor, el lazo madre-hijo es casi de una naturaleza mística<sup>16</sup> y la maternidad es para él la fuente de la sociedad humana, la religión, la moralidad, y el “decoro”, aunque no deja de asociar a las mujeres con la naturaleza, como símbolo de su inferioridad, atribuyendo, en consecuencia, el desarrollo de la civilización al patriarcado.

En *Das Mutterrecht*, J. J. Bachofen establece una evolución a través de una serie de períodos consecutivos que se suceden en función de motivos religiosos, y que llamó hetairismo, matriarcado o ginococracia y, finalmente, época del espíritu.

El hetairismo sería una fase que califica de “telúrica”, nómada y salvaje, y que se caracteriza por el comunismo incluso en materia sexual; por ello, la deidad principal habría sido una especie de Afrodita arcaica terrena.

El matriarcado o ginococracia es para J. J. Bachofen una fase “lunar”, matriarcal y basada en la agricultura, que se caracterizaría por la aparición de los cultos místicos ctónicos y de la ley; y la deidad predominante habría sido una Demeter temprana. A esta fase parece que habría seguido un período de transición en el que las tradiciones se habrían masculinizado, en tanto en cuanto que el patriarcado comenzaba a emerger. En este momento, parece que la divinidad más importante sería la forma original de Dioniso.

Finalmente, aparecería la época del espíritu, una fase apolínea, “solar” y patriarcal, en la cual se suprimen todos los rastros de matriarcado y de pasado dionisiaco, dando lugar a la civilización moderna.

Al mismo tiempo, procede a interpretar textos de la Antigüedad para demostrar que la sustitución de la relación madre-hijo por la de padre-hijo, como relación social fundamental, está explicada en el lenguaje del mito por la literatura griega consagrada a los Átridas, y el paso anterior, de la promiscuidad al derecho materno, se expresa en los relatos míticos de las amazonas.

Pero en su obra existen muchas confusiones, por ejemplo, entre filiación materna y matriarcado. De hecho, muchos autores aceptan la filiación matrilineal, pero rechazan la ginococracia político-militar, en contra de J. J. Bachofen. Otros insisten en que el dominio de la familia por los varones, así como el de la vida política, era compatible con la filiación matrilineal.

---

<sup>16</sup> Hasta el punto de que su trabajo concluye conectando el derecho arcaico de la madre con la veneración cristiana a la Virgen María.

### 3. La segunda generación de evolucionistas socioculturales

En las décadas de 1880 y 1890 encontramos a la segunda generación de evolucionistas socio-culturales, cuyas más importantes figuras fueron los escoceses A. Lang y W. Robertson-Smith; el primero de ellos seguidor de E. B. Tylor, el segundo, de J. F. McLennan. Además, ambos se preocupan por la religión, si bien A. Lang se centra más en la creencia y W. R. Smith en el rito.

Ambos ejercieron una gran influencia sobre el grupo de los Ritualistas de Cambridge, aunque los podemos situar en posiciones enfrentadas a la hora de analizar su relación con J. G. Frazer, pues mientras A. Lang fue un crítico acérrimo de este autor, W. R. Smith ejerció una enorme influencia sobre él.

Andrew Lang fue poeta, historiador y biógrafo además de uno de los antropólogos más importantes de su tiempo. Sus estudios antropológicos están imbricados en la tradición tyloriana<sup>17</sup>, siguiendo su doctrina del desarrollo mental uniforme<sup>18</sup>, aunque se muestre crítico con el animismo de E. B. Tylor, que A. Lang considera un *survival*<sup>19</sup>, o difieran igualmente en el espiritualismo de A. Lang, al que E. B. Tylor claramente se opone, además de tener puntos de vista diferentes acerca del tema de la difusión, más apoyado por Tylor, y la invención múltiple, opción favorecida por A. Lang.

Igualmente, y a pesar de considerar a E. B. Tylor como su maestro, A. Lang asume ciertos puntos de vista adoptados anteriormente por Max Müller, como su interés por los elementos brutales e irracionales del mito griego, si bien la explicación filológica y solarista de Max Müller no llega a satisfacerle, al darse cuenta de que existen mitos en todas las culturas que se parecen mucho a los mitos griegos que M. Müller explicaba como productos de una enfermedad del lenguaje en base a su trabajo que sigue las leyes de la filología específicamente indoeuropea, lo que lleva a A. Lang a preguntarse si existe algún tipo de problema lingüístico que afecte a todas las lenguas por igual y que produzca las mismas características en los mitos.

Su primer ensayo sobre el tema es *Mythology and Fairy Tales*, publicado en la *Forthnightly Review* en 1872, y que supone el inicio de un combate abierto contra Max Müller que durará hasta la muerte de éste último, rechazando la aproximación filológica al

---

<sup>17</sup> De hecho, dedica su obra *Custom and Myth* al mismo E. B. Tylor.

<sup>18</sup> Que dice que la humanidad pasa necesariamente por ciertos estadios predeterminados en su evolución y la mente hacedora de mitos es uno de estos estadios.

<sup>19</sup> A. Lang se interesa en primer lugar en los mitos que explican los fenómenos naturales o el origen de las cosas, igual que E. B. Tylor, y de hecho se basa en la teoría del animismo de E. B. Tylor, pero la psicología primitiva de A. Lang es más mística que la de E. B. Tylor, pues según su teoría, el hombre ciertamente ha intentado siempre conocer las causas de las cosas, lo que le lleva a crear mitología, que es una especie de filosofía primitiva de la naturaleza basada en el animismo, pero en su representación, la naturaleza no tiene leyes y la imaginación no tiene límites.

folklore a favor de la etnológica. Desde entonces, A. Lang intentará establecer una teoría antropológica del folklore alternativa a la mitología solar<sup>20</sup>, tomando sus premisas directamente de Tylor, y será tan tremendamente prolífico en sus publicaciones que su trabajo implicó en buena medida el final de la teoría del solarismo tras la muerte de Max Müller, en 1900.

Por supuesto que las críticas que A. Lang planteó acerca de M. Müller no quedaron sin respuesta, y M. Müller contraatacó adelantando las críticas generales que tras la Primera Guerra Mundial se plantearon en contra de la antropología evolucionista. M. Müller por ejemplo critica el hecho de que los salvajes contemporáneos no eran lo mismo que los pueblos primitivos, así como el uso indiscriminado de datos tomados de un montón de exploradores, misioneros o comerciantes, muchos de los cuales ni siquiera hablaban la lengua de los nativos<sup>21</sup>. Además, M. Müller también se mostraba en contra de la forma en que A. Lang mezclaba diversas áreas lingüísticas con impunidad en sus estudios.

De todos modos, y a pesar de su frontal enfrentamiento con M. Müller, no debemos olvidar que A. Lang protagoniza un giro en sus puntos de vista, migrando desde un evolucionismo total hasta un degeneracionismo cristiano, algo que en principio fue un cambio gradual y más tarde, radical, y que se debe en parte a la evolución que los intelectuales victorianos de fines del XIX sufrieron, que les llevó desde una exposición de la religión convencional que tuvo lugar en una infancia pre-darwiniana, a través de un período de duda racionalista situado al principio del naturalismo evolutivo, hasta un movimiento hacia el súper-naturalismo, en el que se incluye una reacción contra el “positivismo” y el “materialismo” y un interés en los fenómenos irracionales psicológicos.

Igualmente, el cambio de A. Lang de una postura darwinista y más o menos tyloriana a un acercamiento a M. Müller puede verse en parte como resultado ante el criticismo del autor germano, pero principalmente pudo deberse a una crisis tras la muerte de varios amigos y a haber sufrido varias experiencias paranormales<sup>22</sup>, lo que le conduce, al final de su vida, de vuelta al cristianismo que había abandonado de joven y a renunciar completamente a la evolución en todos sus caminos.

---

<sup>20</sup> El acercamiento de A. Lang a la disciplina antropológica fue de gran influencia para G. Murray así como para L. R. Farnell, quien, una vez entra en contacto con esta teoría antropológica, se aparta definitivamente de las premisas de la Escuela alemana, como se verá en el apartado dedicado a este autor.

<sup>21</sup> Ya que A. Lang no presta tanta atención a lo que los misioneros y exploradores dicen de las creencias, como a lo que describen acerca de los ritos llevados a cabo, pues cree que el ritual es la mejor base para llegar a la creencia que puede haberse perdido, pero de la que surge el ritual y que puede deducirse del análisis del ritual.

<sup>22</sup> A pesar de no haber estado nunca seguro de haber visto un fantasma, sí que tuvo un par de experiencias paranormales, la primera en 1894 y la segunda en 1901, sin contar con que unos meses antes de su muerte, en 1912, vio el presagio de muerte de su familia, un gato espectral.

A. Lang creía firmemente que hay facultades humanas no explicadas y no consistentes con el materialismo científico popular, y su interés cubría desde los médiums hasta las historias de fantasmas de Apuleyo y Plinio el Joven, así como las supersticiones de salvajes o los filósofos alquimistas, llamando su atención la uniformidad, amplia difusión y antigua circulación de todas estas historias y creencias<sup>23</sup>, pues Andrew Lang estaba convencido de que las razas más diversas de todos los tiempos y lugares, desde los más primitivos a las civilizaciones más elevadas, desde los pueblos más remotos en el tiempo hasta los más recientes, suelen tener los mismos cuentos con los mismos incidentes, cambiando solamente los nombres de los personajes.

Sea como fuere, A. Lang decide centrarse en el estudio de los aspectos supra-normales de los orígenes de la religión<sup>24</sup>, al tiempo que sostiene que estos fenómenos psíquicos son el origen de prácticas salvajes como el fetichismo o los poderes de los brujos y curanderos, además, según este autor, los dioses no derivan de la creencia en fantasmas, en principio considerados una idea más primitiva. Al contrario, A. Lang coquetea con el credo de que el monoteísmo fue un don que Dios hizo al hombre, que por ello, la creencia en un Dios único, el Creador, el Hacedor y Juez de los hombres, sería la creencia primera y más natural en los hombres, y retorna a la idea de la degradación, más que la de la evolución, que habría seguido a ese inicial monoteísmo en los primeros estadios de la civilización. La debilidad de esta tesis es la falta de evidencia en la que se pueda confiar.

Siguiendo con la doctrina de la degeneración, que A. Lang comenzó a tener en cuenta tras conocer la existencia de un monoteísmo primitivo australiano<sup>25</sup>, se pregunta, tal como hemos dicho, si los mitos griegos eran, como decía M. Müller, productos degenerativos de una enfermedad del lenguaje, o si aquellos elementos considerados a nuestros ojos como crueles, pueriles y obscenos eran signos de un antiguo estado salvaje, idea que se enraizaría en el totemismo de McLennan y en las teorías de Tylor.

A. Lang por supuesto, demuele la hipótesis de la enfermedad del lenguaje y considera los elementos irracionales en los mitos clásicos como causa de barbarismos, erigiendo con ello la nueva estructura de la ciencia del folklore basada en la antropología, desterrando la interpretación filológica de M. Müller.

---

<sup>23</sup> Efectivamente, A. Lang se sentía fascinado por la similitud entre la leyenda primitiva y el mito clásico, y enseña a su época que el folklore no era un residuo de la mitología más elevada, sino que la mitología literaria descansa en la fundación del folklore.

<sup>24</sup> Hasta tal punto le interesan estos asuntos, que además de haber sido uno de los fundadores y temprano presidente de la Folk-lore Society, contribuyó con sus servicios en la Society for Psychical Research, sociedad que llegó a estar presidida por G. Murray.

<sup>25</sup> Lo que le lleva a aceptar la concepción de “dioses supremos” e ideas puras espirituales entre pueblos primitivos sobre la base de la evidencia antropológica.

En resumen, para este autor la religión consta de dos elementos principales: la creencia en un Padre omnisciente, eterno y Juez de los hombres, y la creencia en algo del hombre que le sobrevive; y no se habría desarrollado a partir de la idea de Infinito ni de la “emoción de admiración respetuosa”, como en E. B. Tylor, sino a partir de una idea inicial de “Fuerza” (comprendida como algo similar al *mana*), siendo inicialmente una explicación de lo que hay tras el horizonte de la experiencia. Además, A. Lang habla de la religión concebida en términos individuales y con una función ética y social que cumplir, en el sentido de hacer que los hombres se comporten de forma moral<sup>26</sup>.

Sin embargo, A. Lang se da cuenta de que muchos mitos no son morales, lo que lo lleva a explicar que hay un conflicto esencial entre religión y mito. Por ello, en contra de los evolucionistas que dicen que en los primeros tiempos la religión y la mitología eran esencialmente lo mismo, para A. Lang la religión es una cosa, y el mito otra bien diferente, aunque esto depende en realidad de la definición más bien estrecha de A. Lang de religión como teísmo moral. Según la explicación ofrecida por A. Lang, los dioses superiores de ciertos pueblos muy primitivos son deidades morales, son existencias, seres y, al contrario que los dioses mitológicos, son no condicionados, no nacidos y no sujetos a la muerte, aunque pueden tener una contrapartida mítica antropomorfa. Estos seres morales y teístas no tienen nada que ver con espíritus y fantasmas, e incluso son adorados por gente que no adora ni a espíritus ni fantasmas. A. Lang cree por otra parte que el mito es más característico de un estadio de sociedad segundo, menos moral y menos racional.

Expone su método del folklore en 1884, en *Custom and Myth*, un libro de ensayos, diferenciándose de los folkloristas de su época que se limitan a comparar a los diversos pueblos arios. En cambio, el método del folklore para Andrew Lang consiste en comparar costumbres y mitos de diversos pueblos en todo el mundo, sin necesidad de que exista conexión histórica o lingüística entre ambas culturas, de modo que si una costumbre parece irracional en un pueblo, se pueda encontrar la misma costumbre en otro lugar, donde la práctica esté en armonía con las costumbres e ideas del pueblo que la practica. *Myth, Ritual and Religion* (1887) es posiblemente el trabajo de A. Lang que mejor soporta el paso del tiempo. En él se examinan los *survivals* primitivos y salvajes en la mitología “civilizada” de Egipto, Grecia, Escandinavia, México y más, y se comparan con las creencias y prácticas de maoríes y zulús y algonquinos, contemporáneos en el tiempo.

---

<sup>26</sup> Pues al contrario de E. B. Tylor, la creencia de A. Lang de que incluso los grupos humanos salvajes más inferiores rinden culto a un “Dios supremo” lo lleva a considerar que la religión y la moral están vinculadas incluso desde el principio de los tiempos.

Finalmente, A. Lang llega a la conclusión de que existen dos motivos para componer los mitos: el primer motivo es la familiar respuesta del racionalista, según la cual los mitos surgen no de una enfermedad del lenguaje, sino de un estado animista de cultura, en el que el hombre personifica los elementos y acepta las metamorfosis. Vemos así que A. Lang no niega la existencia de mitos solares y ofrece copiosos ejemplos en su *Myth, Ritual and Religion*. De hecho cita numerosamente a E. B. Tylor para hacer ver que comparte su mismo punto de vista con respecto a la teoría solar, lo que no es completamente cierto, e igualmente se opone a E. B. Tylor al enfatizar la importancia para la mitología de la magia<sup>27</sup>; finalmente, también concede mucha más importancia que E. B. Tylor al papel del totemismo en la creación de los mitos, y afirma que los conceptos de animismo, totemismo y fetichismo aparecen continuamente en los mitos porque son *survivals* de una época en la que el hombre no distinguía entre el mundo humano y el natural.

El segundo motivo que ofrece es pragmático. Aparece al final de su carrera, cuando modifica su racionalismo al leer a William James o J. M. Charcot y P. Janet y escribe *The Making of Religion* (1898). En esta obra nos dice que los mitos fueron creados para satisfacer ciertas necesidades emocionales profundas que la religión no podía satisfacer. El hombre desea fantasmas que sean útiles en la práctica. Con esto, se separa de E. B. Tylor, al distinguir entre el nivel “racional” y el nivel “irracional” del mito, que se corresponden con la parte racional e irracional de la mente humana, y afirmar que lo irracional tenía una profunda utilidad en la vida del ser humano. Una vez comenzamos a hablar de la función pragmática del mito, estamos listos para alejarnos de la preocupación exclusiva del siglo XIX por los mitos de la naturaleza y movernos hacia los antropólogos y los psicoanalistas. Además mantiene que los mitos eran lo que F. Boas llamó “racionalizaciones secundarias”, lo que le lleva a insistir en la prioridad del ritual sobre la creencia, oponiéndose a J. G. Frazer.

Sus críticas al trabajo de J. G. Frazer también pasan por defender el totemismo<sup>28</sup> como un elemento social que sólo se verá invadido por la religión posteriormente, y por negar la secuencia magia-religión-ciencia de J. G. Frazer. Igualmente, se opone a Frazer al basar su teoría en el grupo tomado como “unidad social”, en lugar de en el individuo, y por su creencia en la existencia de un contexto patriarcal primitivo.

---

<sup>27</sup> Que para A. Lang es la ciencia que asume que las ideas y las asociaciones en las que entran en las mentes de los hombres son transcripciones fieles de causa y efecto y otras relaciones en el mundo objetivo.

<sup>28</sup> En *Social Origins* (1903) entra en conflicto con J. G. Frazer acerca de la cuestión del totemismo, pero las visiones de A. Lang en este tema son más bien oscuras. En *Modern Mythology*, A. Lang habla de animales sagrados en lugar de tótems, pues para ello se necesitaría una evidencia definitiva.

La otra gran figura de esta segunda generación de evolucionistas fue William Robertson Smith, un brillante teólogo y semitista escocés formado en los fundamentos de la crítica textual alemana<sup>29</sup> y que, metodológica y conceptualmente, comenzó situándose próximo a las teorías de H. S. Maine y de N. D. Fustel de Coulanges<sup>30</sup>, bastión del comparatismo histórico más tradicional, pero que posteriormente derivó hacia el método comparativo evolucionista, como ya hemos dicho, influenciado por las hipótesis totémicas de J. F. McLennan.

W. Robertson Smith fue el primero en toda Gran Bretaña en aplicar una aproximación antropológica evolutiva comparativa al estudio de una familia entera de religiones, en su caso la semita. Antes de esto, la religión semita se consideraba única e incomparable, por lo que cualquier estudio comparativo de ella sería un sacrilegio. Además, en épocas anteriores se habían hecho demasiado pocos estudios sobre la religión primitiva como para poder abordar dicha tarea. Sin embargo, en este siglo se llevan a cabo importantes descubrimientos acerca del Próximo Oriente, primero con el desciframiento de la Piedra Rosetta, que permite leer jeroglíficos, y más tarde con el desciframiento del cuneiforme, con lo que se accede a los archivos babilonios y asirios, que arrojan gran luz sobre la comprensión de la Biblia, además de tener el efecto de forzar a la Europa protestante a ver que los eventos que la Biblia cuenta tienen una realidad histórica que no es diferente del mundo de la Antigüedad conocido.

W. R. Smith viaja al Cercano Oriente y pasa varios años allí, especialmente en Arabia. Habiendo leído a E. B. Tylor, trata de extrapolar hacia atrás a partir de la vida árabe contemporánea en un esfuerzo para entender la vida del pueblo del Antiguo Testamento y analizando la religión como parte de un sistema social más amplio. En *Religion of the Semites* (1889), su obra más conocida, logra la reconstrucción del mundo semita del que nacen las religiones históricas. W. R. Smith explora las relaciones estructurales entre la organización social y la religión, considerando las instituciones religiosas y políticas como “partes de un mismo conjunto de costumbres sociales”.

---

<sup>29</sup> Movimiento iniciado en el siglo XVII y XVIII con con B. Spinoza, J. Astruc, y R. Simon, que argumenta que la Biblia hebrea es una colección de libros escritos por seres humanos, no revelada por Dios, y que debía ser criticada con los mismos criterios aplicables a cualquier otro texto antiguo.

<sup>30</sup> N. D. Fustel de Coulanges consideraba que el ritual era más importante que las creencias, pues los ritos son obligatorios y fijos, mientras que las doctrinas son voluntarias y están sometidas al cambio constante. También consideraba que la autoridad política derivaba de la religión y, de este modo, el rey era un ser sagrado, el sacerdote hereditario del fuego sagrado, y que los estatutos legales de la ciudad derivaban no de antiguas ideas de justicia, sino de la religión. La ciudadanía se establecería sobre motivos religiosos y el extranjero sería alguien que no tendría acceso al culto ni derecho a invocar a los dioses de la ciudad, quienes, por su parte, no lo protegían (Jones, 1991).



Esto le lleva a afirmar que la fuente de las ideas religiosas habría que buscarla en la matriz institucional, por lo que la evolución religiosa sucede como respuesta a cambios en las instituciones sociales, así como que los actores de la religión no son los individuos, tal como era común aceptar dado el carácter protestante del siglo XIX británico, sino los grupos; concretamente, un grupo totémico relacionado por lazos de sangre que incluiría a dioses y animales además de hombres, cuyos miembros humanos llevan a cabo los rituales necesarios para preservar el mundo<sup>31</sup>, que además cimentan los lazos de la comunidad.

En contra de E. B. Tylor, y de la posterior aproximación de J. G. Frazer, este autor parte desde un punto de vista sociológico y considera a la religión como parte del esquema general de las obligaciones sociales, no como algo meramente individual. Encuentra los fundamentos de la antigua religión en la estructura de la comunidad cultural. Lo que la comunidad antigua adoraba, y por tanto lo que representaban los dioses, era el orden social, la sociedad misma, idealizada y divinizada. La antigua religión daba lo que llamamos sanciones súper-naturales que legitiman el orden existente de cosas, un orden que para el primitivo es natural e inevitable, y por lo tanto, ordenado por la divinidad.

Además W. R. Smith, estableciendo una comparación con la teoría de G. Vico, según la cual las instituciones políticas anteceden a las teorías políticas que las explican, y bajo la influencia de J. F. McLennan, mantiene que la práctica religiosa precede a las doctrinas que surgen para explicarla, lo que significa que la religión es algo más emocional que racional y está mucho más centrada en el ritual que en el dogma, convirtiéndose así en el primer estudioso de la religión antigua en centrar su atención en el ritual, en la práctica<sup>32</sup>.

W. R. Smith considera pues que los mitos representan un papel secundario frente a los actos, que normalmente derivan del ritual y que al contrario que éste, no son ni fijos ni estables<sup>33</sup>. Básicamente, el mito surge como explicación a un ritual cuando este deja de comprenderse. Esto implica que según su método de estudio, hay que proceder utilizando los ritos para comprender los mitos y no al revés. Hay que buscar el significado del rito y si ya no existe, retrotraerse a través del mito hasta reconstruir el ritual, pues los mitos explican lo que la comunidad cultural actúa en sus rituales, pero no da un sentido del credo del adorador, por lo que carece de importancia que exista una narrativa variada del mismo

---

<sup>31</sup> Psicológicamente, el grupo era un medio de establecer la identidad de sus miembros individuales.

<sup>32</sup> W. R. Smith se da cuenta de que muchos misioneros o estudiantes de la religión antigua criados en países protestantes, instintivamente se centraban en el credo en cuestión, y que cuando no encontraban un credo propiamente dicho, lo sustituían por las historias acerca de los dioses de sus mitologías, concluyendo que nadie se creería las afirmaciones sórdidas y contradictorias de dichos mitos, y por lo tanto los primitivos no tenían nada digno de ser llamado "religión".

<sup>33</sup> Sí que afirma que algunos mitos responden al concepto de E. B. Tylor de especulaciones cuasi-científicas abstractas sobre fenómenos naturales, pero que son una pequeña minoría.

rito. Lo obligatorio para la comunidad no es la creencia, sino la realización de ciertos actos sagrados prescritos por la tradición religiosa<sup>34</sup>. Fue su explicación de la relación entre ritual y mito lo que dio el fundamento teórico para la Escuela de Ritualistas de Cambridge (que también asume su metodología y la importancia que concede a lo social) y todo la crítica del mito y el ritual posterior.

W. R. Smith se opone como ya sabemos a la visión tradicional del protestantismo moderno, dejando de lado la importancia de los credos para pasar a considerar la religión primitiva como un asunto de cosas hechas, de rituales, aunque esto no significa que W. R. Smith mantuviese que la religión era algo que pasaba en un edificio definido en un día definido de la semana; al contrario, para este autor se trata de una actitud hacia la vida que penetra cada aspecto de la existencia, ya que la diferencia que existe en nuestra cultura entre lo “sagrado” y lo “profano” simplemente no casa con las antiguas ideas y prácticas.

La religión de los semitas está epitomizada en el acto del sacrificio del tótem o dios, considerado por él como el ritual antiguo central y cuya idea fundamental era la de la “comunión sacramental”, en la que hombres y dios pasan a formar parte de la misma comunidad, comen y beben juntos,... según este ritual, el grupo totémico consume a la víctima animal sacrificial, que es su dios tótem-hermano divino<sup>35</sup>. Este ritual lleva a los hombres a sentir confianza en su dios, sin que haya lugar para la culpa, para el “sentimiento de pecado e indignidad”. W. R. Smith llega a la conclusión de que el propósito de los sacrificios totémicos era compartir y ser fortalecidos y sentirse más unidos por la vida del dios, y que este incremento de su fuerza también revive al dios e incrementa su poder.

Las investigaciones de W. Robertson Smith sobre la primacía social del ritual sugieren la presencia de fuerzas inconscientes a la hora de dar forma al comportamiento social. Aunque vio que el primordial sacrificio y que el acto de compartir de forma comunal un animal totémico entre toda la tribu eran los principales medios de cimentar los lazos sociales del grupo, los participantes nunca habrían sido conscientes de que esto fuese el principal propósito del rito. Así, subrayando las razones más inmediatamente obvias y racionales para llevar a cabo una comida comunal, W. Robertson Smith apuntó a causas para el comportamiento social sobre las que el grupo mismo no sabía nada. Pronto Sigmund Freud (1856-1939) se hizo eco de esta idea en su trabajo, donde desarrolló sus

---

<sup>34</sup> Esto es todavía más importante, en tanto que W. R. Smith fue educado en la puritana Free Church of Scotland, que denigraba, más que la mayoría del protestantismo británico, la importancia del ritual como *Romish* y por lo tanto obra del demonio.

<sup>35</sup> Este animal totémico solía ser tabú para la tribu, pero en algunos días solemnes del año, y en tiempos de emergencia, la tribu lo mata y come. El animal es visto como divino, y el grupo comparte su carne y su sangre, como una forma solemne de comunión con la deidad.

hipótesis acerca de las formas de represión, así como el psicoanálisis como método interpretativo que evidencia la significación inconsciente de palabras o actos.

De todos modos, W. R. Smith no rechaza completamente las bases que E. B. Tylor instituye en su definición de sacrificio, según la cual éste es la base original de la religión y debe ser estudiado en términos utilitarios individualistas, como el logro por parte de un ser débil de propiciar a otro más poderoso, para lograr algo a cambio, pues en realidad su relación de la sumisión gradual de la naturaleza por el hombre era convencionalmente utilitaria.

William Robertson Smith ejerció una gran influencia sobre autores posteriores, como J. G. Frazer o S. Freud<sup>36</sup>, y sobre É. Durkheim<sup>37</sup>, si bien las relaciones entre W. R. Smith y los durkheimianos como H. Hubert o M. Mauss, son dialécticas; esto es: se influyen, pero se critican. Además, al argumentar que el rito en la Antigüedad tomaba el lugar del credo, W. R. Smith situó el estudio del ritual en la religión primitiva en primera línea de la conciencia académica.

#### **4. La tercera generación de evolucionistas socioculturales**

Hacia finales del siglo XIX aparece en Estados Unidos un nuevo punto de vista en antropología con la figura de F. Boas, que se opone a los evolucionistas, pero en Gran Bretaña, en realidad, el liderazgo en antropología sigue en las manos de E. B. Tylor.

Es en esta época cuando surge una de las grandes figuras de la antropología británica: J. G. Frazer, al mismo tiempo que otras figuras de la llamada “tercera generación de evolucionistas”, de la década de 1890, influidos por Tylor, pero más evolucionados que Frazer, pues comienzan a cuestionarse el evolucionismo, aunque no dejen de ser ellos mismos evolucionistas, de entre los que destacamos a E. Westermarck y a R. R. Marett.

Los tres autores pueden considerarse “antropólogos de sillón” orientados hacia los logros filosóficos tradicionales (epistemológicos, psicológicos o éticos) que eran problemáticos para la tradición evolutiva, y los tres contribuyeron a las tendencias posteriores a la Primera Guerra Mundial.

El primero de ellos es J. G. Frazer, un autor denostado posteriormente, pero al cual no había más remedio que tomar en serio entre 1900 y 1920, pues su obra *La rama dorada*

---

<sup>36</sup> La idea que plasma en *Tótem y tabú* acerca de la matanza del padre se inspira en la comida ritual de W. R. Smith.

<sup>37</sup> Que mantiene, igual que W. Robertson Smith, que la religión pertenece al orden de lo social, que su núcleo reside en la unidad del grupo social, que igualmente, destaca al ritual por encima de las creencias, da prioridad a lo emocional sobre lo intelectual; y también toma de este autor su concepción de lo sagrado y la importancia del totemismo y del rito sacrificial.

representa la culminación y el canto del cisne de la antropología evolutiva del antiguo estilo.

J. G. Frazer fue un autor anclado en los principios básicos de la antropología evolucionista: método comparativo, unidad psíquica del hombre, invención independiente, estadios de desarrollo cultural, o doctrina de los *survivals*. Asume que los hombres son sustancialmente similares, se desarrollan gradualmente desde un nivel primitivo y pasan por varios estadios de evolución. Igual que su maestro E. B. Tylor, considera que la aparición de creencias similares en diferentes partes del mundo se debe a la similitud esencial en el funcionamiento de la mente menos desarrollada entre todas las razas, es decir, que hacen énfasis en los aspectos psicológicos y no en los históricos, como harían los difusionistas. Por su parte, los *survivals* le son útiles para comprender la continuidad dentro de la transformación y como un vínculo entre varios estadios.

Sus modelos a seguir más importantes en filosofía y psicología fueron J. Stuart Mill y H. Spencer, con quien coincide al pensar que los únicos objetos de conocimiento posible para el hombre son las operaciones de su propia mente. También debe a H. Spencer la noción de evolución social, o la psicología en relación con las instituciones sociales.

Efectivamente, J. G. Frazer mantiene un punto de vista esencialmente psicológico; no llega nunca a ser consciente del elemento social en el folklore y la mitología, y no presta atención a los problemas de la psicología social. Además, su teoría de la magia como resultado de la asociación de ideas, o sus tres hipótesis sobre los orígenes del totemismo basados en la creencia del alma externa, la inducción mágica de la fertilidad y la encarnación animal, son concebidas esencialmente en términos de psicología individual.

Pero también es naturalista, y en este sentido es en el que abraza la jerarquía comteana de la ciencia, según la cual para entender al hombre es necesario comprender la naturaleza<sup>38</sup>; sin embargo, J. G. Frazer siempre negó inspiración comteana, y aunque uno de sus profesores en Glasgow, Edward Caird, leía sobre A. Comte en la década de 1870, Frazer no podía soportar a E. Caird (Ackerman, 2002).

Igualmente, está motivado por problemas de la misma índole que los que preocupan a A. Lang, como los *survivals* salvajes dentro de la tradición grecorromana y cristiana, sin olvidar que habla en términos utilitarios que le llevan a ver la religión como un sistema

---

<sup>38</sup> Por otro lado, el esquema magia-religión-ciencia de J. G. Frazer se parece mucho a la división tripartita de G. Vico de cada edad, a la que se añade el elemento de progreso por los pensadores perfeccionistas franceses. Este es un esquema publicitado por A. Comte como la tríada de la teología, metafísica y ciencia positiva, y fue antropologizado por J. G. Frazer, que asegura que el estudio etnológico comparativo de la evolución de la cultura humana ilustra que la humanidad debe pasar por los estadios de la magia, religión y ciencia, cada uno de los cuales es superior a su predecesor porque marca un mejor uso de la razón.

filosófico, en el cual el mundo externo es la fuente de ciertas ideas que se crea el hombre primitivo, por las que él actúa sin poder evitarlo, de forma similar a la teoría animista de E. B. Tylor<sup>39</sup>, autor cuyo optimismo sin embargo el desencantado J. G. Frazer no comparte. De W. Robertson Smith toma la religión comparativa, la asociación del mito con el ritual y el ritual de matar al dios, pero altera la conexión exacta entre el mito y el ritual, haciendo al dios el dios de la vegetación y la función del ritual, agrícola. J. G. Frazer también introduce el papel del rey como la encarnación del dios de la vegetación. Para él, el mito-ritualismo surge no en el estadio de la magia ni en el de la religión, sino sólo en un estadio demarcado menos claramente de magia y religión combinadas.

Además, su obra principal, *La rama dorada*, muestra deudas metodológicas y conceptuales fundamentales tomadas de la antropología evolutiva de E. B. Tylor, así como la explicación por comparación de costumbre salvaje y creencia de A. Lang; el estudio de las costumbres y supersticiones de campesinos europeos como mayor evidencia de la religión aria, de autores de la Folk-Lore Society como E. Clodd; mucha sustancia específica de la comparación, tomada de W. Mannhardt<sup>40</sup>, etc.

La deuda que tiene con W. Mannhardt en concreto es grande. Este autor es, de hecho, la fuente en la que se basa Frazer para su “ley de la similitud”, según la cual cuando las costumbres de distintas sociedades son similares, hay que inferir que los motivos para efectuarse son también similares, lo que encaja, por otra parte con la asunción tyloriana de la uniformidad de las funciones mentales e ilustra el gusto de Frazer por las explicaciones psicológicas, al considerar que el principal valor para un rito es ejemplificar un estadio mental de otro modo inaccesible. Pero además, W. Mannhardt también es el modelo del estudio inductivo de los cultos, así como la inspiración de Frazer en su teoría de los rituales agrícolas, pues W. Mannhardt recoge en su obra creencias y costumbres sobre la cosecha que lo impulsan a considerar que su función es hacer crecer el grano y promover la fertilidad también en hombres y animales, algo que para Frazer se confirma con la ceremonia del Intichiuma<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> El impacto que E. B. Tylor causa sobre él es tal que J. G. Frazer se interesó por la antropología tras leer *Primitive Culture*, aunque este interés se incrementó al conocer a W. Robertson Smith. Ambos autores le llevan a darse cuenta de que el estudio de los pueblos primitivos puede aportar algo de luz a la literatura clásica, desde el punto de vista de que muchas prácticas rituales griegas y romanas tienen grandes parecidos con ciertas ceremonias practicadas entre los “salvajes”.

<sup>40</sup> W. Mannhardt comienza su estudio del folklore primitivo como un solarista mülleriano, pero se desilusiona y se vuelve hacia el trabajo de campo, recolectando miles de supersticiones populares y costumbres de los paisanos, pues considera que ésta es la mayor evidencia para la religión primitiva de los arios.

<sup>41</sup> La parte V de *La rama dorada* es casi una antología de los escritos de W. Mannhardt, según el cual, el espíritu del grano se manifiesta en forma vegetal, pero también humana. En la tercera edición,

En su trabajo *Totemism*, posteriormente publicado en *Totemism and Exogamy*, junta las teorías de Bachofen, McLennan, Mannhardt y otros etnógrafos tales como L. Fison y A. W. Howitt o L. H. Morgan. Clasifica el totemismo en varias subdivisiones minuciosas y explora cada clasificación, apoyando el trabajo sobre la teoría subyacente de que los usos culturales funcionales de los primeros estadios sobreviven como fósiles en estadios posteriores, tomada de E. B. Tylor.

Por otro lado, J. G. Frazer nunca llegó a congeniar con las teorías de M. Müller, a pesar de compartir su interés por la religión primitiva de los arios, puesto que cree que el trabajo del alemán falla en tanto que los arios primitivos, en lo que corresponde a su fibra mental, no están extintos, sino entre nosotros hoy en día, pues sus descendientes, los campesinos iletrados contemporáneos, no han sido tocados por el mundo moderno y participan esencialmente todavía en un universo mental que no ha cambiado desde los primeros humanos.

Igualmente desarrolla fuertes prejuicios en contra de otros autores. Por ejemplo, rechaza todo lo relacionado con el psicoanálisis y nunca logró apreciar completamente la Escuela de É. Durkheim, a pesar de que esta desarrollase la aproximación social de W. Robertson Smith a la religión.

La obra más importante de J. G. Frazer, sin duda alguna, es *La rama dorada*, cuya influencia sobre el grupo de los Ritualistas de Cambridge, como se verá, fue muy marcada<sup>42</sup>, y que pasó de ser una obra de dos volúmenes en su primera edición de 1890 y de tres volúmenes en la segunda edición de 1900, a contar nada menos que con doce volúmenes en la tercera edición, publicada entre 1911 y 1915, a lo que habría que sumar un decimotercer volumen llamado *Aftermath* y publicado en 1936.

Con esta obra, el autor pretende ilustrar la larga evolución por la que han pasado los esfuerzos y pensamientos del ser humano a través de los estadios sucesivos de la magia, la religión y la ciencia. Mediante el estudio de un problema particular de la mitología antigua, Frazer termina discutiendo cuestiones de interés más general que revelan la profunda continuidad de la mente humana y conciernen a su evolución gradual, desde el estado de salvajismo hasta alcanzar la civilización, mediante el ejercicio progresivo de la razón.

---

desecha la teoría de W. Mannhardt de que las ceremonias con fuego son para restaurar el calor del sol, por la teoría de E. Westermarck de que son de origen purificadorio.

<sup>42</sup> Esta influencia se refleja especialmente en la presencia de ciertos conceptos popularizados por J. G. Frazer, aunque no originados por él, como el rey divino, el tabú o el dios que muere, así como por la importancia concedida a los rituales de la naturaleza; por el contrario, el concepto ritualista del grupo de Cambridge, como se tratará posteriormente en el capítulo dedicado a Jane Ellen Harrison, parece haber sido originado independientemente a la teoría ritualista mantenida, de forma intermitente, por J. G. Frazer.

Frazer es un hombre de contradicciones y paradójicos cambios de personalidad, lo que tal vez haya influido en el hecho de que cambia de teorías constantemente durante toda su vida; el problema es que en lugar de borrar las afirmaciones que ya no cree las entierra entre sus nuevas especulaciones, o también toma distintas hipótesis alternativas para explicar un único problema, tal vez dado su temperamento cauto. El problema es que todo esto lo lleva a caer en continuas inconsistencias lógicas y contradicciones. Además, lleva a cabo digresiones que lo alejan, a través de múltiples ejemplos, de la línea argumental con que inicia el capítulo y del argumento principal de la obra. Esto lo hace porque considera que la antropología es una ciencia que está por construirse, por lo que antes de llegar al período de las teorías es necesario un período de colección de hechos.

En lo que más cambia de opinión es en la naturaleza del mito y su relación con el ritual, pues como podemos ver en las distintas ediciones de *La rama dorada*, mantiene al menos tres teorías que son diferentes e incompatibles.

Así, en la primera edición, se basa en el euhemerismo, inspirada especialmente por J. Roscoe, una teoría que usa especialmente en sus modos anticlericales. En la segunda edición utiliza el cognicismo o intelectualismo de E. B. Tylor, que mantiene que los mitos son esfuerzos equivocados por explicar el mundo, que llevan al primitivo a crear cuentos etiológicos que explican cómo el mundo ha llegado a ser como es y cómo opera. Finalmente, en la tercera edición adopta la explicación ritualista, influido por su amistad con William Robertson Smith, aceptando igual que este autor la idea de que muchos dogmas o mitos son históricamente posteriores a los rituales que tratan de explicar y pasan a ser meras deducciones de un rito que ha caído en desuso, de modo que se convierten en historias acerca de las acciones de los dioses, aunque esto no sea universal<sup>43</sup>.

El ritualismo comienza con dos asunciones: la primera noción es que la religión se origina como un intento del hombre de controlar el mundo ayudando a los dioses a hacer su trabajo mágicamente (por medio de un ritual). La segunda, derivada de W. R. Smith y W. Mannhardt, dice que el hombre, a la hora de adorar, es en primer lugar y sobre todo un actor: él hace algo para que los dioses le hagan un favor y cuando se mueve, actúa lo que desea que los dioses hagan por él.

El mito surge cuando, por alguna razón, el ritual cae en desuso, con lo que las palabras toman su vida independiente. Estas palabras son originalmente descripciones de lo que los que realizaban el rito hacían cuando querían que los dioses hiciesen eso mismo. Las palabras se convierten así en historias de los mismos dioses y sus acciones; es decir, en

---

<sup>43</sup> Está implícito en E. B. Tylor y es explícito en W. R. Smith y W. Mannhardt, luego reforzado por Jane E. Harrison, F. M. Cornford, A. B. Cook y G. A. Murray.

mitos. Podemos decir pues que tras el mito hay un rito que es el que verdaderamente nos dice cómo pensaban estos pueblos acerca de sí mismos en relación con el universo. Los ritos además son más conservadores, ya que los mitos están sometidos a la corrupción textual.

Sin embargo, J. G. Frazer es un mito-ritualista inconsistente, que nunca estuvo contento con la teoría del origen ritual, igual que nunca estuvo contento con ninguna teoría de los orígenes, y termina alejándose de W. Robertson Smith y rechazando un lugar central para el ritualismo. En su obra, a veces, mantiene que una u otra de esas teorías es universal, otras veces mantiene que todas son verdaderas para distintos tipos de mitos, y en otras ocasiones establece un punto intermedio entre dos teorías o argumenta una bajo la impresión de que es una de las otras. Aparecen así ciertas confusiones entre las teorías, que de vez en cuando solventa haciendo al euhemerismo el origen del mito y al ritual, su función. Realmente J. G. Frazer deseaba una teoría euhemerista que basase los mitos en los hechos de hombres reales y, de hecho, en 1914 se pasa del ritualismo al euhemerismo para explicar la religión antigua, aunque nunca dejó de ser un racionalista, incluso en sus momentos ritualistas.

En el caso de J. G. Frazer, su teoría estaba totalmente orientada hacia la “antropología mental”<sup>44</sup>, es decir, la que trata el lado mental de la vida salvaje, pero no el material, ya que a J. G. Frazer en realidad lo que le interesaba eran los pensamientos y las palabras, el mundo interior, no el exterior.

*La rama dorada* constituye la aplicación del método comparativo a la mayor escala que jamás se haya propuesto, aunque el producto teórico sea muy endeble, motivo por el que hace tiempo que ha dejado de tomarse en serio a J. G. Frazer, pues su obra se reduce a una nueva confirmación de la concepción de E. B. Tylor de la religión moderna como un desarrollo natural de antecedentes primitivos<sup>45</sup>.

Su método, como buen evolucionista, se basa en seleccionar datos de todos los tiempos, lugares, culturas y niveles de desarrollo, en su caso incluyendo las costumbres y supersticiones de campesinos europeos<sup>46</sup> y con mayor evidencia de la religión aria; si bien es cierto que nunca se preocupó por emplazar estos datos en el contexto que les confiere significado y que se caracterizó por llevar a cabo un paralelismo demasiado rígido.

---

<sup>44</sup> Frazer cree que la mente, al menos en su forma “civilizada”, es un “lugar” igualmente ordenado que el universo según I. Newton, comprensible y que puede ser descrito con sus propias reglas de desarrollo y operación.

<sup>45</sup> En su caso, Frazer se da cuenta del tremendo parecido de las creencias de la Grecia del siglo II de Pausanias con los primitivos a los que se refería E. B. Tylor en sus obras.

<sup>46</sup> *La rama dorada* muestra que la mayoría del mundo aún no ha alcanzado el estadio de la ciencia, incluso entre los occidentales; prueba de ello son los *survivals*.



J. G. Frazer comienza cada sección de *La rama dorada* con una introducción de lo que va a demostrar y luego procede a hacer una aserción que cubre con montañas de “evidencias”, tomadas de todo el mundo y todas las épocas, que él cree que son análogas y que pueden, por medio de la ley de la similitud, ilustrar su afirmación. En realidad, muchos de estos datos carecen de interés y sólo impresionan por su cantidad. Además, muchas veces se centra en digresiones que lo alejan de su argumento original y principal. Por otro lado, hay que reconocerle que aplica estándares “científicos” a los estudios sociales, una tendencia asociada con los intentos de finales del diecinueve de escribir “historia objetiva”.

La novedad de *La rama dorada* es que yuxtapone materiales del mundo clásico y primitivo usando los últimos para iluminar el primero. Esto implicaba afirmar que las culturas griega y romana estaban en un estadio de evolución mental similar al de los pueblos llamados primitivos y al de los campesinos europeos contemporáneos<sup>47</sup>. J. G. Frazer asume que la mejor forma de entender la vida espiritual de la Antigüedad clásica es a través del comportamiento religioso de campesinos y salvajes y de la mentalidad de la que nos habla dicho comportamiento.

Al igualar griegos y bárbaros, Frazer demostró que las costumbres y creencias de los unos pueden arrojar luz sobre la mitología de los otros y que de ambos podemos deducir algo del proceso mental del primer hombre. Además, *La rama dorada* hizo que los eruditos se diesen cuenta de que el análisis tradicional clásico a los ritos de Roma y Grecia era una aproximación demasiado superficial y que bajo la superficie se encontraban supersticiones y ritos ancestrales, compartidos con pueblos de la Polinesia o Australia, e incluso entre sus contemporáneos había restos de magia, superstición y ritual velados inconscientemente<sup>48</sup>.

Sin embargo, lo más destacable de *La rama dorada*, como podemos ver en su segunda edición, es que en ella desarrolla una teoría general de la religión, según la cual la religión está precedida por la magia y es una consecuencia de la decadencia de ésta. Quizá su contribución más influyente sea la distinción entre la religión y la magia, donde magia sería la expresión primitiva de la ciencia, basada en una falsa idea de la regularidad de los procesos de causa y efecto<sup>49</sup> y la religión constituiría un avance, al sustituir las erróneas

---

<sup>47</sup> Si hablamos en términos de sus principales fuentes de información, *La rama dorada* no se podría haber escrito mucho antes de lo que fue escrita, pues el descubrimiento o la invención del “folk” y el “folklore” fue una de las grandes empresas del romanticismo, mientras que las grandes masas de datos acerca de los “salvajes” llegaron a Europa con el imperialismo y el colonialismo, no antes del siglo XIX.

<sup>48</sup> Con la Segunda Guerra Mundial, Frazer está escribiendo la tercera edición de *La rama dorada*. Afirma que lo que asusta es ver cómo el primitivo está todavía en el corazón de los civilizados y que éstos se dejan llevar por esa parte salvaje.

<sup>49</sup> La magia funciona por medio de dos principios: 1) homeopatía. Lo similar produce lo similar, y 2) contagio: lo que ha estado en contacto continúa teniendo influencia sobre el otro por siempre.

ideas de la causalidad, por la incertidumbre y la plegaria<sup>50</sup>, si bien tanto magia como religión son consideradas por Frazer como “errores”. La religión sería, de esta manera, la “propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana” (Frazer, 2003, p. 76).

El primitivo, sostiene Frazer igual que ya había mantenido Tylor, cree que el universo está dirigido por agentes conscientes a los que se puede persuadir, bien por medio de la coacción, tal como hace la magia, sometiendo al dios por medio de conjuros<sup>51</sup>, o tratando de agradecerlos como en la religión. La magia sería según Frazer anterior a la religión, que surge cuando los hombres se dan cuenta de que ellos no rigen la naturaleza, así que ese poder se lo transfieren a seres superiores. Con la ciencia, se vuelve a la causa-efecto, pero sobre la base de correlaciones verdaderas.

J. G. Frazer realmente hizo una importante aportación al definir e ilustrar las creencias mágicas y religiosas, concernientes a la adoración de los poderes de la naturaleza y las creencias en la vida tras la muerte, mostrando cómo dichas creencias modificaron los pensamientos y acciones de los hombres durante todas las épocas, hasta nuestros tiempos.

En otro orden de cosas, el individualismo presente en Frazer le lleva a afirmar que el principal agente de cambio era siempre un gran hombre, una gran mente individual, capaz y ambiciosa, y que por la profesión de la magia los más capaces acceden al poder supremo, logrando con ello riqueza y poder, mediante una gran inteligencia y falta de escrúpulos, engañando a sus compañeros más débiles mediante la superstición; pero también llevando con todo ello a la humanidad hacia el progreso, porque en principio vivían esclavizados por sus temores, pues para Frazer, como ya hemos dicho, lo que impulsa a la práctica religiosa es el miedo, aunque nunca llame superstición a la religión.

Aparte de la teoría de Frazer según la cual la magia sería el antecedente de la ciencia, dos temas esenciales se encuentran en su obra: el estudio del totemismo, sin duda con una gran presencia en las obras antropológicas de la época, y el sacrificio al dios.

A lo largo de las diferentes ediciones de *La rama dorada*, Frazer sostiene diversas teorías sobre el totemismo<sup>52</sup>: la primera de ellas rompe con la teoría del animismo de Tylor, a pesar de seguir siendo básicamente tyloriano, y se basa en la idea del “alma externa” es decir, en la capacidad de depositar el alma en un objeto externo a modo de

---

<sup>50</sup> Frazer no ve tan negativamente a la religión como han hecho otros autores, como veremos al hablar de Jane Ellen Harrison, pues incluso argumenta que la religión ha tenido una influencia saludable en el desarrollo de algunas instituciones.

<sup>51</sup> Desde que Frazer realizó su defensa de que el primer estadio de la evolución mental está caracterizado por la magia, se comienza a prestar más atención a los rituales, considerados actos mágicos.

<sup>52</sup> Aunque es necesario comentar que en *Totemism and Exogamy* (1910) deja bien claro que no existe el totemismo entre los pueblos arios ni semitas, yendo en contra de W. Robertson Smith.

protección<sup>53</sup>; la segunda teoría, estimulada por el trabajo de Spencer y Gillen explica el totemismo como un sistema para aprovisionar comida por un método mágico<sup>54</sup>; la tercera teoría, también inspirada por Spencer y Gillen, defiende que el tótem de una persona está definido por el centro tótem donde las almas de los muertos esperan la reencarnación, cerca de donde la madre siente el “espíritu del niño” entrando en el útero<sup>55</sup>.

De estas tres teorías, la segunda entra en relación directa con su explicación del sacrificio al dios, que este autor toma de W. Mannhardt, quien concluyó que muchos rituales campesinos eran de carácter mágico, para asegurar la fertilidad femenina, de los animales y de los campos, de donde surge el espíritu de la vegetación o demonio del grano de Frazer<sup>56</sup>.

Con el tiempo los hombres se dan cuenta de que el cambio de estaciones responde a un poder muy superior al suyo e imaginan el crecimiento y decaimiento de la vegetación como efecto del incremento o disminución de las fuerzas de ciertos seres divinos, que nacían y morían, se casaban y tenían hijos. La teoría mágica de las estaciones fue suplementada por una teoría religiosa, por la que creían que con sus ritos mágicos podían ayudar al dios, tal como Dioniso u Osiris, en su lucha por la muerte<sup>57</sup>.

Las ceremonias representaban dramáticamente el suceso natural que deseaban facilitar y eran principalmente de tres tipos, aunque normalmente mezclados unos con otros:

---

<sup>53</sup> La vida puede hallarse ausente del cuerpo y continuar animándolo por una especie de simpatía o de acción telepática. Mientras el alma/vida permanezca incólume en el lugar donde haya sido depositada, el hombre mismo es inmortal, nada puede matar su cuerpo, porque su vida no está en él. También el salvaje extrae de su cuerpo el alma en ocasiones de peligro real o imaginario. Cuando se trata de todo un grupo con almas externadas en animales de la misma especie, estamos ante un tótem. En los rituales iniciáticos se simula la muerte y resurrección en el proceso de intercambiar vidas o almas con el tótem.

<sup>54</sup> El totemismo no sería una organización social ni una forma de religión, sino que su origen sería mágico y su propósito, esencialmente económico. Spencer decía que el totemismo consta de dos aspectos: el primero sería un sacramento para producir abundante suplemento de comida y el segundo, matrimonio con mujeres de otro clan totémico. Esta teoría le pareció a Frazer muy probable.

<sup>55</sup> Hyman (Hyman, 1974, p. 222) cree que se pueden buscar conexiones entre la primera teoría y el presbiterianismo de la infancia de Frazer, la segunda teoría y la necesidad del autor de autojustificarse siempre, y de la tercera teoría y la falta de descendencia de Frazer.

<sup>56</sup> De todos modos, no debemos dejar de tener en cuenta que cuando G. Murray alaba a Frazer por haber logrado que nos demos cuenta de que la religión humana estaba mucho más en relación con las necesidades del hombre de abastecerse de comida que con el sol y otros cuerpos celestes, éste protesta, argumentando que su intención no es hacer creer a la gente que el hombre ha creado a sus dioses con el estómago (Hyman, 1974, p. 263).

<sup>57</sup> Este espíritu de la vegetación se ve a veces en términos específicos como el espíritu que vive en el grano, ejemplificado en el mito de Deméter y Perséfone y en las figuras del folklore europeo de la madre-cereal y la doncella-cereal; en otras ocasiones, este espíritu se encarna en un humano, que entre los primitivos, puede ser matado en tiempo de cosecha; pero también puede concebirse como un animal, tal como Dioniso, en su aspecto de todo o cabra, razón por la que suelen sacrificarse animales en los rituales de cosecha. De todos modos, los ejemplos más notables del mundo antiguo de figuras que, como encarnación de la fertilidad, mueren y resucitan, son Adonis, Atis y Osiris.

1. la expulsión de lo viejo, en la forma de deposición de un rey, o de la muerte o del mal, y la instalación de un nuevo rey.

2. un combate entre antagonistas que representan lo nuevo y lo viejo en la forma estacional de invierno contra verano, o de vida contra muerte. El ganador es coronado como rey y suele tener un matrimonio sagrado con la novia para asegurar la fertilidad.

3. una representación de la muerte y el entierro de lo viejo, seguido de su resurrección y restauración como lo nuevo.

La explicación de Frazer continúa con el capítulo de la muerte e ingestión sacramental del dios, con el propósito de adquirir sus cualidades físicas, intelectuales y morales, una parte de su divinidad. Todo esto sucede porque en los sistemas totémicos se tiende a confundir la vida de un individuo de la especie con la vida de toda la especie, sometida al ciclo vital y condenada a extinguirse si no se mata a un miembro de la especie todavía joven, para que renazca y vuelva a comenzar el ciclo vital para la especie completa.

No podemos dejar de lado la influencia de W. Robertson Smith sobre el autor de *La rama dorada*, obra que fue dedicada a este autor bajo el argumento de que la idea principal del libro, la concepción del dios muerto, derivaba del análisis realizado por Robertson Smith acerca de las ceremonias de expiación, si bien éste las consideraba una supervivencia de un sacrificio místico y teantrópico mientras Frazer las convierte en un medio racional y utilitario de promover el crecimiento y la renovación de la vegetación, como ya se ha visto. Otras diferencias entre ambos se dan en el elemento que impulsaría dichas ceremonias, siendo para W. Robertson Smith la comunión con la deidad, mientras Frazer aboga por el miedo que llevaría a propiciar al dios para alejar su ira.

A esto le sigue una teoría según la cual la naturaleza, al igual que el animal sacrificado, está ligada a la figura del rey-dios, cuya gradual debilitación supondría la debilitación de la naturaleza, con lo que debe ser muerto ante la aparición de los primeros síntomas de decaimiento o incluso antes, para transferir su alma a un sucesor vigoroso, siendo este rito en realidad un reflejo de la representación dramática de esas divinidades relacionadas con el ciclo vegetal<sup>58</sup>.

Estos ritos suelen ser representados en la Antigüedad como sacrificios humanos o ritos obscenos y sangrientos, pero el modelo de muerte y resurrección tiene la

---

<sup>58</sup> Este ritual tendería a fundirse en algún modo con el culto de los muertos, pues se dice que la víctima es muerta y su sangre derramada da color a las flores que allí han de salir, lo que sin duda muestra una cierta relación con el festival griego de las Anthesterias, cuando los muertos vuelven a la tierra, coincidiendo con las primeras flores.

potencialidad de transformarse en una forma de religión más espiritual y elevada, el cristianismo<sup>59</sup>.

Por último, según J. G. Frazer es muy corriente la costumbre de cargar al dios agonizante con todas las desgracias y pecados de toda la gente para que se los lleve consigo para siempre. Estas limpiezas generales del mal toman forma de una expulsión forzosa de los demonios, existiendo dos formas de hacerlo: por expulsión directa o inmediata, es decir, expulsando sin más a estos espíritus inmateriales, y expulsión indirecta o mediata, corporeizándolos en una víctima expiatoria.

El tema principal de su principal obra, *La rama dorada*, es el de la muerte y resurrección del rey divino por el bien de su pueblo; esta idea se convierte en la base de todo el mito y el folklore. Lo más importante de esto para Frazer es que es algo dador de vida. Así, por ejemplo, el dios del trigo da su vida, y su cuerpo (el trigo), para que sus fieles vivan. El problema es que el drama trágico de Frazer es el ciclo de muerte y renacimiento de la naturaleza, pero sobre él impuso un modelo de pseudo-historia, después de que J. Roscoe lo convenciese de que los dioses y líderes religiosos eran hombres muertos deificados.

Esto le conduce a mantener, en la segunda edición de 1900, profundamente antirreligiosa y especialmente anticristiana, que la crucifixión de Cristo era un rito sacrificial de un falso reinado anual, que tuvo un año a un prisionero político, Rabbi Jesús de Nazareth. Elimina esta hipótesis no confirmada en la tercera edición, pero la deja en un apéndice.

Andrew Lang<sup>60</sup> emplea la mitad de su libro *Magic and Religion* (1901) en refutar la parte de *La rama dorada* que habla de la crucifixión de Cristo relacionándola con el empleo del chivo expiatorio en los rituales vegetativos. Básicamente, Lang cree que Frazer cae en el error de mezclar seres humanos reales con la vegetación. Frazer se defiende diciendo que no pone en duda la existencia real de Jesucristo, su papel como profeta, su crucifixión..., pero también cree que la celebración de la Pascua, la muerte y resurrección de Cristo, fue impuesta sobre una celebración similar de Adonis muerto y resucitado, en Siria, en la misma estación<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> A pesar de ser anticlerical, Frazer admite que el cristianismo es un avance con respecto a lo que lo precedía.

<sup>60</sup> Andrew Lang también parece descubrir motivos en *Folk-lore in the Old Testament* de Frazer que trataban de minar la religión ortodoxa.

<sup>61</sup> Mientras Lang era cristiano, y Spencer y Tylor eran abiertamente anticlericales, J. G. Frazer, perteneciente a una familia de píos presbiterianos que se adhieren a la Free Church o Church of Scotland Free (compuesta en su mayor parte por puritanos y evangélicos), se alejó de la religión en su juventud, declarándose no cristiano en una carta datada del 22 de diciembre de 1900 a su amigo Solomon Schechter; si bien sus amigos no lo consideraban ateo, aunque sí falto de una base sólida en religión. De todos modos, su

Aparte de esta afirmación de la segunda edición de que la crucifixión de Cristo era un ritual similar al de Adonis, que relegó a apéndice en la siguiente edición, no existe una sola referencia a Jesucristo en toda la obra, aunque no por ello deja de ser obvio que la conexión de éste con Atis, Adonis o Dioniso es clara. Así, usando el método comparativo y los datos etnográficos como un arma contra la religión, pero de forma indirecta y evitando finalmente la polémica religiosa, Frazer trata de emplear la metodología científica para golpear el último clavo a la cristiandad en la Gran Bretaña post-darwinista. De hecho, su obra fue en parte tan exitosa porque había en 1890 en Gran Bretaña una audiencia educada que estaba muy interesada en cualquier trabajo que prometiese arrojar luz sobre la cuestión de si la religión seguía siendo viable como guía en la vida.

Así pues, a veces Frazer ataca la cristiandad mediante sugerencias tales como que en la India un dios humano fue en vida el hijo de un carpintero, o que para los romanos la doctrina del nacimiento divino de reyes no presenta una gran dificultad, pues creían que un dios puede encarnarse en un hombre y que una virgen puede concebir y parir un hijo de dios. Otras veces es más directo, como cuando afirma que la concepción de una virgen es la reliquia de una edad de ignorancia, cuando los hombres aún no conocían que la causa verdadera de dicha concepción eran las relaciones sexuales; o cuando afirma que tarde o temprano llega un momento en el que los hombres razonables no logran entender cómo nadie puede creer que se pueda consumir el verdadero cuerpo de un dios al comer pan o beber vino, y se vale de las palabras de Cicerón, quien explica que al llamar Ceres al grano y Baco al vino solamente se está empleando una figura retórica, pero que nadie debe realmente creer que dicha identificación es real, tras lo que continua explicando que cuando Cicerón hablaba así, poco podía él imaginar que en aquellas naciones cuyo credo deriva del romano, esa creencia que él estigmatiza como absurda, persistió miles de años ocupando la doctrina cardinal de la religión entre pueblos que se vanaglorian de lo preclaro y esclarecedor de su religión en comparación con las supersticiones de la Antigüedad pagana. Así pues, dice, ni siquiera las mentes más aventajadas pueden hacerse una idea de los caminos engañosos que la fe religiosa de la humanidad puede llegar a tomar.

Tras la Primera Guerra Mundial su trabajo se somete a cuatro críticas principales:

- 1) Se pone en duda la validez del método comparativo (al menos en el modo no-crítico en que lo usaba J. G. Frazer), en el que elementos de cultura eran sacados de los contextos físicos y sociales que les daban significado;

---

actitud es ambivalente ante la religión, pues nunca dejó de ir a la iglesia y tomó parte en actos de culto durante la mayor parte de su vida.

2) Se mostró que era falsa la afirmación de J. G. Frazer de que en todas partes la magia era el primer estadio de la evolución humana mental, seguida de la religión y la ciencia, y que cada estadio era claramente diferenciable de los otros;

3) En esta época también se cambia el punto de vista que guía el estudio de la cultura primitiva, de modo que la función y la estructura sociales reemplazan a los estadios mentales como los asuntos centrales de estudio;

4) J. G. Frazer era atacado finalmente por su uso de la evidencia, que se creía no-crítico en el sentido de que empleaba indiscriminadamente datos de misioneros, exploradores, y mercaderes cuyas asunciones etnocéntricas y naïf distorsionaban seriamente los datos que contaban de los nativos.

Como ya hemos dicho, otras figuras de esta tercera generación de evolucionistas, de 1890, son E. Westermarck y R. R. Marett, quienes representan dos líneas diferentes de crítica interna a la tradición intelectualista: el primero se orienta biológicamente y el segundo se orienta sociológicamente.

Así pues Edward Westermarck, a pesar de poner objeciones a la doctrina de la selección natural, era un evolucionista social neo-darwiniano que sostiene que es el instinto naturalmente seleccionado el que explica el comportamiento del hombre salvaje<sup>62</sup>. Por esto mismo rechaza la noción tyloriana de los *survivals*, ya que implicaría la supervivencia de los no-aptos.

Trabaja en Marruecos, donde persigue los aspectos del folklore que ilustran la conexión existente entre las opiniones morales y las creencias religiosas, llegando a la conclusión de que no existe un lazo necesario entre moral y religión.

De todos modos, E. Westermarck no logra influir demasiado en la sociología posterior.

Mayor influencia en autores posteriores, tales como É. Durkheim o E. E. Evans-Pritchard, tuvo Robert R. R. Marett. Este autor se caracteriza por la importancia que concede al elemento emocional de la religión - llegando incluso a criticar abiertamente el intelectualismo excesivo de E. B. Tylor y J. G. Frazer - o por su tesis de que el ritual es históricamente anterior al dogma<sup>63</sup>, así como por su visión eminentemente social del fenómeno religioso, pero especialmente, por su teoría acerca del animatismo.

---

<sup>62</sup> Así por ejemplo, sostiene que la exogamia se origina por lo que él denomina un “horror instintivo al incesto”, pues existiría una aversión innata al matrimonio entre aquellos individuos que desde pequeños vivan muy próximos.

<sup>63</sup> Idea que atribuye a W. Robertson Smith, aunque J. G. Frazer le contesta en una carta que tanto él como W. Robertson Smith discrepan en la idea de que el dogma o el mito sea posterior al ritual; en realidad, lo que creen es que muchos dogmas o mitos son históricamente posteriores a los rituales que tratan de explicar y pasan a ser meras deducciones de un rito, pero esto no es universal.

Por lo que respecta a las críticas que dedica a E. B. Tylor y J. G. Frazer, éstas se deben a que R. R. Marett se sitúa bajo la influencia de una psicología diferente: el empirismo voluntario de William James, según el cual, a causa del libre albedrío, el hombre está en una situación empírica determinada y tiende a modificarla apoyándose en alguna idea hacia la que tiende por medio de una especie de instinto, de una tendencia innata en sí mismo, a la que denomina “creencia”, incluida la idea de Dios.

Por otra parte, R. R. Marett se opone al intelectualismo de E. B. Tylor o de J. G. Frazer porque no logra exponer la importancia de la vida emocional del grupo, ya que, aunque no abandona enteramente la psicología individual, este autor ofrece una explicación sociológica de la religión, considerando que lo que las antiguas comunidades religiosas adoraban (y que por lo tanto eran los dioses representados) era el orden social, la sociedad idealizada y divinizada; que además, no tenían credo y se basaban en instituciones y prácticas, por lo que la forma de entender un mito es examinar el rito que trata de explicar.

También está en contra de los estadios de J. G. Frazer: la magia no es el equivalente salvaje de las ciencias naturales, sino un “acto de deseo imperativo”, y no se distingue claramente de la religión.

Finalmente, como hemos adelantado, ataca el animismo de E. B. Tylor sosteniendo que la religión primitiva era un fenómeno más amplio y más vago que la creencia en seres espirituales. Se interesa por ello en fenómenos residuales que una interpretación animista ignoraría, llegando a encontrar evidencias de una religión “pre-animista”, que llama “animatismo”, basado en la personificación de objetos inanimados que no moviliza una idea de alma y que conlleva la idea de que el nacimiento de la religión es un proceso emocional más que ideacional, pues es el sentimiento básico de admiración respetuosa lo que conduce al hombre a mantener una relación personal con lo sobrenatural y este sentimiento de admiración respetuosa (no de temor) vendría motivado por la intuición del *mana*, no por su razonamiento.

El evolucionismo va perdiendo su hueco en el universo de la investigación antropológica, siendo sustituido por lo que se dio en llamar período de la “historia cultural”, que consta de tres principales escuelas de investigación: el difusionismo cultural que en los Estados Unidos sigue la línea marcada por F. Boas; la Escuela “histórico-cultural” alemana, cuyos pasos marcó F. R. Graebner y que se basa en la definición de “círculos culturales”; y la Escuela “hiperdifusionista” en Gran Bretaña, cuya principal figura será G. Eliot Smith.



Sin embargo, en Francia la antropología toma una orientación diferente, bajo la influencia de la sociología, especialmente de las pautas marcadas por É. Durkheim.

Curiosamente, el evolucionismo persiste bajo formas atenuadas en esta escuela sociológica francesa y en otros antropólogos influidos por ella, como A. Radcliffe-Brown, aunque especialmente resurgirá posteriormente con el arqueólogo V. G. Childe, que mantiene que las grandes revoluciones como la escritura o la vida urbana condicionan el destino total de la humanidad, y especialmente con L. White, quien predica un retorno a la “culturología”, que consiste en elaborar generalizaciones relativas a la evolución cultural, aunque renueve los conceptos sobre los que se pueden hacer tales generalizaciones.

Además, será en los primeros años del siglo XX cuando se comienzan a preparar las corrientes del estructuralismo y el funcionalismo, ambas corrientes que abandonan la búsqueda de los orígenes centrándose en los estudios sincrónicos, aunque para el estudio en el que se centra este trabajo, lo más interesante de los años siguientes a 1910 serán las publicaciones de dos de los libros más influyentes de la época acerca del problema del totemismo, ambos por cierto estimulados por el trabajo de J. G. Frazer: *Tótem y tabú*, de S. Freud, y *Las formas elementales de la vida religiosa*, de É. Durkheim.

## Capítulo V

### Otras influencias

No solamente los estudios antropológicos tuvieron un determinado impacto sobre las obras de los autores a estudiar, sino que éstos estaban abiertos a las nuevas teorías surgidas en distintos campos del conocimiento como la sociología, la filosofía e incluso la psicología. Por ello, es necesario estudiar también las principales premisas de los especialistas en estos campos que mayor impacto han podido ejercer sobre ellos.

Comencemos analizando la importancia del trabajo de **É. Durkheim**: él es, efectivamente, el “padre del funcionalismo” y aunque es conocido el largo *affaire* de la antropología británica con el durkheimianismo, asociado a los Ritualistas de Cambridge<sup>1</sup>, Jane E. Harrison indica que su deuda con este autor comienza gracias a un curso desarrollado en 1909 en el Trinity College de Cambridge, a cargo de Mr. R. Brown, si bien en realidad tuvo lugar en 1910.

El propio É. Durkheim reconoce, en una carta escrita el 8 de noviembre de 1907, que no fue hasta 1895 cuando comenzó a entender claramente el papel jugado por la religión en la vida social, y que lo que hizo que diese este giro a sus estudios y se interesase por el estudio sociológico de la religión fueron los escritos de W. Robertson Smith y su Escuela.

Efectivamente, su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* contiene ideas de W. R. Smith, Frazer<sup>2</sup> y los etnógrafos australianos Spencer y Gillen. Además, parece

---

<sup>1</sup> Los Ritualistas de Cambridge comparten con N. D. Fustel de Colanges, W. Wundt, W. Robertson Smith y É. Durkheim el historicismo, el romanticismo, la irracionalidad y el inconsciente.

<sup>2</sup> De todos modos, también existen diferencias entre Durkheim y Frazer, especialmente en la teoría que ambos autores sostienen acerca del totemismo, ya que, por ejemplo, el británico niega la universalidad del totemismo y su conexión con la exogamia, y sugiere que algunas de las prohibiciones más poderosas de la sociedad han sido construidas racionalmente y a propósito siguiendo un período anterior de permisividad; mientras que É. Durkheim, en *De la division du travail social*, sugiere que el origen de tales prohibiciones

que le influyen las ideas de Numa Denis Fustel de Coulanges, así como de la ciencia social alemana.

Fustel de Coulanges, al igual que Frazer (en su fase ritualista) o W. Robertson Smith, considera que el ritual es más importante que las creencias, pues los ritos son obligatorios y fijos, mientras que las doctrinas son voluntarias y están sometidas al cambio constante. También considera que la autoridad política deriva de la religión y, de este modo, el rey es un ser sagrado y los estatutos legales de la ciudad derivan no de antiguas ideas de justicia, sino de la religión. La ciudadanía se establecía sobre motivos religiosos, y el extranjero era uno que no tenía acceso al culto, al que los dioses de la ciudad no protegen y que no tiene derecho a invocarlos.

Por lo que respecta a la ciencia social alemana, hay que dividirla en dos grupos diferentes: la *Völkerpsychologie* y la psicología experimental de Wilhelm Wundt. La *Völkerpsychologie* era el producto colectivo de un grupo de antropólogos y psicólogos liderados por Theodor Waitz, Hermann Steinthal, y Moritz Lazarus. Waitz busca en sus trabajos reconciliar un estudio empírico de la mente humana con sus creencias religiosas, aunque fue en realidad su *Anthropologie der Naturvölker*, concebido inicialmente como la fundación empírica para una filosofía de la religión, la obra que más influyó sobre Durkheim, pues proveyó mucha de la substancia etnográfica que podemos encontrar en *De la division du travail social* (1893).

Por otro lado, la contribución más significativa de Lazarus y Steinthal a las ciencias sociales fue el *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, fundado en 1859, que declara su intención de publicar ensayos acerca del descubrimiento de las leyes de la psicología étnica, además de reportajes de hechos históricos, geológicos y antropológicos y estudiar el lenguaje con la intención de descubrir, mediante la ayuda de la psicología, las leyes psicológicas del lenguaje. El objeto real de la psicología etnológica era el espíritu de un pueblo, el *Volkgeist*, independientemente de sus miembros individuales. De todos modos, para que la *Völkerpsychologie* diese resultados publicados hubo que esperar hasta 1894-1895.

El segundo desarrollo en la ciencia social alemana que atrajo la atención de Durkheim fue la psicología experimental de Wilhelm Wundt, el cual se diferencia de los demás autores germanos por evitar el tipo de racionalismo típico en Alemania, algo que agrada a Durkheim. Wundt, igual que Durkheim, opinaba que el desarrollo de la moralidad sucede de acuerdo a leyes concretas y objetivas, que pueden descubrirse por medio de la

---

descansa en el inconsciente colectivo y que las sociedades primitivas difícilmente podrían ser caracterizadas como permisivas.

generalización inductiva. Pero W. Wundt avisa de que el testimonio del lenguaje, a pesar de su completa objetividad, sólo provee del símbolo externo del desarrollo moral, por lo que para comprender las condiciones que subrayan el desarrollo moral, debemos examinar otras dos fuentes de evidencia: las concepciones religiosas y las normas sociales de la costumbre y la ley. Wundt además coincide con Fustel de Coulanges en creer que la religión precede a la costumbre y que la costumbre es al principio un acto de culto. Finalmente, Durkheim y Wundt estaban de acuerdo en que la función de la moralidad es hacer a la sociedad posible; sin embargo, É. Durkheim se queja de que para Wundt la moralidad lleva a cabo esta función de un modo casi accidental.

Por otra parte, Durkheim estuvo fuertemente influenciado W. Robertson Smith, cuya idea del sacramento totémico en su sentido religioso y místico original apoya completamente; además, coincide con W. R. Smith y califica al Intichiuma de rito análogo a los que en las religiones modernas pretenden el mantenimiento de la vida del dios.

En todas las influencias de É. Durkheim nos encontramos que coinciden en decir que el ritual precede a la creencia, que la acción práctica precede al pensamiento racional y que lo inconsciente juega un importante papel en el comportamiento social. Más allá, podemos alcanzar a ver la voz del romanticismo y el historicismo germanos, con su énfasis en la experiencia más que en la razón, en el crecimiento orgánico más que la construcción artificial de las instituciones, y en los significados concretos más que las ideas abstractas y universales.

Durkheim mantiene que “la idea de la sociedad constituye el alma de la religión” (Durkheim, 1982, p. 390) y se plantea el problema de explicar por qué la religión se genera en y expresa toda la vida social, por lo menos originariamente, lo que le conduce a, en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), tratar de descubrir los orígenes de la religión, llevando su estudio a las sociedades totémicas.

Que lo social y lo religioso constituyen una unidad y que lo social no es un aspecto, sino la esencia de la religión, se demuestra en el inequívoco carácter obligatorio y constrictivo de las prácticas y creencias religiosas y esto le lleva a definir religión de la siguiente manera: “Los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias conexas de prácticas definidas que se refieren a objetos dados en esas creencias”<sup>3</sup>. En esta definición no se dice que sea “colectivo”, sino “obligatorio”, pero la única fuente de lo

---

<sup>3</sup> É. Durkheim, “Définition des phénomènes religieux”, *L'Année Sociologique*, II (1898), p. 1, en *Themis*, p. 486.

“obligatorio” es la conciencia social<sup>4</sup>. Dicho de otro modo: la religión es un sistema de prácticas y creencias que se refieren a una esfera sagrada de la realidad y que, a diferencia de la magia, tienen la peculiaridad de tener como soporte a un grupo, a una comunidad de creyentes o practicantes.

Como vemos, É. Durkheim da prioridad a las dimensiones sociales de la religión sobre las psicológicas, pues según él, la religión contiene todos los elementos que han dado lugar a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. Cree que el inicio de la religión no sucede en la psique individual, sino que la religión es sobre todo un modo de organización social de grupos de individuos.

Es la obra de Spencer y Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, de 1899, lo que le proporciona el material empírico suficiente para su teoría de que el totemismo es la religión originaria o más cercana a los orígenes y se basa en la consubstancialidad entre los miembros del clan y el tótem, porque en realidad su objeto no es más que el clan hipostasiado y los ritos tendrían como función la conservación del orden social.

El totemismo, tal como lo explica É. Durkheim en *las formas elementales de la vida religiosa*, no es sino una religión basada en la creencia en la existencia de una “especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda con ninguno de ellos. Ninguno la posee por entero y todos participan en ella” (Durkheim, 1982, pp. 177-178). Lo definitorio en el totemismo y, por tanto, en el origen de la religión, es un sentimiento de respeto por esa fuerza superior al individuo, por un poder que es trascendente, independientemente de qué sea lo que lo simbolice, de cómo se haga manifiesto a las conciencias. Esta fuerza impersonal y difusa es lo que en Melanesia se llama *mana*, pero a diferencia del melanesio, el aborigen australiano “no se representa esta fuerza impersonal bajo su forma abstracta. Éste ha sido llevado a concebirla como si estuviera encarnada en un animal o en un vegetal, en una palabra, en una cosa sencilla. Es en esto en lo que consiste realmente el tótem<sup>5</sup>: no es más que la forma material por medio de la cual la imaginación se representa esta sustancia

---

<sup>4</sup> Los hechos sociales se caracterizan por su naturaleza externa y coactiva; anteceden al individuo y ejercen coacción sobre su comportamiento. Dicho de otro modo: la costumbre existe antes de que el individuo nazca y perdura tras su muerte; éste no escoge libremente adoptarla.

<sup>5</sup> Durkheim, igual que W. Robertson Smith, Frazer, Freud y otros, cree que la primera forma de religión fue el totemismo, ejemplificado en las tribus aborígenes de Australia central. En su análisis del totemismo australiano, trata de demostrar su teoría social de la religión y el ritual, comenzando por mostrar que el animal totémico no es tan sagrado como el emblema totémico: el emblema llamado *churinga* simboliza simultáneamente el poder sagrado, el mismo clan tribal y la identidad esencial compartida por el clan y el animal totémico. Los australianos no comen su animal totémico del modo que dice W. Robertson Smith y no adoran al animal en sí mismo. Ceremonialmente, adoran a los *churinga*. Aunque investigaciones etnográficas han supuesto un reto al análisis de É. Durkheim de los ritos totémicos australianos, su búsqueda en la naturaleza social de la religión y el ritual ha perdurado.

inmaterial, esta energía que se difunde en todo tipo de seres heterogéneos, la cual es el único objeto verdadero de culto. (...) Y de este modo el universo, tal como lo concibe el totemismo, queda traspasado, animado por un cierto número de fuerzas que la imaginación se representa en forma de figuras tomadas, con pocas excepciones, del reino animal o del reino vegetal” (*ibid.* p. 178), también de la individualización de esa energía surgen los espíritus, demonios, genios, o dioses.

Además, el tótem también es fuente de la vida moral del clan; el indígena observa los ritos porque se siente obligado moralmente, realiza un deber, obedece a un imperativo. Siente temor y respeto por los seres sagrados. Es esta fuerza totémica la que mantiene la vida de los miembros del clan, así como la de los animales o plantas de la especie totémica, y es por ello por lo que el tótem es el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Porque el dios del clan no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem<sup>6</sup> y, de esta manera, la sociedad, al rendir culto a su tótem o a su dios, lo rinde en cierta manera a sí misma, reforzando su cohesión, su continuidad y el sentimiento de su identidad colectiva. La religión, pues, sería básicamente un conjunto de ideas y prácticas por las que la gente sacraliza la estructura social y los lazos de la comunidad y que funcionan para asegurar la prioridad inconsciente de la identificación comunal.

Todo esto, el elemento moral de la religión, se explica porque, para É. Durkheim, la propia sociedad es fundamentalmente un orden moral que se concentraba, cada vez más, en la conciencia colectiva, en el valor y las normas de una sociedad. Por supuesto, al centrarse en la importancia de la sociedad, É. Durkheim rechaza los factores psicológicos individuales, como ya hemos adelantado, buscando la causa determinante de un hecho social en la sociedad misma, no en los estados de conciencia individuales, porque los hechos sociales son representaciones colectivas, que están encarnadas en las mentes y en la conducta de los miembros individuales del grupo social.

Por otro lado, vemos que según É. Durkheim, la religión también es un sistema de ideas cuyo propósito es expresar el mundo, lo que en un hipotético origen quedaría patente en la forma que habrían tenido los primeros humanos a la hora de clasificar las cosas y que habría conducido al totemismo, pues É. Durkheim sostiene que para ellos las cosas que pueblan el universo formarían igualmente parte de la tribu, con lo que “es muy verosímil que las dos fratrías hayan constituido los marcos iniciales y fundamentales de estas clasificaciones que por consiguiente, han empezado por ser dicotómicas (dos géneros

---

<sup>6</sup> La idea de É. Durkheim de que Dios es una proyección de la comunidad, fue también tomada por S. Freud, que la modificó para sugerir que Dios es una proyección del papel familiar del padre.

concebidos como antitéticos)” (*ibid.*, p. 135). Esto significa que en un inicio serían los marcos sociales los que se proyectarían posteriormente sobre la representación del mundo, que es la sociedad quien ha proporcionado el esquema necesario para clasificar y sistematizar el mundo, las categorías que desde el reino de lo social han de extenderse al conjunto de la realidad.

Yendo más allá, el propio É. Durkheim dio a entender que la religión no es solamente un sistema para clasificar el mundo que nos rodea, es también un “sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros y las relaciones, oscuras, pero íntimas, que sostienen con ella” (*ibid.*, p. 211). Esta importancia fundamental de la sociedad para la religión, que ya ha quedado más que clara, se da porque “el hombre es hombre sólo porque está civilizado. No podía pues escapar a la sensación de que existen fuera de él causas activas de donde provienen los atributos característicos de su naturaleza y algo así como potencias benevolentes que le asisten, protegen y aseguran un destino privilegiado” (*ibid.*, p. 199). Dicho de otra manera, la fuerza religiosa es simplemente la fuerza colectiva y anónima del clan, proyectada fuera de las conciencias individuales y representada bajo la forma del tótem, que se convierte así en un objeto sagrado e igualmente, de esa misma objetivación de la sociedad proyectada al exterior surge la idea de dios. Es por ello que el medio en que vivimos aparece poblado de fuerzas que ejercen sobre nosotros una presión de la que somos conscientes y que localizamos fuera de nosotros, igual que hacemos con las causas objetivas de nuestras sensaciones, pero como los sentimientos que nos inspiran son de diferente naturaleza de los que tenemos por las simples cosas sensibles, las representaciones que las expresan nos aparecen muy diferentes. De este modo, tenemos la impresión de estar ante dos tipos de realidades: el mundo de las cosas profanas y el mundo de las cosas sagradas<sup>7</sup>.

Así pues, es la propia sociedad, que identificamos con una divinidad, la que nos domina, pero también nos asiste. La acción social nos reclama sacrificios, pero también penetra y se organiza en nosotros, se hace parte integrante de nuestro ser, lo eleva y engrandece, porque los hombres sienten esa fuerza actuando en ellos, esa especie de *mana*, de modo que llegan a creer que en ellos residía un principio comparable al que reside en el tótem, de donde surgiría la noción de alma individual.

---

<sup>7</sup> En É. Durkheim esta distinción entre lo sagrado y lo profano es básica. Según él, todas las creencias religiosas tienen en común que presuponen una clasificación de todas las cosas en las que piensan los hombres, reales e ideales, en dos clases o grupos, el de lo *profano* y el de lo *sagrado*. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, y los rituales son “reglas de conducta” que gobiernan cómo debería actuar la gente en presencia de objetos sagrados.

Por lo que respecta a los sistemas de culto, É. Durkheim insiste en que estas prácticas, que tienen por función aparente estrechar los lazos que ligan al fiel con su dios, lo que hacen verdaderamente es estrechar los lazos que unen al individuo con la sociedad de que es miembro, ya que el dios, como sabemos, en realidad no es más que la expresión figurada de la sociedad. Los ritos y las ceremonias son oportunidades periódicas para el grupo social de reunirse y proyectar imágenes sagradas que realmente representan a la comunidad. Los rituales desatan los sentimientos de “efervescencia” con los que los individuos experimentan algo más grande que ellos mismos y estas respuestas emocionales causan que la gente se identifique en su interior con la comunidad en una forma disfrazada.

El rito principal es el del sacrificio, que tiene por efecto la “recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros (...): es la sociedad” (*ibid.*, p. 323). Por otro lado, el objeto de esa comida sacrificial sería conservar la sustancia mística que constituye el aparte eminente del ser de cada comensal, ya que su alma está hecha de ella. Necesitan revitalizar periódicamente el principio vital que en ellos reside y que se va debilitando. Así, el sacrificio se realiza con las primicias, porque conservan ese principio vital todavía más acrecentado.

Otros ritos frecuentes serían los miméticos, basados en la magia simpática: El australiano intenta asemejarse a su tótem, para comulgar con el ser sagrado, con el ideal colectivo que éste simboliza. Además, con estos rituales se pretende la reproducción de la especie totémica mediante la imitación, como medio para enunciar lo que se quiere conseguir, para pedirlo. La ceremonia produce bienestar en sus participantes, pues la externalización de sus deseos les da la sensación de que el rito ha conseguido su objetivo.

Finalmente encontramos una serie de ritos representativos o conmemorativos, cuya base sería la tradición (algo social en el más alto grado): Se basan en una rememoración y reactualización del pasado por medio de una representación dramática, para permanecer fieles al pasado, para salvaguardar la fisonomía moral de la colectividad y no a causa de los resultados físicos que se puedan obtener.

Esta importancia cardinal que adquieren las prácticas rituales empuja a É. Durkheim a afirmar la primacía de las prácticas sobre las creencias religiosas, porque aún cuando, en principio, parecería lógico afirmar que el culto deriva de las creencias, con todo, en realidad aquél reacciona sobre éstas: de esta forma, frecuentemente encontramos que un mito está basado en un rito y trata de explicarlo, sobre todo cuando su sentido no es



ya aparente; y al contrario, también hay creencias que no se pueden aclarar más que por medio de los ritos que las expresan<sup>8</sup>.

Se ha echado en cara a este autor que a pesar de todos sus intentos de centrarse en lo social recurre demasiado a descripciones más bien psicológicas de la efervescencia como la experiencia clave en el corazón del ritual. Además, se considera que el principal defecto de su teoría es su conclusión monolítica de que la sociedad es la única fuente y origen de la religión, la moralidad y el conocimiento, pues existen otras fuentes que también deben tenerse en cuenta.

Para finalizar, es conveniente subrayar de su trabajo, que éste sugiere que la religión es una dimensión universal e indispensable de la vida social, pues es el medio por el que la vida social compartida es experimentada, expresada y legitimada. Sin embargo, É. Durkheim creía que en su época la ciencia estaba gradualmente afirmándose sobre la religión como el medio cognitivo dominante por el que la gente lograba que muchos aspectos de la vida cobrasen sentido. É. Durkheim especula, pues, que la religión continuará siendo importante para asuntos de la solidaridad social, pero servirá a esta función en formas más seculares, como ritos cívicos en la conmemoración de eventos nacionales, por ejemplo.

Por lo que respecta a las influencias relativas al mundo de la filosofía, los principales autores que han de ser destacados son H. Bergson y F. Nietzsche.

La esencia contenida en la obra de **H. Bergson** se manifiesta en el ruego por la necesidad y la bondad del cambio como la base de la vida y la idea de *durée* (duración), de “tiempo real” y de que la vida es una, indivisible, pero, a pesar de ello, incesantemente cambiando; es decir, que todo estado cambia constantemente, aunque el cambio sea imperceptible, y que la transición de un estado a otro es continua.

H. Bergson plantea también la necesidad de la evolución y el cambio hacia la madurez: “Para un ser consciente, existir consiste en cambiar; cambiar, en madurar; y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo” (Bergson, 1973, p. 20).

Este autor también transmite la idea de que, en el organismo que vive, su pasado se prolonga en su presente, permaneciendo actual y activo en él y que, además, el presente no contiene más de lo que contenía el pasado; que el organismo vivo es cosa que dura y que “... sólo pensamos con una pequeña parte de nuestro pasado, mas deseamos, queremos y actuamos con todo nuestro pasado entero, incluyendo en él nuestra curvatura original del

---

<sup>8</sup> Dicho de otro modo, en la religión el pensamiento y la acción se encuentran estrechamente unidos que resulta imposible separarlos.

espíritu” (*ibid.*, p. 18); que, siguiendo con la idea de evolución personal, con la experiencia acumulada, nuestra personalidad cambia sin cesar.

Pero H. Bergson va más allá, hasta afirmar que todos estamos orgánicamente conectados con nuestro pasado colectivo, por lo que “lo esencial es la continuidad del progreso que se continúa indefinidamente, progreso invisible, sobre el que cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir” (*ibid.*, p. 36) y esto se da porque “la realidad es un crecimiento perpetuo, una creación que prosigue sin fin” (*ibid.*, p. 213).

Todas estas ideas aparecen de nuevo en el tratamiento recibido por el grupo de los dioses olímpicos en las obras de los diferentes autores del grupo de los Ritualistas de Cambridge, para los cuales estas divinidades se caracterizan por ser una negación de ese concepto de *durée* de Bergson, en contra de la figura de Dioniso. Muy especialmente hay que destacar el influjo del filósofo francés sobre la figura de J. E. Harrison, como se verá posteriormente, pues no solamente se deja ver en su obra, sino que llega incluso a marcar algunos aspectos de su personalidad, ya que, a partir del período de redacción de su obra *Themis*, J. E. Harrison, obsesionada por el paso del tiempo, se refugia en las teorías de este autor acerca de la necesidad de evolución personal y cambio perpetuo, como se verá al tratar a esta autora.

Por lo que respecta a **F. Nietzsche**, el otro filósofo cuya influencia sobre los Ritualistas de Cambridge es notable, éste es el luchador anti-burgués por excelencia para sus admiradores, muchos de ellos burgueses. Su obra implica una percepción de la vida como una tumultuosa lucha por la existencia, sin la garantía de que sea el más apto el que sobreviva.

F. Nietzsche considera que existen cuatro tradiciones de la civilización occidental contra las que hay que luchar: la tradición moral cristiana de la compasión; la tradición moral secular que se fundamenta en su afán de universalidad, lo que destruye el caso individual; la moral cotidiana de la inmensa mayoría, o moral de la generalidad, del “rebaño”; y la civilización de la antigua Grecia, que descansa en Sócrates, quien sustituye la fuerza, la buena voluntad, el calor y la belleza, por la racionalidad. De entre todas ellas, se enfrenta sobre todo a las morales de la universalidad, especialmente las de corte kantiano, pues él concluye que han de existir morales diferentes para cada persona. Su premisa principal será “llega a ser lo que eres”, “se tu mismo con todas las consecuencias”. Pretende con esto invitar a vivir la vida plenamente, pues la vida tiene importancia por sí misma.

Así pues, llama “súper-hombre” a aquél que vive siendo él mismo, sin acoplarse a los valores instituidos. Esta idea conduce directamente a su preocupación por el espíritu democrático, pues este autor considera que es necesario que los fuertes eliminen a los débiles, ya que es esto lo que hará progresar a la humanidad.

También demuestra preferir la intuición a la lógica, lo que le lleva a decantarse por el ritual dionisiaco, que muestra un elemento irracional y aterrorizado, en lugar de lo apolíneo. Sin embargo, para F. Nietzsche los humanos podían reconocer el horror, pero no vivir con él, es decir, que Dioniso y Apolo debían coexistir. Para ser capaces de vivir, tenían que interponer el brillante mundo olímpico entre sí mismos y ellos.

Por otro lado, F. Nietzsche aventura en sus obras ciertas ideas del psicoanálisis, como el significado de los sueños, la concepción de la religión como una neurosis o la creencia en que la sublimación de los instintos haga el trabajo de la cultura.

Finalmente, en el campo de la psicología, detaca **S. Freud**. Este autor logró fama mundial gracias a su trabajo médico tratando problemas como la represión, la formación de los complejos de culpa y ansiedad, la relación entre frustración y agresión, etc., sin embargo en la obra que nos ocupa, por haber sido la que ejerció un potente influjo sobre *Epilegomena* de J. E. Harrison, *Tótem y tabú* (1913), basándose en que en el alma colectiva se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual, desplazó su atención del análisis de la psique individual a los fenómenos psico-culturales, desde una óptica determinista, evolucionista y materialista, aunque siguió manteniendo el mismo modelo y situando en la raíz de todos los acontecimientos socio-culturales psicológicamente significativos (como la religión, la ética, la organización social y el arte) el complejo de Edipo<sup>9</sup>.

El objetivo que persigue en esta obra es el de establecer una comparación entre la psicología de las razas primitivas tal como las muestra el folklore, con la psicología del neurótico tal como muestra el psicoanálisis<sup>10</sup>. A la hora de documentarse para escribir la

---

<sup>9</sup> S. Freud descubre el complejo de Edipo en *La interpretación de los sueños*, aunque no lo nombra como tal. Es interesante destacar que S. Freud había traducido *Edipo Rey* de Sófocles para sus exámenes de la escuela secundaria. S. Freud explica que el destino de Edipo nos conmueve porque muestra la realización completa de nuestros propios deseos de infancia.

<sup>10</sup> Ya en un ensayo de 1907 S. Freud dibujó una comparación entre las actividades obsesivas de los neuróticos y las observancias religiosas por medio de las cuales el creyente expresa su piedad, como oraciones e invocaciones (S. Freud, “Obsessive Acts and Religious Practices”, *Character and Culture* (New York: Collier Books, 1963) pp. 17-23, en Bell, 1997, p. 13). Para S. Freud, las innumerables pequeñas ceremonias de los neuróticos, que deben ser hechas siempre del mismo modo, así como la ansiedad y la culpa que acompañan a dichos actos, implican una similitud entre las causas de la religión y las causas de las neurosis obsesivas. Sugiere que ambas están ancladas en los mismos mecanismos psicológicos de represión y desplazamiento (específicamente la represión de los impulsos sexuales en el caso de la neurosis e impulsos egoístas o antisociales en el caso de la religión). El paralelismo le lleva a la conclusión de que debemos describir la neurosis como una religiosidad individual y la religión como una neurosis universal. Con este

obra, S. Freud toma mucha información de J. G. Frazer y se centra en los aborígenes australianos. S. Freud trata de explicar el nacimiento de la organización totémica y el tabú del incesto en base al concepto del complejo de Edipo y sus dos principales características: la hostilidad hacia el padre y el deseo de la madre. Esta hipótesis parte de la idea de que un tabú es algo sagrado por una parte, pero peligroso por otra, por ser también impuro. Además, el tabú está en relación con la primitiva tendencia a realizar actos prohibidos, pero deseados<sup>11</sup>, de modo individual e inconsciente<sup>12</sup>, así, la prohibición del tabú debe ser concebida como el resultado de una ambivalencia afectiva, porque es una prohibición muy antigua, pero dirigida contra los deseos más intensos del hombre, con lo que hay una tendencia inconsciente a transgredirla<sup>13</sup>. Y de entre los deseos más intensos del hombre, los dos tabúes más antiguos son los de respetar el animal tótem y evitar relaciones sexuales dentro de un mismo tótem.

S. Freud crea entonces un mito platónico del origen de estas instituciones sociales, según el cual inicialmente unos hermanos mataron y comieron al padre primordial para acceder a sus mujeres, pero los remordimientos les hacen imponer el tabú al tótem, que representa al padre, y a sus mujeres, salvando la organización que les había hecho fuertes y que tal vez reposaba sobre prácticas homosexuales<sup>14</sup>. Las emociones salvajes y sentimientos de culpa se forjan en la furia del parricidio y han sido moldeadas en nuestra cultura artística, religiosa y social. Y al mismo tiempo la cultura ha sido condicionada por este particular complejo de emociones.

En la conclusión de este estudio, S. Freud combina la representación de W. Robertson Smith de la comida sacrificial primordial, en la que el animal totémico era

---

artículo, S. Freud dio un paso fundamental para sus siguientes estudios de religión y ritual. Se movió desde el análisis de las llamadas neurosis individuales, o comportamiento obsesivo, para analizar las llamadas neurosis sociales universales (como la religión). Asume una identidad básica entre los procesos psíquicos y los procesos sociales y comienza a reconstruir el desarrollo psicológico de la raza humana sobre la base de sus reconstrucciones clínicas de la historia psíquica de pacientes específicos.

<sup>11</sup> S. Freud toma de *Totemism and Exogamy* de J. G. Frazer la idea de que la existencia de un tabú muestra la existencia de un impulso de cometer el acto, por lo que presumiblemente los tabús más fuertes significan los impulsos más fuertes.

<sup>12</sup> Esta característica, presente tanto en la naturaleza del tabú como en la de la neurosis obsesiva, hace que S. Freud compare ambas realidades, que además comparten la carencia de motivación de sus orígenes, la prohibición central, que en ambas es la del contacto (aunque sea mental), o los actos de expiación.

<sup>13</sup> Además para S. Freud los tabús son inseparables de las prácticas rituales pues el ritual es la actuación del mecanismo neurótico obsesivo de represión. Es decir, el tabú necesita al ritual. Se trata de aplacar los deseos urgentes por medio de una actuación aceptable para un gran número de personas, llamado poesía, religión o filosofía. La interpretación freudiana del ritual lo considera un mecanismo obsesivo que trata de aplacar los deseos reprimidos y tabúes tratando de resolver los conflictos psíquicos internos que causan estos deseos.

<sup>14</sup> No es necesario que el acto de matar al padre se haya dado; el mero impulso de hostilidad hacia el padre y la existencia del deseo de matarlo y devorarlo son suficientes para traer una reacción moral que cree el totemismo y el tabú. La diferencia entre acto y deseo no es importante aquí.

sacrificado y comido por su propio clan<sup>15</sup>, con la noción de Ch. Darwin de la horda primordial, en la que existe un único padre, que es violento y celoso, por lo que mantiene a todas las hembras para sí al tiempo que aleja a los hijos crecidos.

Pasa entonces a comparar la mente del “primitivo” con la del niño, que desplaza el miedo y la admiración al padre por el miedo y la admiración a un animal y así, S. Freud deduce que el tótem es el antepasado o “padre”, y si el tótem es el padre y las reglas básicas son “no comerás al tótem” y “no realizarás el coito con una mujer del mismo tótem”, se deduce que el sistema totémico es el resultado del complejo de Edipo.

Hay que aclarar, dicho esto, que S. Freud iguala el desarrollo psíquico de la raza con el desarrollo psíquico del individuo. En realidad, no es el primero en hacer esto; sólo repite una idea tradicional en sus propios términos cuando nos dice que la visión que el mundo primitivo tiene de la magia y el animatismo se corresponde con las fantasías narcisistas de la primera infancia: ambos son subjetivos; ambos asumen que las emociones interiores son la única realidad. La religión, que reemplaza a la magia y es el segundo estadio de pensamiento humano, se corresponde con una etapa en la que el niño ha madurado y ha aprendido a desplazar sus impulsos sexuales de sí mismo a sus padres. El tercer estadio, el estadio final de la evolución cultural, es el científico, que se corresponde con la aceptación del individuo de la realidad objetiva y su subordinación del principio de placer. El individuo finalmente se da cuenta de que el principio de placer es “inútil” y “peligroso” para el organismo y que debe aceptar el “principio de realidad”. Igualmente, para S. Freud, la civilización sería el fruto de la renuncia a la satisfacción de los instintos.

Pero S. Freud iría todavía más allá, identificando en su libro a Atis, Tammuz, Adonis, etc., con espíritus de la vegetación y divinidades juveniles que gozan de los favores amorosos de las divinidades maternas y realizan con ellas el incesto, desafiando así al padre, lo que, de nuevo, responde claramente al esquema del complejo de Edipo. Su culpabilidad se muestra con el castigo de la castración o de la muerte del joven por el padre, representado por un animal. Finaliza sus explicaciones afirmando que Dios no sería más que el padre idealizado, al que también identifica con el tótem<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> S. Freud adopta en su teoría las nociones de W. Robertson Smith acerca del totemismo, el sacrificio primigenio y los orígenes sociales de la autoridad religiosa, la culpa y la moralidad. Para los psicoanalistas, el inequívoco énfasis de W. Robertson Smith en la importancia del ritual apunta a modos de análisis e interpretación que van más allá de lo que la propia gente piensa sobre lo que creen o no creen. En este sentido, W. Robertson Smith es pionero de lo que se ha dado en llamar una comprensión “anti-intelectualista” del comportamiento humano, es decir, comportamiento anclado en impulsos irracionales y no simplemente razonando de acuerdo a una forma primitiva de lógica.

<sup>16</sup> Aunque no hay que olvidar que él mismo reconoce que esto no explica la anterior aparición de diosas madres.

Estos mitos, al igual que el sacrificio del animal tótem, supondrían para S. Freud una vía de escape para evitar el impulso de caer en la tentación, pues para él la civilización no puede existir sin un control rígido porque nace del sentimiento de culpa<sup>17</sup>, y la consiguiente represión por matar al padre y las instituciones sociales, así como la religión, inhiben los deseos humanos más profundos, esto es: asesinato e incesto.

Pero el mito es mucho más que un escape en la fantasía del placer, es una “resurrección de la realidad”; el mito construye, mediante sistemas de símbolos, respuestas morales a la sociedad y es creado bajo la guía del intelecto consciente.

Por otro lado, S. Freud se distancia con esto de autores como E. B. Tylor o A. Lang, pues mantiene que la mitología no está primariamente relacionada con los fenómenos naturales, sino con la naturaleza humana, especialmente con la sexualidad del hombre<sup>18</sup>, ya que a pesar de no ser totalmente equivalente a los sueños (pues al contrario que los mitos, los sueños son asociales y primordialmente inconscientes, aunque no totalmente), sí que tiene en común con éstos que no contiene explicaciones (así en un sueño no pensamos pensamientos, sino que los vemos o los sentimos).

Finalmente, y en relación con esto, S. Freud sostiene que la magia sustituye leyes naturales por leyes psicológicas que obedecen a los propios deseos (el principio que rige la magia según S. Freud es el de la “omnipotencia de las ideas”), lo que supone que la magia funciona mediante la expresión de los deseos.

Tenemos que tener en mente que según S. Freud la psicología mágico-mítica tiene mucho en común con la naturaleza del artista, del neurótico y del soñador; pues, tomando como ejemplo el arte, vemos que éste supone una reconciliación del principio de realidad con el principio de placer, ya que el artista originalmente es alguien que escapa de la realidad porque no puede hacer frente a la renuncia de la satisfacción de los instintos, y por lo tanto lleva a cabo sus deseos eróticos y ambiciosos en una vida de fantasía. De acuerdo con esta teoría, el artista y el neurótico son personas que tienen mayor facilidad para revertir el pensamiento primitivo; la diferencia con el neurótico es que el artista encuentra un modo de regresar de ese mundo de fantasía a la realidad<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Que persiste a través de innumerables generaciones, a pesar de no poder recordar dicho acto.

<sup>18</sup> En 1894 publica *The Defense Neuro-Psychoses*, donde explica por primera vez que el espíritu maligno que posee a los histéricos y neuróticos es la vida sexual, la “intolerable idea sexual”, la libido, y clama por una mayor honestidad y tolerancia en asuntos sexuales en general.

<sup>19</sup> Igualmente, todos vivimos como niños una edad primitiva y nunca somos completamente capaces de abandonar nuestras fantasías infantiles completamente sino sólo reprimirlas más o menos exitosamente en nuestro inconsciente, por lo que retenemos ciertos *survivals* en el interior de nuestras mentes, que aparecen principalmente en nuestros sueños. Los sueños según S. Freud, por lo tanto, son “actos de regresión” que “preservan las antigüedades psíquicas”. Cuando soñamos, pensamos como salvajes.

## **TERCERA PARTE**

### **LOS ESTUDIOSOS DE LA RELIGIÓN GRIEGA ANTIGUA**

Una vez introducidos los principales factores de influencia sobre las obras de los estudiosos victorianos de la religión griega antigua que se han de abordar, es el momento de iniciar el análisis de dichos autores, comenzando por un estudio biográfico y siguiendo posteriormente por el análisis de los aspectos más destacados de sus trabajos, puestos en relación seguidamente con los esquemas propuestos por las nuevas corrientes antropológicas y la influencia de otras corrientes intelectuales, tales como la también reciente disciplina sociológica o la ciencia de la psicología. Igualmente, se examinará el influjo que tanto el contexto histórico social en el que se hallan como el contexto intelectual y cultural, moral o ideológico ejercieron sobre las diferentes personalidades de los autores a estudiar y, por supuesto, sobre sus obras.

En un intento por tratar los trabajos más novedosos, el estudio se centrará en la Escuela de los Ritualistas de Cambridge, un grupo de eruditos centrados en el estudio de la religión y (en el caso de F. Cornford) la filosofía griega antigua orientado desde un punto de vista revolucionario, ya que se alejan del modelo filológico tan común en su tiempo para centrarse en una perspectiva antropológica y social, prestando asimismo una especial atención a los orígenes de los fenómenos estudiados.

Sin embargo, el primer autor al que se concederá un hueco en esta tesis será L. R. Farnell, quien muestra un modo de estudio completamente diferente al de la Escuela ritualista, abordando los mismos temas sin renunciar a la inclusión en su trabajo de las nuevas disciplinas ya comentadas, pero dándole al conjunto un cariz mucho más tradicional y, sin duda, también más neutral, pues no es posible olvidar cómo la obra de los principales miembros de la Escuela ritualista es permeada fácilmente por sus ideas

políticas. Comenzaremos, precisamente, por Farnell, al haber sido su primera obra destacada publicada con anterioridad a los grandes trabajos ritualistas y por ser él mismo referente de su compañero de Oxford G. Murray, quien alude a su trabajo *The Cults of the Greek States* como un referente fundamental en *Five Stages of Greek Religion*.

Una vez estudiado L. R. Farnell, el siguiente autor a tratar es Jane E. Harrison, gran rival del erudito de Oxford y figura central de los Ritualistas. Será seguida de G. Murray y F. Cornford, segundo y tercero cronológicamente y posiblemente también en orden de importancia en tanto que miembros del grupo y, finalmente, A. B. Cook, un estudioso no menos destacable, pero del que muchos dudan su pertenencia a la Escuela ritualista, puesta en duda incluso, como se verá, por G. Murray.

Un capítulo final estará destinado a aclarar las relaciones de los miembros del grupo entre sí y de los mismos con algunos de los principales antagonistas a los que tuvieron que hacer frente en su tiempo; a saber: L. R. Farnell, W. Ridgeway y H. J. Rose, cuyas obras muestran, a pesar de algunas notables coincidencias e intereses comunes, perspectivas absolutamente dispares.



## Capítulo VI

### L. R. Farnell. El antagonista de los Ritualistas de Cambridge

Este estudioso de la religión de la Grecia antigua tiende a oponerse a los trabajos de los distintos autores que formaban el grupo de los Ritualistas de Cambridge, especialmente los escritos por Jane Ellen Harrison, con quien incluso la relación a nivel personal era enormemente tensa (como se puede observar en los papeles personales inéditos de Farnell); sin embargo, como se verá más adelante, el trato con G. Murray, compañero de la Universidad de Oxford, fue siempre de respeto y admiración mutua, hasta el punto de llegar a tomar en consideración, por ambas partes, la opinión del otro en cuanto a sus respectivos trabajos, así como de comentar entre ellos diversos aspectos de las obras en las que estaban trabajando, e incluso de tomar ideas o hacer referencias al trabajo del otro, si bien este último aspecto es mucho más notorio en el caso de G. Murray.

#### 1. Una vida contada por él mismo

Lewis Richard Farnell nació en Salisbury en 1856 en una familia con una orientación elevada hacia la vida intelectual y la alta literatura. Su madre era de origen anglo-celta y combinaba la imaginación de la antigua raza celta con la energía práctica de los ingleses, mientras que su padre era, o al menos eso es lo que dice creer el propio L. R. Farnell en su autobiografía, de origen escocés-escandinavo<sup>1</sup>. Ambos progenitores compartían, tal como recuerda el propio autor, una constitución fuerte, una gran energía física y mental, un profundo amor por el aire libre y una gran *joie de vivre*. Además, los

---

<sup>1</sup> Esta clase de percepciones como la aquí referida y otras que surgirán posteriormente en este trabajo, son afirmadas por el propio autor en su autobiografía (Farnell, *An Oxonian Looks Back*, 1934; desde este momento, OLB).

dos coincidían en tener una fuerte orientación liberal; así por ejemplo, sabemos que las lecturas del domingo en el hogar de los Farnell se restringían a *Paradise Lost* o *James on the Collects*. Por lo que respecta al dogma, se apartan de la estricta ortodoxia, para mantener un temperamento vagamente religioso, pero teñido de colorido cristiano, a pesar de no mantener una creencia fija en la teología prevaleciente.

Su familia la completaban tres hermanos y cuatro hermanas. Esto hace a L. R. Farnell crecer con fe en los beneficios de las familias extensas, donde según él prevalece la concordia y el afecto, como la unidad social más efectiva para la evolución feliz del hombre joven.

Pasa sus primeros años en Londres, en una calle cerca de Regent's Park, en una época en que era todavía una comunidad de vecinos abierta. Esto implicaba ciertos peligros, como enfrentarse a los chicos más violentos de los alrededores de su zona. Para hacerle frente, era importante ser un buen luchador; de hecho, ése era el primer deber inculcado a un niño pequeño de su generación, por lo que sus hermanos mayores concertaban peleas entre los hermanos menores.

L. R. Farnell combina un amor hacia Londres con una gran pasión hacia el campo, que nace en parte del ambiente de Regent's Park, pero principalmente del hecho de que soliese frecuentar el ambiente de la granja, en Leicestershire o en Mudiford, en el estuario Christchurch en Hampshire, a donde lo llevaban sus padres todos los años, desde los cuatro hasta los doce años, para que disfrutase del paisaje y del mar. En el campo el propio L. R. Farnell recuerda que solía montar a caballo y que fue además testigo de la siega, siendo entonces consciente de la bendición que supone dicha actividad.

Cierto es que su padre no ganaba mucho dinero, pero esto no le impidió sacar adelante a una familia de ocho hijos y darles una educación notable. L. R. Farnell fue a estudiar en 1866 al City of London School, donde estuvo ocho años estudiando "letras" y donde se encontró con la gran influencia de Edwin Abbott como profesor, quien, como se verá, instruyó a sus alumnos en la Ciencia física y la Filología comparada.

A esto hay que añadir que sus padres también le inculcaron el gusto por el arte, la música y la literatura. El Arte no tenía mucha cabida en el sistema educativo de su época, que se basaba en el estudio de la Literatura elevada, especialmente la clásica, pero en su caso, el hecho de que sus padres soliesen llevarlo de visita al British Museum, que estaba cerca de su casa, le ayuda a reaccionar desde niño ante la influencia de la escultura griega. Así, durante los primeros años de estudio, su principal interés estuvo en el Arte, aunque a partir de 1888 se incline más hacia la Religión.

Es de destacar un impulso religioso que comienza a crecer en el espíritu de L. R. Farnell con la muerte de su hermano mayor cuando él tenía 14 años, a causa de un ataque de escarlatina, pero que, como se verá más adelante, se desvanece tras el fallecimiento de su padre en 1874, posiblemente a causa de una apendicitis.

Al acabar en la escuela, inicia sus estudios en la Universidad de Oxford, en el Exeter College, donde pasa una primera etapa de estudiante en la que se gradúa en clásicas en 1874 y obtiene un *first class* en *literae humaniores* en 1878. Entonces dedica ocho horas diarias al estudio y tres horas a otras actividades como el ejercicio o distracciones del tipo de clubs de ensayo, sociedades de debate o festividades diversas. Hay dos profesores durante estos años de estudiante que lo marcan especialmente: Bywater y Pelham; el primero, tutor filosófico para los *Greats*; el segundo, *Lecturer* en Historia antigua.

Especialmente importante fue Bywater, quien apoyaba la filosofía del sentido común y favorecía los estudios inductivos, lo que posiblemente estimula a Farnell para convertirse en un especialista de tipo científico, algo comparativamente nuevo en Oxford.

En 1878, logró una tutoría de viaje acompañando a dos chicos de una familia rica de Glasgow en un *tour* continental, que lo llevó a la gran exhibición de París, museos, galerías de arte y también conciertos. Además de Francia, también fueron a Italia.

Volvió a Oxford tras tomar su *degree*, una *residence* como B. A. o *Bachelor of Arts*<sup>2</sup>, que durará desde octubre de 1878 hasta 1880. Farnell necesitaba ganar un *college fellowship*, por entonces sólo posible a través de una competición abierta y un severo examen. En 1878 había una Government Commission en la Universidad, que no acabó su trabajo hasta 1882, y durante tal período hubo un gran número de hombres esperando y compitiendo por todo lo ofrecido. En esos dos años, antes de ser elegido, L. R. Farnell tuvo que sustentarse principalmente dando clase para escuelas de Clásicas, pues sólo tres colegios ofrecieron *fellowships* abiertos en *Classics*: Jesus, Trinity y Merton. Farnell falló en el Merton College y en el Trinity y tan sólo logró quedar segundo en el Jesus.

Hacia finales de 1879 el Merton College anunció dos *fellowships*, uno para *pure scholarship*, otro para *greats subjects*. Finalmente, L. R. Farnell fue elegido en junio de 1880 en competición abierta para un *fellowship* en el Exeter College.

En otro orden de cosas, 1879 fue un año interesante por otros dos motivos: el primero, es que su hermano George logró entrar como becario en el Wadham College<sup>3</sup>; el segundo, el anuncio de Walter Pater del Brasenose College de una serie de seis conferencias en Arte griego arcaico. Fue de esta forma el primero en dar su expresión

---

<sup>2</sup> Título de grado que se obtiene tras tres años de estudios universitarios.

<sup>3</sup> Lamentablemente, la vida de George tuvo un trágico final en 1894.

práctica a la idea de que el Arte griego era un tema adecuado para un profesor de Clásicas por lo que podemos llamarlo padre de la enseñanza arqueológica en Oxford. Estas conferencias eran del todo acientíficas, pero de todos modos, L. R. Farnell disfrutó de ellas y decidió continuar en esta línea.

Poco después se instituyó el Craven Fellowship y se le sugirió a Farnell que se presentase, para lo que comenzó a prepararse seriamente en Arqueología clásica, pero sin embargo, por motivos económicos en el hogar materno, tuvo que desistir finalmente.

L. R. Farnell está completamente comprometido con la tarea de dedicar toda su vida al estudio del helenismo, pero sabe que no se puede ser un helenista completo hasta añadir la Arqueología clásica al estudio de la Literatura. Sin embargo, en Gran Bretaña no había enseñanza sistemática de la materia y fuera del British Museum no había expertos en el tema. Por ello, decidió que tenía que ir a Alemania para completar su formación con algún curso de post-graduado, ya que este país estaba, en Música y Enseñanza musical, en Ciencia, Filosofía y Filología y especialmente en los métodos y organización de la investigación, a la cabeza de Europa. Así pues, pasó gran parte de la *Long Vacation* de 1880 en Weimar para aprender la lengua, entrando en una fase filo-germánica que duró muchos años y que se nota en su estilo, que comienza a sacrificar la elegancia del diseño a favor de la solidez de la construcción y a combinar la erudición alemana con el sentido común propio de los británicos.

Centrándonos ya en su experiencia académica, en 1881 va a la Universidad de Berlín para asistir a las conferencias de Arqueología y trabajar en el Gipsformerei Staatliche Museen, la mejor colección en Europa de ilustraciones de escultura griega y greco-romana. Tiene así su primera oportunidad de acercarse al estudio sistemático de todo el logro plástico de Grecia. De todos modos, lo que encuentra en este museo sólo son copias y su estudio no podía hacer a un arqueólogo de primera mano. Sin embargo, el Museo de Berlín tenía bastantes originales y acababa de adquirir las esculturas de Pérgamo. Además, asistió a las conferencias de Ernst Curtius en la Historia de la escultura griega y a las clases de Carl Robert en el museo, además de a su curso-seminario.

Volvió a Oxford en el otoño de 1881, pero se marchó de nuevo, esta vez a Munich, en 1882, donde trabajó en los museos y siguió los cursos en la Universidad hasta el principio de agosto. Por cierto, durante este período de estudio en Munich vivió muchos momentos de soledad, algo que en realidad él ve como algo positivo y conveniente en una persona joven que está alcanzando la madurez, ya que considera que es necesario, en esa fase de la vida de una persona, tener ciertos momentos para estar a solas con uno mismo. Volviendo a sus estudios, lo que más le atrajo de Munich fueron los mármoles de Egina y,

entre los profesores, Heinrich Brunn, a quien considera el mayor profesor de Arqueología de su experiencia.

Pronto su estudio de la Arqueología le lleva a adquirir un interés en la religión griega. Comienza a comprender que el tema del arte griego era tan importante como las cuestiones de estilo; que el significado exacto de las escenas de los vasos, por ejemplo, pedían una investigación profunda y crítica en la mitología griega y que, como las obras de arte de la escultura griega eran principalmente religiosas, la religión que las había inspirado requería una atención más seria que la que se le había prestado anteriormente. Esto lo llevó a acercarse al campo de la religión comparativa.

En 1882 volvió al Exeter College, al que dedicó su vida hasta retirarse del *Rectorship* en 1928 y donde poco después de volver de Munich lo hicieron *Junior Lecturer* en *Classics*. En 1883 ejerció las funciones de sub-rector (lo que en otros *colleges* llaman decano), manteniendo el puesto durante diez años y combinando dicho puesto durante un año y medio con el de segundo lugarteniente del Oxford University Volunteer Corps<sup>4</sup>. También fue *Senior Proctor*<sup>5</sup> de la Universidad en 1896 y finalmente *Vice-Chancellor*<sup>6</sup> durante tres años.

Además estos años en el *College* le ofrecen la posibilidad de conocer a gente destacable, como Henry Moseley, a quien el colegio ofreció un *fellowship* en 1879 y que acababa de volver de un viaje científico en el *Challenger*.

También llegó a conocer a Max Müller, refinado y atractivo a pesar de ser alemán, tal como recuerda Farnell, y la intimidad entre los dos llegó a crecer. Sin embargo por entonces L. R. Farnell ya estaba más interesado por la antropología y la obra de Andrew Lang que por las teorías de M. Müller.

Igualmente, Mommsen visitó la *Common-Room* de su *College* en 1888, y conoció además a W. E. Gladstone cuando éste era primer ministro, en una fiesta en casa de sus amigos, aunque éste último no le causó muy buena impresión.

Por otro lado, en los diez años de su puesto como sub-rector en el Exeter College y dada su decisión de dedicar su vida al estudio de la Arqueología clásica, Farnell realizó numerosos viajes para visitar no sólo Grecia y Roma, sino también aquellos países europeos en los que pudiese encontrar los monumentos clásicos. Además, siempre disfrutó de los bellos paisajes y las aventuras al aire libre que estas visitas le proporcionaban.

---

<sup>4</sup> Su profundo patriotismo le lleva a tomar gran interés en el servicio nacional y a reclutar gente como un privado en la Oxford University Volunteers en la guerra sudafricana.

<sup>5</sup> O procurador. En la Universidad de Oxford, se eligen dos procuradores cada año: el *Junior* y el *Senior Proctor*, oficiales superiores de la Universidad encargados de hacer cumplir la disciplina.

<sup>6</sup> Director ejecutivo de la Universidad.

Entre 1884 y 1885 visitó de nuevo Berlín varias veces. También fue a Dresde. Más tarde fue a Francia, quedándose dos vacaciones, invierno y primavera, en París, estudiando las antigüedades del Louvre, pero sin llegar a relacionarse con los profesores de la Universidad o con los estudiantes del Barrio Latino, lo que posteriormente lamentó porque eso podría haber corregido su tendencia al teutonismo. De todos modos, sí que llegó a cierta intimidad con un arqueólogo francés de eminencia, Salomon Reinach, ardiente totemista que veía en el totemismo la clave de mucha de la mitología y religión más elevadas.

Cuando se sintió preparado en el terreno intelectual para emprender el viaje a Atenas y Grecia, decidió ir a dichos sitios. En marzo de 1886 empieza un *tour* de seis semanas para pasar la mayor parte del tiempo en Grecia, pero con algunos días de viaje en Pompeya y el museo de Nápoles. Fue a Corfú, el golfo de Corinto, Atenas, las islas egeas, Argos, Tirinto, Micenas,... cuando todavía no se sabía apenas nada de sus arqueologías y de las culturas micénica y minoica; allí conoce a H. Schliemann y su familia.

Por todo esto, desde 1883 estuvo ocupado con artículos sobre el friso de Pérgamo y otros trabajos en el estilo de Pérgamo, que *a posteriori* le parecen demasiado teutónicos en estilo.

En el verano de 1887 la cátedra de Arqueología clásica quedó vacante. Farnell envió su nombre a los electores y reunió testimonios. Sin embargo eligieron a Percy Gardner, oficial del departamento de monedas del British Museum, quien se convirtió en un amigo que le duró a Farnell toda la vida.

Con el tiempo, L. R. Farnell considera que el no haber sido elegido fue algo positivo, pero en aquel momento sintió cierta desilusión y decidió hacer un viaje a través de Europa, visitando los museos que todavía no conocía, en la zona de la región del Báltico, Copenhague, Estocolmo, y San Petersburgo, desde donde se acercó a Moscú. También fue a los museos del norte de Italia que no había visitado, en Venecia, Verona, Parma, Padua, Brescia y otros.

Más tarde, en 1890, fue a Sicilia junto con W. G. Pogson Smith, *Fellow e Historical Lecturer* de St. John', y en marzo de 1891 viaja a Syra y a Esmirna y Éfeso, donde navegó hasta Constantinopla. Lo primero que vio en Constantinopla, el principal objeto de su viaje, fue el sarcófago de Alejandro, pero también le fascinó Santa Sofía.

A la vuelta de su viaje por Constantinopla, paró en Atenas para comenzar su gira por el Peloponeso con su amigo Macan y una vez volvió de Grecia en 1891, creyendo que había ya adquirido por observación original suficiente material arqueológico, comenzó su obra *Cults of the Greek States*, siendo a partir de 1896 cuando inicia un verdadero torrente

de publicaciones: el comentado *The Cults of the Greek States* (en cinco volúmenes), *Outline-History of Greek Religion* o *Greek Hero Cults* (que surge de una serie de las *Gifford Lectures* ofrecidas en St. Andrews) están entre las obras más destacadas. De su trabajo se ha subrayado su claridad, su exactitud y solidez.

Pero continuando todavía con sus viajes durante estos diez años, además de sus excursiones de interés arqueológico, hay que destacar que Farnell fue uno de los primeros avanzados en explorar algunas zonas de ríos como el Danubio y otros ríos alemanes. En el verano de 1884, por ejemplo, planeó un viaje a través del Neckar, Rin, y Mosela, y también viajó por el Danubio en 1886. En 1888 realizó otra expedición, de Praga a Dresde por el Moldavia y el Elba, volviendo por el Meno hasta el Rin. Y en 1899 visitó más zonas de Alemania, esta vez en bicicleta, y revisitó zonas en las que ya había estado<sup>7</sup>. Incluso planeó, como parte de su viaje de boda en 1893, un viaje bajando el Lahn, un afluente del Rin.

Efectivamente, en 1893 Farnell se casa con Sylvia Cardew, con quien tuvo cuatro hijos, una niña y tres niños, y a causa de esto debe dejar su puesto de sub-rector en el *College*<sup>8</sup>. Sin embargo, tras casarse pasa a tomar el puesto recién creado de *Senior Tutor*, siendo así cargado con la administración educacional general del *College*, cargo que desempeñó hasta ser elegido para el *Rectorship* en 1913.

Farnell se abstuvo de dedicarse a la política más allá de los muros de Oxford para centrar sus energías en la causa de esta ciudad, que era sin duda su sitio favorito en todo el mundo. Especialmente trató de ampliar la gama de los estudios para ayudar en la evolución de un sistema universitario fuerte y de un espíritu universitario más allá del estrecho sistema de los *colleges*, enfrentándose en esta batalla, como se verá, a los prejuicios J. L. Strachan-Davidson, del Balliol College y seguidor de la perspectiva reformista anterior de B. Jowett; a los primeros académicos victorianos, que se cerraban en contra del estudio del Arte; a los curatos de las galerías de arte y a las autoridades de las facultades; aunque siendo finalmente derrotado y eliminado del Consejo.

En este nuevo período como *Senior Tutor* tuvo también oportunidad para conocer otros eruditos europeos destacados, como en el *International Congress for the History of Religions* celebrado en 1908 en Oxford o con la visita de U. von Wilamowitz, de quien recuerda que dio unas conferencias en Oxford que a L. R. Farnell le parecieron que no

---

<sup>7</sup> Aunque según él mismo cuenta, en esta ocasión volvió desilusionado con el carácter alemán, que esta vez le pareció estar teñido de vulgaridad y militarismo (OLB).

<sup>8</sup> Pues era una condición necesaria la soltería.

sugerían una mente científica, además de notar que en la cena en el Anglo-German Club le pareció arrogante.

Los años 1895 y 1896 están especialmente marcados por la lucha de las mujeres para ser admitidas en la Universidad. El 10 de marzo de 1896 la propuesta fue rechazada por 75 votos. Farnell tomó el lado de la mayoría y por una vez en su vida ganó. Además, él mismo reconoce en su autobiografía que no se arrepiente de la opción a la que apoyó, pues creía que la admisión de las mujeres iría en contra de los intereses de la Universidad. Opinaba que el voto del 10 de marzo ante la *Congregation* fue correcto, pues la admisión de las mujeres en la Universidad implicaba su voto en el Parlamento, y no querían ser un peón en el juego político<sup>9</sup>. Sin embargo, como se verá más adelante, las mujeres fueron admitidas en la Universidad de Oxford mucho antes que en la de Cambridge, en 1920, coincidiendo con el momento en el que L. R. Farnell accede al cargo de *Vice-Chancellor*.

En 1896-1897 ocupó el cargo de *Senior Proctor*, lo que conllevaba el deber de preservar la paz pública, y en la primavera de 1913 fue elegido Rector de su *College*, puesto que mantuvo hasta 1928, y en 1920 accedió al cargo de *Vice-Chancellor*, cabeza activa de la Universidad, responsable de su disciplina y buen funcionamiento.

En 1916 fue elegido *Fellow* de la British Academy y también recibió grados honoríficos de las Universidades de Dublín, St. Andrews y Ginebra.

En 1928 se retira de Oxford y se muda a una casa en Bournemouth, donde escribe su autobiografía. L. R. Farnell murió el 28 de marzo de 1934, tras haber padecido una enfermedad del corazón.

## **2. Un victoriano muy tradicional**

Una vez presentada su biografía, será útil destacar aquellos aspectos de la misma que se hallan en relación con las principales características de su época y establecer en qué medida su vida y su personalidad son un fiel reflejo de la sociedad más conservadora o por el contrario se rebela contra la misma.

Ni siquiera en su autobiografía entra Lewis Richard Farnell en detalle acerca de la clase social de sus padres; sí afirma sin embargo que no ganaban mucho dinero, aunque eso no fue impedimento para lograr mantener de forma adecuada a una familia compuesta por ocho hijos y además, proporcionarles una excelente educación, que en el caso de Farnell le llevó incluso a estudiar en la Universidad de Oxford, como sabemos, muy destacada a la hora de proporcionar a sus alumnos la posibilidad del ascenso social, pues

---

<sup>9</sup> En aquel tiempo, la lucha de las mujeres fue en aumento hasta culminar en el movimiento militante de las sufragistas, al que por supuesto L. R. Farnell se opone y, tal vez, sus problemas con Jane Ellen Harrison estén influidos en parte por este tema.



formaba a caballeros e intelectuales. De hecho, en su caso esto le proporcionó el acceso a diversos puestos dentro de la Universidad, que si bien no destacaron por unos ingresos especialmente abultados, sí que le imbuyen de un gran prestigio social, entrando en ese grupo burgués caracterizado por una educación y respetabilidad superiores, que se apoyan en los valores del trabajo, el ahorro, la disciplina, el esfuerzo individual, el espíritu emprendedor o una rígida y elevada concepción de la moralidad.

Por otra parte, es interesante subrayar que en esta época en la que, a pesar de existir una sociedad rural muy destacada, se inician los procesos de urbanismo y de migración del campo a la ciudad, pasando progresivamente de una sociedad eminentemente agraria a otra industrial, su infancia se divide precisamente entre estas dos sociedades diferentes: la urbana y la rural.

Efectivamente, pasa su infancia en Londres, pero reparte sus afectos entre la capital y el campo, posiblemente debido a que ya de niño solía frecuentar el rural, ya fuese en Leicestershire o en Mudiford, situado en Hampshire, a donde fue anualmente acompañando a sus padres, a partir de los cuatro años y hasta los doce, y donde gozaba del ambiente, del paisaje y del mar, divirtiéndose montando a caballo o presenciando las actividades típicas agrícolas, como la siega, algo que él mismo recuerda que le parece, ya desde entonces, una bendición.

Este amor por el campo se refleja de nuevo en su madurez, pues hacia 1930 escribe a los periódicos (pueden verse los recortes en sus papeles personales no publicados [Farnell Papers, Exeter College Library, Oxford University; en adelante Papers]) capitaneando una lucha para que no se construyese un puente en Poole Harbour, ya que esto terminaría con la bella Inglaterra rural.

El ambiente político en el núcleo familiar de L. R. Farnell era claramente liberal y, de hecho, el mismo Farnell reconoce en su autobiografía que las lecturas típicas del domingo en su hogar eran, recordemos, *Paradise Lost* y *James on the Collects*. De todos modos, una vez adulto, Farnell se abstiene del mundo de la política para dedicar sus esfuerzos al cuidado de la ciudad de Oxford, como ya hemos señalado.

Sin embargo, tenemos ciertos datos sobre sus inclinaciones políticas. Por ejemplo, su gran patriotismo, el mismo que le impulsó a reclutar gente en calidad de privado en la Oxford University Volunteers durante la guerra surafricana y a ocupar el cargo de segundo lugarteniente en el Oxford University Volunteer Corps.

Además, sabemos que conoció a W. Gladstone cuando ocupaba el cargo de ministro y que no le causó buena impresión, así como que durante la Primera Guerra Mundial se opuso a Alemania, hasta el punto de redactar una carta de protesta en 1915, que

publica en un periódico, en la que insta a realizar un censo obligatorio para luchar contra los alemanes y salvar a Bélgica de un trágico destino (Papers). Su posicionamiento en la Gran Guerra también le impulsa a mantener una opinión bastante nefasta del pueblo ruso y afirmar en su autobiografía que fue su debilidad de temperamento, en parte intelectual y en parte moral, lo que hizo surgir su ineficiencia, algo que estuvo a punto de llevarlos a la derrota (OLB, p. 205).

Sin embargo, antes de la Guerra, Farnell se declara admirador del sistema burocrático racional de Alemania y en contra del sistema democrático británico que según él se traduce en un muy poco eficaz “haz-lo-que-quieras”.

Sin duda que a Farnell no le agradaban ciertos aspectos de la democracia, y se manifiesta abiertamente en contra de la posibilidad de ofrecer derechos políticos a las mujeres, siendo un acérrimo crítico del movimiento sufragista. Su otro gran caballo de batalla fue el movimiento socialista.

En la década de 1880 renace el socialismo, que se convertirá en el gran sustituto del liberalismo, especialmente tras la Primera Guerra Mundial, cuando se produce un importante movimiento hacia la izquierda y un aumento del poder político del partido laboral. Sin embargo, Farnell es un hombre férreamente anclado en los principios políticos anteriores al auge del comunismo, totalmente opuesto a las ideologías de extrema izquierda. Muestra de su pensamiento es por ejemplo una carta por él enviada a un periódico en la que advierte acerca de los peligros de la “acción directa” y del fanatismo bolchevique, y donde aboga por la moderación en política para librarse de lo que él mismo llama la “lógica fanática y homicida de Lenin” (Papers; si no se indica lo contrario, las traducciones de las obras en inglés son de la autora). Por ello, su disconformidad con el ambiente político posterior a la Gran Guerra le lleva a refugiarse en la etapa anterior a dicho conflicto.

Lewis Farnell añora esa sociedad victoriana que se resquebraja ante los rápidos cambios y el aumento de las libertades que se producen a principios del siglo XX, tanto a nivel público como privado, y por ello se opone radicalmente a dichos cambios. Veremos más adelante cómo esto se manifiesta en su actividad censora con el fin de proteger a la población de Oxford ante posibles ataques a la moralidad victoriana y cristiana puritana, pero es que, además, este posicionamiento político pone en entredicho su imparcialidad como *Vice-Chancellor* cuando en 1921 toma la decisión de expulsar de la Universidad a

los editores<sup>10</sup> de un nuevo periódico de estudiantes llamado *Free Oxford*, de corte comunista y que critica al *Vice-Chancellor* por sus ataques al Oxford University Labour Club, si bien L. R. Farnell afirma no haberlo hecho movido por sus propias opiniones políticas, sino por la publicidad que dicha publicación hace de los métodos del “Terror Rojo” (Mabro, 1985, p. 18).

### **2.1. La familia, el control, las mujeres y la raza**

La familia en la que se crió L. R. Farnell se corresponde con el típico modelo de familia victoriana, que se caracteriza principalmente por ser numerosa y patriarcal, como ya hemos visto.

En su autobiografía recuerda a sus padres como de constitución fuerte y gran energía física y mental, así como amantes del aire libre y del mundo del arte y la literatura. Tenía además tres hermanos y cuatro hermanas, lo que lleva a Farnell a defender a las familias extensas, pues desde su punto de vista, se constituyen como la unidad social más efectiva para que el desarrollo vital del hombre joven se lleve a cabo de forma feliz, rodeado de paz y afecto.

Una vez adulto, forma una familia al lado de Sylvia Cardew que repite los mismos esquemas de familia extensa y patriarcal, aunque no tan amplia como aquella en la que se crió él, pues consta de cuatro hijos, una niña y tres niños.

Por otro lado, sabemos que en el siglo XIX se le da una gran importancia a que lo privado siga permaneciendo como privado, por supuesto, también lo relacionado con el sexo. Farnell cumple este precepto a la perfección, pues incluso en su autobiografía mantiene un estricto silencio acerca de su vida sentimental y sexual. De hecho, para proteger la privacidad se limita a decir el nombre de su esposa, la fecha de la boda, y el número de hijos que tuvieron, sin entrar en detalles ni siquiera en su vida familiar.

Además, Farnell demuestra sentir cierta reticencia a permitir que se trate el tema del sexo en su Universidad; por ejemplo, sabemos que se negó a permitir que se diese una conferencia acerca del problema de los sexos ofrecida además por una mujer; también encontramos otro ejemplo de lo que podríamos llamar censura a la hora de tratar temas de índole sexual, en la ocasión en la que prohíbe otra conferencia, esta vez sobre el control de la natalidad, el tres de marzo de 1923, ofrecida por Marie Stopes, a pesar de estar

---

<sup>10</sup> A uno de ellos permanentemente y al otro durante dos *terms* (se refiere a una división del año académico durante la cual se imparten clases en la universidad. En el caso de las Universidades de Oxford y Cambridge, cada uno tiene una duración de ocho semanas).

esponsorizada por un organismo no universitario, la League for Constructive Birth Control, y tener lugar en un edificio público<sup>11</sup>.

Por lo que respecta a su perspectiva ante la religión, hay que destacar en primer lugar el papel jugado por su familia, que se aparta de la estricta ortodoxia, pero sigue manteniendo un temperamento vagamente religioso y cristiano. En realidad sus padres nunca impusieron una creencia determinada a sus hijos, ni fueron una influencia definitiva para la formación de su espíritu religioso. En el caso de Lewis Richard Farnell, de hecho, el impulso religioso se empieza a apoderar de él a partir de los 14 años, cuando su hermano mayor fallece. Era tal la fascinación que sentía por él, todavía incrementada tras su muerte, que este trágico episodio sirve como detonante para que los impulsos religiosos crezcan considerablemente en su espíritu, pues necesita un refugio ante la desesperanza y lo encuentra en la religión.

A partir de entonces, el joven Farnell dedica su tiempo libre a orar en soledad, aunque este espíritu religioso y cristiano que nace en él sea más bien indeterminado, sin una creencia fija de acuerdo con la teología prevaleciente, tal vez porque eso es lo que aprendió en el seno de su hogar; y aunque parezca que el impulso religioso creció mucho y muy rápido en él, nunca llegó al punto de querer ordenarse o unirse a ningún movimiento religioso determinado, salvo tal vez la Broad Church, que como sabemos se caracteriza por estudiar los textos sagrados como si fuesen profanos. Esta simpatía por el movimiento de la Broad Church tal vez se debiese a la influencia de su profesor Edwin Abbott, quien educó a sus alumnos en los saberes de la ciencia física, alejándose de las teorías clericales típicas de la época victoriana que se basaban en la cosmología del Génesis.

De todos modos, el joven Farnell acepta los escritos bíblicos sin analizarlos críticamente, e incluso, aunque sienta una llamada emocional cristiana, ésta nunca viene acompañada por un interés cristológico intelectual. Tampoco fue nunca un no-ortodoxo consciente de ello, ni desafió ninguna tradición cristiana a sabiendas de ello, al menos hasta el término de su etapa escolar.

Otro momento crucial en la formación de su espíritu religioso fue la muerte de su padre en 1874. Este segundo deceso le hace cambiar el punto de vista, rechazando reflexivamente parte del dogmatismo cristiano tradicional, puesto que, si seguimos los preceptos de la ortodoxia cristiana tradicional, sólo aquellos que aceptan sus pautas pueden acceder a la felicidad perpetua tras la muerte, mientras que todos los demás están destinados al Infierno y el castigo eterno. Farnell está convencido de que nadie más que su

---

<sup>11</sup> Finalmente el *Principal* del Ruskin College, Henry Sanderson Furniss, decide permitir que la conferencia tuviese lugar en su *College*, dado que éste no era parte de la Universidad.

padre se merece dicha felicidad, por lo que, viendo que su padre no era un cristiano totalmente ortodoxo, rechaza el Infierno, siendo consciente de que este rechazo implicaba rechazar también parte del Nuevo Testamento.

Así pues, mientras la muerte de su hermano lo acercó a la religión, la de su padre lo conduce hacia el libre pensamiento, poniendo fin a su época religiosa. De hecho, ese acontecimiento abre su mente y le hace darse cuenta de las características “repelentes” de la teología, en palabras del propio autor (OLB, p. 16).

Una vez en la universidad, comparte con algunos de sus amigos más cercanos una cierta intuición de una presencia o potencia divina indeterminada con la libertad de pensamiento y el escepticismo, y una cierta distancia con respecto al clericalismo ortodoxo.

Sus posteriores viajes también tienen influencia en su posicionamiento religioso. Por ejemplo Farnell cae en el tan común prejuicio anticatólico de la Inglaterra victoriana, que posiblemente se acrecienta en Francia, donde conoce y traba amistad con Salomon Reinach, quien se oponía radicalmente a la cristiandad y la jerarquía católica. También en Rusia entra en contacto con la iglesia rusa ortodoxa, que se le antoja basada en un politeísmo idólatra, al igual que, según su opinión, muchos pueblos católicos, ya que considera que, si bien es cierto que no poseen ídolos, no dejan de adorar a sus iconos en un modo que le recuerda al fetichismo. Guiado por su puritanismo, Farnell rechaza la idolatría y la superstición de estos pueblos.

En otro orden de cosas, ya hemos visto cómo los victorianos vivían expuestos continuamente al dolor de enfrentarse a la enfermedad y la muerte de familiares, amigos, seres queridos y por supuesto a sus propias dolencias. Hemos visto también que esto les provoca ansiedad y que muestran su preocupación constantemente, por ejemplo, en la correspondencia conservada.

Farnell se enfrenta a la enfermedad y la muerte en un gran número de ocasiones a lo largo de su vida. La primera vez tiene 14 años: su hermano mayor muere por un ataque de escarlatina, como ya se ha visto. A esto le sigue la muerte de su padre en 1874.

En 1889 tiene lugar un par de muertes muy traumáticas en su *College*, cuando un alumno fallece por ántrax y su mejor amigo fallece de neumonía poco después, tras haber estado bajo la ventana del difunto la noche de su muerte, desconsolado y con poca ropa. Es de destacar que L. R. Farnell reconoce en su autobiografía que, al asistir al funeral y conocer a la hermana gemela del chico, descubrió la potencia espiritual y transfiguradora de la pena (*ibid.*, cap. XI).

Se puede destacar también un accidente que él mismo sufrió montando a caballo, en el que incluso se le rompe el casco; tal vez por esa obsesión, incluso fascinación, que los victorianos generalmente sentían por la fragilidad y la brevedad de la vida, calificó esta experiencia cercana a la muerte de interesante, especialmente cuando todavía se es joven, fuerte y de sangre caliente (*idem, ibid.*).

Además de todos estos episodios relacionados con la muerte, Farnell se comporta de un modo totalmente típico para un victoriano, preocupándose por la salud de sus familiares y amigos de forma casi obsesiva, lo que se refleja en algunas de las cartas que les dirige. Tenemos un claro ejemplo en un amplio número de misivas escritas entre 1923 y 1931 y enviadas a Mr. Bedford (se conservan en Papers), en las que no cesa de interesarse por la salud de su esposa, en ocasiones también por la de él, quien finalmente cae inválido y muere.

Igualmente se preocupa por el estado de sus amigos en los viajes que comparten. Por ejemplo, en la excursión que lleva a cabo con su amigo Mann a Tebas, en la que deben caminar unas 25 millas, Farnell reconoce en su autobiografía que estaba preocupado por la salud de su amigo, pues siempre había sido de constitución delicada (OLB, cap. XIV).

Un ejemplo mucho más grave se da cuando, precisamente a la vuelta de su viaje por el norte de Europa e Italia, Farnell recibe la noticia de que su mejor amigo, Ball, afectado de una depresión, trata de suicidarse mediante un disparo y se encuentra entre la vida y la muerte. Por supuesto que L. R. Farnell se siente gravemente afectado por esta noticia y, aunque finalmente su amigo se recupera, él cae en lo que se llamó una crisis de neurastenia en forma de vértigo.

No es la única vez que padece la enfermedad más común del siglo; también en 1916 sufre un pequeño colapso por culpa del cansancio acumulado, que los médicos llamaron igualmente neurastenia. Farnell se marchó a una casa de cuidados para recuperarse, en principio, en siete semanas, que finalmente se alargaron hasta los seis meses.

Precisamente estos ataques de neurastenia muestran que también se ve afectado por los problemas nerviosos tan comunes en su siglo y que normalmente se desencadenan a partir de la obsesión por el autocontrol victoriano, que eleva la reflexión sobre el deseo y que considera que el deber es un imperativo absoluto y universal. Todo esto lleva a glorificar el trabajo, que se convierte en una virtud entre los burgueses victorianos, puesto que es un modo de domesticar la naturaleza, además de servir de refugio ante épocas de desesperación.

Sin duda Farnell es una persona trabajadora y muy organizada desde su época de estudiante. Durante su estancia en el Exeter College emplea ocho horas cada día al estudio y otras tres a actividades diversas, como el ejercicio, o la participación en clubs de ensayo, sociedades de debate o la celebración de festividades.

Igualmente de su paso por Alemania recuerda la dedicación de los universitarios al estudio, algo que le complace sobremanera, si bien se opone a los duelos y orgías de cerveza comunes en las universidades teutonas o al espíritu germano de sumisión ante las reglas, que se aparece como excesivo para Farnell, pues aunque se relacione con su sentido de disciplina y respeto por la autoridad, se encuentra en el polo opuesto a la crítica individual. No obstante, los victorianos glorifican la disciplina al igual que el trabajo duro, la templanza y el autocontrol, como sabemos, pero también consideran necesario un carácter formado a base de energía resuelta y virilidad.

Los rusos le merecen una opinión bastante peor. Los considera débiles de temperamento, tanto a nivel intelectual como moral, e ineficientes por todo ello. Además, condena radicalmente lo común que era entre ellos la adicción al alcohol, algo que L. R. Farnell califica no como una adicción o un vicio sin más, sino como un mal moral.

Continuando con el tema de lo moral, Farnell se opone al culto al deporte desarrollado en las universidades de Oxford y Cambridge a partir de la década de los 70 del siglo XIX. Su oposición se basa en que esta obsesión por los deportes no promueve las virtudes morales y sociales de la valentía o el compañerismo, como se supone que debería, pues ciertos deportes, tales como el golf, inspiran timidez y egoísmo y, además, se producen “ganadores” obsesionados con la victoria y que elevan el deporte al nivel casi de religión, con lo que se pierden el sentido del humor y la alegría que se debería fomentar con ellos.

Por otro lado, en su carrera en la Universidad ocupó una serie de cargos, como el de *Senior Proctor* o el de *Vice-Chancellor*, que conllevaban el deber de mantener la paz pública y controlar la buena disciplina y el funcionamiento correcto de la Universidad. Por todo ello, Farnell participó como controlador en muchas celebraciones en las que los estudiantes llegaban a desbocarse e incluso causar disturbios que podían llegar a ser violentos en ocasiones, algo que le resultaba, según nos cuenta en su autobiografía, doloroso desde un punto de vista moral (OLB, cap. XI), lo que no puede sorprender, ya que el mismo autor reconoce en una carta escrita a un periódico de la época (acerca de los peligros de la “acción directa”, en Papers), tener fe en la cordura y la moderación.

En general, la opinión que le merecen los estudiantes es muy positiva: en el discurso de *Vice-Chancellor's Address* de 1921, Farnell ensalza su carácter y

temperamento, así como su dedicación al trabajo<sup>12</sup>, elementos todos ellos necesarios para la formación de una personalidad virtuosa y respetable, que se basa, para los victorianos, en las virtudes del realismo, el autocontrol, la templanza, el dinero, el trabajo duro, la energía resuelta y un fuerte carácter basado en una agresión disciplinada y sublimada, que dan forma a un espíritu sólido, serio y respetable.

Además su cargo de *Vice-Chancellor* le lleva a proteger la Universidad y a sus estudiantes de todas las posibles influencias inmorales que, en su opinión, han crecido tras la Guerra, con el aumento de las distracciones y los entretenimientos<sup>13</sup>, tanto más peligrosas cuanto que los estados de ánimo se encuentran alterados tras el conflicto y los estándares de conducta cambiados temporalmente en lo que respecta a la disciplina y la percepción de lo moral<sup>14</sup>. L. R. Farnell trató de evitar que se propagara entre sus estudiantes una tendencia nacional hacia una vida demasiado fácil y sin preocupaciones, a pesar de correr el peligro de caer en la impopularidad, como efectivamente le sucedió.

Precisamente para proteger a sus estudiantes, Farnell se embarca en una política de dura censura de actividades tanto políticas como sociales, ganándose la fama de atentar contra la libertad de expresión al prohibir mítines políticos por considerarlos poco apropiados para sus estudiantes e imponer restricciones a las actividades de los clubs políticos de estudiantes, así como al impedir publicaciones de artículos e incluso tomar decisiones que afectan a todos los ciudadanos de Oxford y no solamente a los estudiantes, cerrando cafés, censurando obras de teatro, o prohibiendo bailes.

Por ejemplo, en 1922 imposibilita la representación de unas series de *Grand Guignol* en el *New Theater* porque estima que promueven el gusto por la sangre y el sexo. Se opone incluso al auge de la música moderna, ya que cree que, si bien no se puede decir que sea más peligrosa que el asesinato, sí le parece más degradante<sup>15</sup>.

De todos modos, el problema más sonado que tuvo durante su cargo de *Vice-Chancellor* se dio en su enfrentamiento con el *Oxford University Labour Club*, cuyas actividades restringe limitando el número de mítines públicos que podían organizar, tal como sucedió con una conferencia en la que supuestamente iba a hablar Bertrand Russell, que fue finalmente cancelada por considerarla Farnell como de tendencia agitadora. Sin duda fue la convicción que tenía de que la Universidad estaba amenazada por cierto espíritu revolucionario, lo que le lleva a autorizar una sola conferencia por cada *term*, con

---

<sup>12</sup> Farnell, *Vice-Chancellor's Address: October 12, 1921* (p. 8), Papers.

<sup>13</sup> *Idem, ibid.*

<sup>14</sup> Farnell, *Vice-Chancellor's Address: October 11, 1922*, Papers.

<sup>15</sup> Goldbolt, J., "A History of Jazz in Britain, 1919-55", *Quartet*, 1984, p. 29, en Mabro, 1985, p. 3.



la consecuencia de que cada uno de los tres clubes políticos de Oxford podría dar tan sólo una conferencia anual.

Toda esta actividad censora tuvo consecuencias sonadas para él, pues por primera vez un grupo de miembros de la Universidad se puso de acuerdo para firmar una petición con el objetivo de impedir la reelección de L. R. Farnell como *Vice-Chancellor* de la Universidad en 1922, afortunadamente para L. R. Farnell, sin éxito gracias a una contrapetición a su favor.

Como ya hemos visto en la primera parte, muy relacionado con los temas referidos al autocontrol se encuentran los aspectos relacionados con el control de los demás, especialmente las razas “salvajes” y las mujeres. La madre de L. R. Farnell, como sabemos, era de origen anglo-celta y el padre era de origen escocés-escandinavo. Farnell pertenece por lo tanto a ese ideal “rubio”<sup>16</sup> omnipresente en las falacias raciales del siglo XIX que llegan a calar en él, de modo que, incluso a pesar de los orígenes maternos, defiende la superioridad natural de la raza teutónica sobre otras como la celta, la latina o la eslava. Estas ideas racistas pudieron llegar a inocularse en su mente en parte dada la influencia que Alemania y el ambiente intelectual alemán tuvieron en él aunque, en su autobiografía, Farnell reparte responsabilidades no sólo entre los historiadores alemanes, como Mommsen, sino también entre británicos como Th. Carlyle.

A lo largo de su vida, la experiencia personal le lleva a no juzgar a los hombres en masa sino de modo individual y, a fuerza de viajar y por medio del estudio antropológico, se va deshaciendo de dichas concepciones racistas (aunque la antropología también se alimenta en esta época de teorías racistas), si bien él mismo reconoce que nunca dejó de sentir preferencia por ese ideal rubio.

Esta preferencia podemos ejemplificarla en la opinión que le ofrecen los dos tipos diferentes de raza que encuentra en Rusia: es cierto que en general tiene una opinión nefasta de este país, como ya se ha comentado, pero se aventura a hacer una distinción entre los dos tipos raciales rusos: por un lado, está el eslavo, de origen ario, del que afirma que es una especie muy noble, al que describe como de grandes huesos y pelo claro; por el otro lado, está el tártaro o calmuco, un pueblo de la estepa no ario. Los tártaros son bajitos, miserables, de pelo negro y cara reseca y arrugada, según su descripción (*ibid.*, p. 205).

Su enfoque racista también se reflejan en sus opiniones acerca de la raza griega clásica: así por ejemplo, en un viaje que realizó en 1890 por el Mediterráneo, explica que por la zona de Esparta se encontró con un muchacho que era la encarnación misma del

---

<sup>16</sup> Así lo denomina el propio autor en su autobiografía (OLB).

Eros de Praxíteles, oponiéndose de esta forma a todo el que afirmase que el ideal griego no es más que una representación idílica inexistente en la realidad. Al mismo tiempo, apostilla que este viaje le hace percatarse de que ese tipo helénico ideal siempre se asociaba con el pelo rubio, aunque consideraba, a pesar de todo, la posibilidad de que estos rubios derivasen de una influencia eslava posterior.

Como vemos, Farnell tiende a identificar raza con nacionalidad, hablando de la raza rusa o la raza griega, por ejemplo, algo que deriva de la mezcla que se produce en el siglo XIX entre el racismo y el nacionalismo, de donde procede una clasificación de características nacionales y/o raciales, que sustenta la idea de la superioridad innata de unos pueblos sobre otros.

Sabemos que la idea de la raza ocupó un lugar muy destacado en el ambiente intelectual del siglo XIX, especialmente influyendo en los novedosos estudios antropológicos. Farnell también cayó bajo el influjo de la antropología desde un momento muy temprano: ya en 1879 su *College* ofreció un *fellowship* a Henry Moseley, quien había explorado una gran cantidad de tierras remotas consideradas salvajes, con lo que su presencia hizo a los miembros del *College* entrar en contacto con la Ciencia antropológica.

Como veremos más adelante, L. R. Farnell entró en contacto en primer lugar con la Escuela de mitologistas científicos, para cambiar de bando más tarde y convertirse en seguidor de la Escuela inglesa de antropología, con Andrew Lang a la cabeza. Igualmente, se ve influido por su amistad con Salomon Reinach, un fervoroso totemista. Todo ello influye en él y hace que se valga de estos nuevos estudios antropológicos para establecer comparaciones entre los grupos humanos contemporáneos considerados no civilizados y la Grecia antigua. Al mismo tiempo, su labor de preservar la paz en la Universidad le hace ser testigo de un gran número de disturbios causados por grupos de estudiantes, así como de celebraciones y otras actividades grupales, que le llevan a estudiar la mentalidad de las multitudes en general, llegando a establecer comparaciones entre estas actividades y las celebraciones rituales comunitarias de grupos estudiados por la antropología. De todos modos, este tema será tratado más detalladamente más adelante.

Como ya se ha señalado, el siglo XIX es un período de dura disciplina acompañada de severos castigos para aquellos que quebrantaran las normas; en el ámbito de la educación, esto se traduce en pautas de conducta muy severas dentro del hogar y en la escuela.

L. R. Farnell se ocupa de mantener el orden en la Universidad de Oxford y lo hace de forma muy rigurosa, siendo tremendamente criticado por ello, pues muchos consideraban que llegaba a sobrepasarse en sus actuaciones, invadiendo incluso el terreno

de las libertades personales con una actividad censora paternalista y más que excesiva. Sin embargo, no debemos olvidar que a Farnell también se le antoja desmesurada la sumisión a las reglas que encuentra en Alemania, por ser opuesta al criticismo individual y la originalidad, dos elementos que juzga como positivos en el ámbito académico.

Ya hemos visto que la segunda mitad del siglo XIX es testigo de los progresos de las demandas feministas por hacerse un hueco en la sociedad política y en la educación superior. Recordemos que Farnell se oponía radicalmente a esta presencia femenina en las aulas universitarias y así lo demostró en sus actuaciones relacionadas con la política universitaria que atañían a este asunto.

Efectivamente, L. R. Farnell considera que en todo caso las mujeres deberían asistir a una universidad separada para ellas, pues su admisión dentro de la Universidad de Oxford no haría más que empeorar el ambiente para los alumnos varones, ya que las mujeres, independientemente de lo duro que estudiaran, simplemente a causa de su género, crearían, según la opinión de Farnell y de muchos otros, un ambiente menos adecuado para el trabajo, lo que empujaría a los varones a optar por la Universidad de Cambridge para obtener sus grados. L. R. Farnell sostiene que una universidad administrada por mujeres nunca podría llegar a alcanzar una posición de éxito y que incluso las mujeres prefieren que la universidad se mantenga como una institución predominantemente masculina, donde tanto la enseñanza como la administración permanezcan en manos de los varones<sup>17</sup>, única forma de que se asegure el mantenimiento de los ideales elevados que una institución de dichas características debe garantizar.

Además, ya hemos adelantado que la admisión de las mujeres en la Universidad implicaría su derecho al voto en las elecciones al Parlamento, lo que conecta con las exigencias sufragistas, que incluyen no sólo las demandas del derecho al voto, sino también de la igualdad en el plano de la educación, de posibilidades de independencia económica y de alejarse del mundo cerrado del hogar. De lograrse todas sus demandas, sin duda haría resquebrajarse esa distinción entre la esfera masculina y la femenina tan típica de la sociedad burguesa victoriana. Los varones lo consideran una amenaza a su universo social y esto les produce ansiedad, sintiéndose intimidados ante dichas demandas de independencia y mayor libertad de los movimientos femeninos.

Ni que decir tiene que Farnell también se opone radicalmente a las demandas de las mujeres de derecho al voto. Su opinión de las sufragistas es bastante mediocre y tal vez esto influya en parte en los problemas que como veremos tiene en su relación con Jane

---

<sup>17</sup> Farnell, *Statute on Limitation of Numbers (Women): Congregation* (14 junio, 2 p.m.), p. 9, Papers.

Ellen Harrison, ya que aunque ella no se implica demasiado en la lucha por el voto, sí que trabajó a favor de lograr mejoras en la educación hasta que se pudiese equiparar a la de los hombres. De todos modos, esta vinculación de Jane E. Harrison con el movimiento sufragista sí existe claramente en la mente de Farnell, quien en su autobiografía afirma que los escritos de esta autora están estropeados por la propaganda feminista (OLB, p. 281).

Las relaciones de Farnell con J. E. Harrison de hecho se caracterizan por la opinión que a él le merecen las demandas feministas de entrar en la Universidad, que le llevan a afirmar, por ejemplo, que la teoría matriarcal que sostiene J. E. Harrison en *Themis* está conectada con los primeros resultados del espíritu sufragista en cuanto que aplicado a la ciencia<sup>18</sup>.

Una anécdota que reflejaría la actitud de Farnell tendente a limitar la participación femenina en la Universidad, es el episodio ya mencionado en el que se niega a permitir una conferencia acerca del problema de los sexos aduciendo que la ponente sería una mujer, y en el caso de que tal discurso fuese en algún modo beneficioso para los estudiantes, éste debería ser expuesto por un varón.

De todos modos, después de la Guerra el Gobierno británico concede el derecho al voto para las mujeres y la Universidad las admite en 1920. En el discurso de *Vice-Chancellor* de 1921 ya comentado, Farnell ilustra este hecho: explica que su entrada cierra felizmente la controversia, y expresa su esperanza de que las opiniones encontradas se reconcilien<sup>19</sup>, convirtiéndose además en el primer *Vice-Chancellor* que admite a las mujeres en la ceremonia de grados del Sheldonian Theater. Sin embargo, todo esto no implica, a pesar de lo que pueda parecer, que Farnell fuese un defensor de la entrada de las mujeres en la Universidad. Muy al contrario, expone claramente su oposición en el discurso del *Vice-Chancellor's Address to Congregation* de octubre de 1923, en el que explica que las estudiantes no causan apenas problemas ya que ante sus peticiones de privilegios es fácil negarse, al contrario de lo que sucede con los estudiantes varones<sup>20</sup>.

Este rechazo a la presencia femenina en las aulas, además, hace que L. R. Farnell forme parte del grupo del equipo de gobierno universitario que lleva a cabo la iniciativa de implantar una cláusula que limite el número de mujeres en la Universidad para que ésta se mantuviese como una institución eminentemente masculina, para preservar la fuerza viril y la autonomía de la Universidad, como él mismo expresa en el *Statute on Limitation of*

---

<sup>18</sup> Igualmente, Farnell dedica a Jane E. Harrison calificativos bastante negativos, como veremos más adelante, que están motivados en parte por su condición femenina, tachándola de inmadura o tendente al dramatismo, una opinión, por otra parte, bastante generalizada sobre las mujeres en la sociedad victoriana.

<sup>19</sup> Farnell, *Vice-Chancellor's Address to Congregation* (12 oct., 1921), p. 4, Papers.

<sup>20</sup> Farnell, *Vice-Chancellor's Address to Congregation* (10 oct., 1923), p. 4, Papers.

*Numbers (Women)*, leído ante la Congregación. Esta iniciativa concluye exitosamente para L. R. Farnell con el estatuto de junio de 1927 que limita la proporción de mujeres con respecto a hombres a una por cada cuatro alumnos.

## **2.2. La educación, la filosofía y el arte**

Es necesario destacar nuevamente que la familia de L. R. Farnell se caracteriza por una fuerte orientación hacia la vida intelectual y la alta literatura y, aunque no tenían mucho dinero, sus padres se las arreglaron para proporcionarles una formación óptima.

Por otro lado, no se debe olvidar que en la segunda mitad del siglo XIX la humanidad asiste al nacimiento de la ciencia moderna propiamente dicha, de ascendencia técnica y basada en la experimentación y la lógica de las matemáticas. Con ello, el conocimiento científico logra autonomía y se independiza con respecto a la teología dogmática.

Todo lo anterior ayuda a comprender cómo Farnell entra en contacto de manera temprana con la ciencia moderna, pues ya en la escuela le influye su profesor Edwin Abbott, quien no sólo inculca en el joven Farnell el amor hacia los clásicos de la literatura inglesa, especialmente Shakespeare, sino que también crea en la escuela un laboratorio para instruir a los alumnos en la ciencia física, dando la espalda a las explicaciones cosmológicas del Génesis tan comunes en la época victoriana.

Otro profesor que influye en él se llama Bywater, seguidor de la tradición de Mark Pattison, defensor del estudio científico inductivo basado en un tratamiento crítico serio del material y contrario al hegelianismo, una de las corrientes filosóficas más notables del siglo y muy de moda en Oxford, ya que consideraba que existía una cierta deshonestidad intelectual en él. La filosofía europea pasa por tres fases en el siglo XIX, recordemos: una primera optimista, donde triunfa el idealismo de Hegel, el materialismo de K. Marx o el positivismo de A. Comte; una fase pesimista liderada por Schopenhauer; y finalmente una vuelta al optimismo, pero modificado por ciertos tintes trágicos, donde reina F. Nietzsche.

Bywater pues le enseñó principalmente dos cosas: en primer lugar, su gusto por la filosofía positiva representada especialmente por el utilitarista J. S. Mill, en este caso algo transitorio en Farnell, y, en segundo lugar, la necesidad de afrontar cualquier tipo de trabajo con conciencia científica, una enseñanza que L. R. Farnell llevó a cabo desde entonces y durante toda su vida.

Posiblemente Farnell adquiriera las bases de su método de trabajo ya en esta temprana etapa; sin embargo la influencia de Bywater decae en L. R. Farnell, pues éste enfoca su interés hacia la historia de la filosofía más que en la filosofía propiamente dicha,

especialmente en el estudio aristotélico, si bien sigue cumpliendo la máxima de abordar su trabajo con conciencia científica, pues no se limita a estudiar las lecciones de otros pensadores, sino que también considera necesario comprobar si éstas son o no verdaderas.

Bywater envía al joven Farnell a estudiar filosofía con Stewart de la Christ Church, quien lo instruye en el método crítico del positivismo. Más tarde, Farnell estudia bajo el mando de John Marshall, quien era un profesor temporal de filosofía del Balliol College, además de firme seguidor de las enseñanzas de Hegel. L. R. Farnell se aparta de la senda trazada por Bywater y se convierte en firme seguidor de las doctrinas de J. Marshall, fascinado por la fe que muestra ante lo Absoluto. Igualmente le influyó el hecho de conocer a Cook Wilson, quien llevaba a cabo las clases de lógica, y que solía arremeter contra J. S. Mill.

Volviendo a su profesor Abbott, éste también es importante en la vida académica de Farnell por introducir en el currículum de sus estudiantes la Filología comparada, ya que era un seguidor de M. Müller que llegó a introducir las clases de sánscrito para sus alumnos y, aunque Farnell nunca logró dominar esta lengua, esos estudios sirven para despertar su interés por la religión y la mitología de la India.

El XIX es también un siglo propicio para el desarrollo de la Lingüística y los campos históricos de la documentación y la técnica histórica, además del crecimiento de la disciplina arqueológica. Farnell entra en contacto con ésta última cuando en 1879 Walter Pater de Brasenose da una serie de seis conferencias en Arte griego arcaico que llevan a Farnell a adentrarse en los estudios de Arqueología, continuando con el tema cuando trata de presentarse al Craven Fellowship, para lo que necesitaba un buen entrenamiento arqueológico.

Entonces Farnell se convence de que para convertirse en un helenista completo debe añadir el conocimiento de la Arqueología clásica. Lamentablemente, Gran Bretaña no era el mejor país para adentrarse en la materia, ya que sus universidades, especialmente Oxford y Cambridge, se hallaban ancladas en el pasado y mantenían como función principal la de la creación de una élite social; por ello, se marcha a Alemania, ya que éste era el país que más destacaba en el campo de la investigación científica, filosófica y filológica, además de ser el líder europeo en métodos y organización de la investigación.

Así, como sabemos, se decide a ir a la Universidad de Berlín en 1881 para asistir a sus clases de Arqueología y escultura griegas, como las de Ernst Curtius, y trabajar en el Gipsformerei Staatliche Museen, y al año siguiente visita Munich para trabajar en los museos y seguir, una vez más, los cursos en la Universidad, con el *Professor* Heinrich Brunn.

En Alemania también sigue el curso sobre Mitología griega y los personajes del panteón olímpico ofrecido por el *Professor* Bursian, un seguidor de Max Müller y A. Kuhn. Esta Escuela, como sabemos, trabajaba sobre dos asunciones: que la filología, especialmente la sánscrita, era la llave para la mitología griega y que las figuras míticas de Grecia eran personificaciones disfrazadas de los elementos de la naturaleza. Farnell se convence de sus teorías hasta que más adelante descubre a Andrew Lang y la Escuela inglesa de antropología que se basa en el estudio comparativo del folklore, por lo que se fue despojando gradualmente de su obsesión por el estilo alemán antes de empezar realmente a escribir. Es significativo el hecho de que llegase a conocer al propio Max Müller, llegando a crecer la amistad entre los dos, pero, recordemos, por entonces Farnell ya se encontraba bajo la influencia de A. Lang.

Otras personas destacadas del mundo intelectual que conoció durante su vida serían Henry Moseley, quien lo hizo entrar en contacto con la ciencia de la antropología por primera vez; Mommsen, quien visitó su College en 1888; incluso U. von Wilamowitz, quien participó en unas conferencias en Oxford, pero que causó una impresión más bien negativa en Farnell, tanto a nivel intelectual como a nivel personal.

Posteriormente, en diversos momentos de su vida, volvería a Alemania y visitaría otros países europeos para así examinar las piezas clásicas en ellos expuestas. De todos estos otros viajes por Europa, destacamos el de Francia, a donde fue para estudiar las antigüedades del Louvre, y donde traba amistad con Salomon Reinach, que posiblemente lo familiariza con la teoría totémica.

Una vez considera que su preparación intelectual es suficiente, prepara un viaje a los lugares más importantes para el estudioso de la cultura helénica, desviándose para visitar también Pompeya. Incluso visita Micenas y conoce a H. Schliemann. De todos estos viajes sacó un conocimiento de la escultura griega muy completo que le ayudó en su obra posterior.

Sus estudios arqueológicos desembocan en un interés por la religión griega pues, como ya se ha adelantado, se da cuenta de que, en el arte griego, el tema es tan importante como los aspectos formales y de que se hacía necesaria una investigación crítica y pormenorizada de las escenas mitológicas y religiosas de los vasos. Esto le lleva a interesarse por la religión comparada.

Es interesante también ver cómo sus estancias en Alemania le llevan a ser consciente de las carencias que se daban en Gran Bretaña en los estudios clásicos pues, por ejemplo, en su país se ignoraban los temas religiosos y, aunque posteriormente acaba por

considerar las teorías alemanas un tanto desfasadas, se convence de que es necesario mejorar el nivel en su Universidad.

La primera de sus actuaciones fue la de ampliar el currículum clásico para introducir el estudio de la Arqueología clásica como parte integral de éste. A esto se sigue en 1903 la creación del puesto de *University Lecturer in Classical Archaeology*. Además es sonada su lucha por lograr un sistema universitario alejado del limitado sistema de los *colleges*, atacando su independencia en defensa de una Universidad más fuerte.

En sus batallas a favor de la Universidad, L. R. Farnell tuvo que enfrentarse a los académicos victorianos que se negaban a incluir el estudio del Arte y a los curatos de las galerías de arte; sin embargo salió victorioso y finalmente logró la construcción del gran Ashmolean Museum. Menos suerte tuvo en su enfrentamiento contra las autoridades de las facultades: consiguió que los *Outlines of the History of Greek Sculpture* fuese admitido como una de las materias opcionales de las *Classical Moderations*, pero no logró que la Arqueología clásica formase parte integral de la formación de todos los estudiantes más avanzados, al tener en contra a la jerarquía del sistema de exámenes y a Strachan-Davidson, como se ha adelantado, bajo la influencia del espíritu de B. Jowett. A Farnell incluso llegaron a eliminarlo del Consejo universitario por ser considerado peligroso y tuvo que confinar su actividad de protesta a los panfletos y los mítines informales de propaganda.

En relación con la redacción de panfletos reivindicativos, uno de los medios más populares y el más poderoso de expandir la cultura de la época fue la prensa escrita que, al tiempo que contribuye a la democratización, difunde asuntos públicos y crea opinión.

L. R. Farnell publica, efectivamente, varios artículos en prensa, expresando sus opiniones en temas de lo más variado, desde su oposición a Alemania en la Gran Guerra y la necesidad de proteger a Bélgica, hasta su protesta ante la destrucción del paisaje y el medio ambiente con la construcción de un puente en Poole Harbour, en 1930.

Si bien no hay censura en la prensa británica, ya hemos visto que sin embargo él sí que la ejerce en artículos de grupos políticos estudiantiles de su Universidad, siendo el episodio más sonado y de mayor magnitud el de la expulsión de los editores del periódico estudiantil de orientación comunista *Free Oxford*, y destacando también la censura de la conferencia acerca del control de la natalidad que Marie Stopes finalmente celebró en el Ruskin College.

Pero además de conferencias y actividades políticas en la Universidad, L. R. Farnell censura incluso obras de teatro y otros actos que afectan no sólo a la Universidad, sino también a todo el pueblo de Oxford, como hemos visto.



Por lo que respecta al interés que siente Farnell por el folklore y la mitología, típico también de su época, es posible que le venga desde la cuna, pues él mismo admite haber adquirido de su madre la imaginación de la raza celta (OLB) y esta imaginación habría seguido creciendo a base de los cuentos y rumores acerca de guerras y batallas que los niños de su generación habían escuchado. Estos cuentos podían estar incluso basados en acontecimientos verdaderos, a pesar de lo increíbles que pudiesen parecer; así el caso que cuenta del hombre salvaje que vivía en Ken Wood, de ocho pies de alto e insospechadamente fuerte, ágil y rápido, que comía niños crudos, es una historia basada en un hecho real: se trataba de un aborigen australiano salvaje al que unos misioneros llevaron a Gran Bretaña y trataron de acomodarlo a la civilización victoriana, pero éste se desvistió y se fue a vivir al interior de Ken Wood, donde estuvo escondido durante meses, cazando corderos de las granjas vecinas para comer. Son historias como esta las que convencen a L. R. Farnell de que muchas sagas míticas se basan en acontecimientos reales, como trata de mostrar en *Greek Hero Cults*.

Esta instrucción acerca de los cuentos populares, las leyendas y el folklore, continúa cuando se marcha a Oxford de la mano de John Mowat, quien le descubre cómo en la mitología antigua se encuentran retazos de la memoria del pueblo convertidos en ingenuos mitos basados en etimologías ficticias. L. R. Farnell ilustra este hecho mediante uno de los ejemplos que conoció a través de J. Mowat: en el estado de Pembroke hubo una tenencia anglosajona cercana al río llamado Thorgrafsmere o “la frontera de Thorgraf”, sin duda una persona real del período anterior a la conquista. El *Domesday Book* por su parte menciona un bosque en el mismo estado de Pembroke que según un lugareño era llamado *Jack Tar’s grave*, ya que, por lo visto, un marinero se había colgado en ese bosque. Vemos así que el nombre del noble Thorgraf derivó finalmente en *Tar’s grave*.

Otros de los estímulos que impulsan a L. R. Farnell a interesarse por el folklore y la mitología los encontramos en la literatura de su infancia: *Universal History*, de Rollins, de tipo prehistórico y basada en batallas eminentemente griegas, que hace que la mente del joven Farnell se haga una idea de los antiguos griegos como de héroes invencibles; y *Heros*, de Ch. Kingsley, una literatura sin duda más elevada y que según el propio Farnell reconoce, el principal aliciente, junto con una estatua de Paris que se encontraba en el British Museum, para que decida dedicarse al estudio del Arte y la Mitología helénicos. Además, no podemos dejar de mencionar los cuentos de Hans C. Andersen, que atraen a un Farnell todavía niño hacia los misterios de la magia natural.

Ya de adulto se adentra en el estudio de la Mitología griega de la mano del *Professor Bursian*, perteneciente como ya hemos comentado anteriormente a la Escuela de

Max Müller, a quien Farnell siguió durante un tiempo, antes de pasarse definitivamente, como también hemos visto, a la Escuela inglesa de antropología, liderada por Andrew Lang y basada en el método comparativo del folklore. Por supuesto que antes de unirse al bando de A. Lang aprende sobre la Grecia clásica en sus estancias en centros universitarios alemanes y franceses.

Claro está que su conocimiento acerca de estos temas creció con los numerosos viajes que realiza, especialmente a Grecia e Italia, visitando los principales yacimientos clásicos. Destaca su viaje de 1886 a Grecia, pues éste le inspira la idea que recoge en *Attributes of God*: que la magia natural se encuentra en una mayor armonía en un sistema religioso politeísta que monoteísta. Esta idea le viene cuando en el camino hacia Ano Liosia y Fyli, sintió que no quería compartir el destino de Acteón sin haber tenido su compensación, viendo que la región parecía llena del antiguo encanto y que inspiraba la antigua fe hasta el punto de que no le habría sorprendido encontrarse con la diosa Ártemis.

También es destacable su gira por el Peloponeso en 1890 con su amigo Macan, pues en esta ocasión, se encontró con un verdadero *survival* de un mito griego antiguo, cuando le cuentan una historia que originalmente le sucede a Odiseo, en la figura de San Elías, de quien considera que fue atraído hacia Grecia posiblemente por el parecido de su nombre con el del dios-sol Helios (OLB, p. 230).

Es en la época en la que Farnell escribe cuando *sir* Arthur Evans lleva a cabo sus trabajos en Creta, sacando a la luz su importante civilización prehistórica. Entonces Farnell empieza a percatarse de que la principal influencia exterior en el politeísmo griego es la cretense.

Además hay que destacar que a lo largo de todos los años que pasó en el Exeter College y de todos los cargos que en él ocupó, Farnell presencié muchas diferentes celebraciones en las que los estudiantes llegaban a organizar lo que en palabras del propio Farnell llegaban a ser orgías o *witches-Sabbath*, sobre todo tras las victorias deportivas o durante la *Walpurgisnacht*, sin olvidar las fiestas de no-graduados o las disputas entre *Town* y *Gown* del día de San Calixto, así como la ocasión en la que se produjo la expulsión de la sociedad de Caín y Abel en el Brasenose College, acompañada de danzas en círculo y música más ruidosa que doscientas bramaderas. Todos estos incidentes le permiten acercarse al estudio de la mentalidad de las multitudes, y del hombre primitivo, trayendo a su mente el recuerdo de los *corroborees*, por ejemplo, o, en el caso de la expulsión de Caín y Abel, los ritos mediterráneos de expulsión de los malos espíritus.

Aunque Farnell empezó estudiando el Arte griego, desde un principio se siente atraído por la investigación filológica y, poco después, por la Arqueología. Trabaja con

toda la literatura clásica y con inscripciones romanas y griegas, además, claro está, con los monumentos artísticos.

Como sabemos, poco a poco se inicia en el estudio de las religiones comparadas, algo totalmente novedoso en su país, especialmente estudiando los “Libros Sagrados del Este” y los registros de las religiones más elevadas del mundo, además de todos los datos que encontró de otras religiones inferiores. En esto es sin duda heredero de los estudiosos de las culturas orientales desde el siglo XVIII. Encontró de gran utilidad los himnos védicos, babilonios y egipcios. A esto se añade que combina su interés por la religión comparada con una atracción por otra disciplina también de reciente aparición: la antropología, especialmente la antropología comparada, pues se da cuenta de que en ocasiones existen fenómenos que se dan tanto en pueblos contemporáneos más o menos primitivos como en la Grecia clásica, por lo que el estudio antropológico puede realmente aportar claridad a los estudios clásicos, si bien algunos fenómenos religiosos le parecían únicos del politeísmo griego.

Por lo que respecta a la relación con los movimientos artísticos del momento, hay que recordar que, como se había comentado en la Primera Parte, el movimiento romántico tuvo una presencia destacada en la época. Aunque L. R. Farnell no pertenece en absoluto a ese grupo elitista decimonónico de los románticos, sí que podemos ver que algunos aspectos de su vida muestran la influencia de este movimiento.

Tenemos en primer lugar su interés por Grecia en lugar de por Roma; como ya hemos visto, fue precisamente bajo la influencia romántica que el interés bascula de Roma a Grecia, pues ésta representa la belleza orgánica, natural y radiante. A esto hay que sumar su atracción por la mitología y el folklore, dos campos de estudio impulsados también por el movimiento romántico, que veía en el pueblo la antítesis de la sociedad burguesa.

Igualmente disfruta de obras románticas, tanto literarias como musicales, especialmente de autores alemanes, como Wagner o Goethe.

Pero también existen aspectos menos obvios de su personalidad que se ven influenciados por los románticos. Por ejemplo, su tendencia hacia la introspección y el individualismo. Los románticos fomentan la producción de diarios, cartas personales, retratos, biografías y autobiografías, como la que el propio Farnell escribió al final de sus días. Además, L. R. Farnell se siente en cierto modo atraído por la idea del aislamiento psicológico, que comparte con los románticos. De este modo, vemos que los momentos de soledad que afrontó en Munich son vistos por él como algo positivo para madurar, como momentos para estar con uno mismo, algo importante cuando la persona se encuentra en una fase de crecimiento personal.

Otro aspecto que comparte con los románticos es su amor por la naturaleza, aunque en este caso es algo que le viene heredado de sus padres, pues ambos disfrutaban del aire libre, el campo y el mundo rural, y de hecho sus padres lo llevaron al campo anualmente desde los cuatro hasta los doce años. Una vez adulto, Farnell continúa disfrutando de la naturaleza y de las aventuras al aire libre en numerosos viajes, no sólo por Grecia o Italia, sino también en sus incursiones por los ríos europeos. L. R. Farnell fue un pionero en la exploración de algunas zonas de ríos tales como el Danubio, además de adentrarse en el Neckar, el Rin, el Mosela, el Moldavia o el Elba. Incluso su viaje de bodas incluía un recorrido por el Lahn. Asimismo realizó algunas expediciones por Alemania en bicicleta.

Cabe destacar, de sus viajes por Grecia, el que realizó con su amigo Mann, en concreto la etapa que los llevó a Tebas, pues allí Farnell confiesa haber sentido una experiencia psíquica causada en parte por la historia trágica y mitológica del lugar, en parte por la oscuridad y el ambiente fantasmal que reinaron durante la travesía. Éste es, sin duda, un sentimiento típicamente romántico.

Finalmente hay que recalcar, por extraño que parezca, la inclinación romántica a refugiarse en el estudio de la Edad Media, ya que a pesar de dedicar su vida al estudio de la Grecia clásica, en *Attributes of God* Farnell se muestra interesado en la teología medieval.

También hereda de sus padres sus intereses literarios, pues su familia presenta un gran interés hacia la vida intelectual y la literatura. Se debe insistir igualmente en la influencia de Edwin Abbott, como se ha mencionado repetidamente, quien le inspira en él el amor hacia los clásicos de la literatura inglesa.

Entre los autores más sobresalientes dentro de sus inclinaciones personales, tenemos a Hans C. Andersen en su infancia y Goethe y Heine desde su primera estancia en Alemania, aunque el encanto que este segundo ejercía sobre él fue poco a poco perdiendo su fuerza. Por supuesto, ni que decir tiene que las grandes obras de la literatura griega clásica ocupan un lugar privilegiado en este sentido.

Junto con el gusto por la alta literatura, sus progenitores le inculcaron un elevado gusto por el arte en general y lo llevaban regularmente de visita al British Museum, cerca de su hogar, lo que lleva a L. R. Farnell a sentir interés por la escultura griega desde niño. Posiblemente por ello en los inicios de su carrera estuvo más interesado por el Arte que por la Religión griega.

### 3. La obra de L. R. Farnell

Es momento de pasar a tratar su labor como académico. Su primer gran trabajo fue *The Cults of the Greek States* (en adelante, CGS), una obra en varios volúmenes que se publicó entre los años 1896 y 1909, y que posteriormente trataremos más detalladamente.

Después de su *Cults* escribió artículos y obras menores relacionadas también, en alguna ocasión, con el tema de la religión, mostrando su interés por la antropología; además, tuvo oportunidades para propagar este tema, como con la *Wilde Lectureship* en Oxford en 1908<sup>21</sup>, en la Hibbert Foundation en 1911, y en las *Gifford Lectures* en St Andrews en 1920 y 1924. En 1911 lleva a cabo su último trabajo puramente arqueológico, en la British School en Roma, preparando un catálogo de la escultura en el Museo Conservatore.

Uno de los primeros frutos de su estudio comparativo fue un tratado pequeño con el título de *Evolution of Religion* (1905), principalmente preocupado por cuestiones como la oración y el ritual de purificación y las ideas que se les relacionan. Su siguiente excursión en este campo, una serie de *Wilde Lectures* titulada *Greece and Babylon* (1911) era una aplicación más severa del método científico, en la que trata de solventar la cuestión de si la influencia de Babilonia era fuerte en la religión griega en su primer período, y en 1914 publica *The Higher Aspects of Greek Religion*, donde estudia la religión en su estadio más desarrollado.

En 1921 publica la segunda de sus obras que serán aquí analizadas, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (en adelante, GHC), a la que le sigue su último y más ambicioso trabajo en el terreno del estudio de la religión, su *Attributes of God* (en adelante, AG), escrito para su segundo curso de las *Gifford Lectures* y publicado por la Clarendon Press en 1925.

También destacan, entre sus últimos trabajos, una edición de Píndaro en tres volúmenes en la que comenzó a trabajar en 1928 y que fue publicada cuatro años más tarde y su autobiografía, ya comentada.

Por lo que respecta a su método de estudio, se ha anunciado su atracción por la antropología o el estudio de las religiones comparadas. Sería interesante detallar la evolución de dichos intereses a partir de una primera etapa absolutamente clásica centrada en el estudio del Arte griego, que poco a poco lo condujo a un interés final por la religión.

---

<sup>21</sup> L. R. Farnell se convirtió en 1908 en el primer lector de las *Wilde Lectures* acerca de la religión comparada de Oxford, cuando el tema todavía estaba limitado a unas pocas universidades alrededor del mundo.

Efectivamente, Farnell comenzó estudiando el tema del Arte; sin embargo ansía una mayor comprensión de la materia y es entonces cuando se da cuenta de que los monumentos artísticos presentaban al menos una revelación tan profunda como iluminativa de la mente religiosa popular en la misma medida que la literatura, y de que la arqueología y la filología eran fuente de evidencia en la misma medida que las obras de arte. Por ello, llega a la conclusión de que al estudiar Religión podría igualmente gratificar del mismo modo su gran amor por la literatura y el arte.

Su *tour* por las universidades alemanas le sirvió para darse cuenta de la gran laguna de Gran Bretaña en la exégesis clásica: los mejores académicos británicos ignoraban la religión o bien la trataban de forma frívola; pero Farnell aprende de los alemanes, aunque más tarde comenzó a desconfiar de sus métodos y a encontrar su punto de vista *arriéré*, especialmente visto a la luz de la nueva antropología que estaba surgiendo en Inglaterra y que tanto le estaba atrayendo.

Sin duda el trabajo por medio de la investigación arqueológica, filológica<sup>22</sup> y artística le atraía especialmente, porque le permitía tratar toda la literatura clásica, primaria y secundaria, a través de las colecciones de inscripciones romanas y griegas y a través de los caminos del arte griego. No debemos olvidar tampoco que entonces la gran civilización de la Creta prehistórica estaba empezando a revelar sus secretos gracias a *sir* Arthur Evans y con ello Farnell comenzó a darse cuenta gradualmente de que, entre las influencias ajenas que ayudaron a dar forma al politeísmo griego, la influencia cretense era la más penetrante. Pero además, Farnell trató de estar al tanto de las nuevas teorías de la antropología y la religión comparadas, tanto de las religiones superiores como inferiores, “porque es ahora un truismo que, en las grandes religiones del mundo, los depósitos del pensamiento más rudo y más primitivo sobreviven al lado de los productos espirituales superiores y los siglos de repetición litúrgica de acto y fórmula aniquilan el sentido de incongruencia” (AG, p. 3).

Además, al tiempo que L. R. Farnell deja, gradualmente, de trabajar en arte griego como un especialista, comienza a sentirse muy atraído por el estudio de la Religión comparada, un terreno prácticamente virgen en Gran Bretaña. Trabajó con entusiasmo durante años, leyendo, principalmente en traducciones, los “Libros Sagrados del Este” y los registros de todas las religiones más elevadas del mundo, junto con las evidencias que pudo recoger de las inferiores. Encontró mucho en los himnos védicos, babilonios y egipcios, que por lo sublime, considera que deben de compararse con los textos sagrados

---

<sup>22</sup> A pesar de las numerosas críticas que dedica a M. Müller y su Escuela.

más elevados de su propia religión. También discernió ciertos fenómenos religiosos en el politeísmo griego que parecían de un valor único. Además, con la antropología uno podía darse cuenta de que en una tribu de Polinesia, por ejemplo, un pensamiento revelador ilumina un pensamiento emparentado de alguna raza civilizada en algún otro lugar del mundo.

Así pues, Lewis Richard Farnell fue uno de los autores más destacados de su época y sin duda, tal y como hemos visto, estaba al tanto de las novedades intelectuales del momento, tanto en los estudios relacionados con la Historia de las religiones, como en otros campos del conocimiento social y humano que podían ser aplicadas en mayor o menor medida a sus estudios; sin embargo, sus enfoques permanecieron siempre dentro de los límites marcados por la tradición clásica de estudios religiosos y mitológicos, sin que podamos decir que haya establecido ninguna nueva teoría revolucionaria en su campo de estudio, como sí podríamos afirmar por ejemplo de Jane Ellen Harrison, sin entrar ahora a considerar el tema de si estaba más o menos acertada en sus afirmaciones. Por el contrario, Farnell, quien por cierto tiende a criticar profusamente en sus obras las hipótesis de esta última autora, a pesar de incluir, como decimos, las nuevas propuestas antropológicas del momento, siempre se mantiene dentro de los márgenes marcados por las corrientes tradicionales, centrándose en el estudio de la religión griega clásica, especialmente el análisis de las figuras de los héroes y los dioses olímpicos, e incluso estructurando sus obras según un modelo casi enciclopédico, tratando cada figura por separado, bajo un apartado titulado por el nombre del personaje en cuestión o el título concedido a un grupo de personalidades relacionadas y tomadas en conjunto. Sus análisis tienden a ser en gran parte descriptivos y basados en las evidencias filológicas, literario-mitológicas, culturales y artísticas, como veremos a continuación, en el apartado dedicado a analizar sus principales trabajos con cierto detalle.

### ***3.1. The Cults of the Greek States***

*The Cults of the Greek States* es la primera obra de L. R. Farnell que debemos analizar por ser la primera en publicarse, a pesar de haber ocupado un espacio de tiempo de hasta veinte años de trabajo.

En esta obra, Farnell pretende dejar constancia de los principales factores que se dan en el culto público a cada divinidad; distinguir cuando sea posible entre los estadios iniciales y posteriores; mencionar los cultos locales más importantes y dar la concepción general panhelénica, cuando ésta exista, tomando aquellos mitos que arrojen luz sobre la idea religiosa y, finalmente, describir las principales representaciones características de

cada divinidad en los monumentos<sup>23</sup>. El esquema general de su exposición se mantiene constante a lo largo de los diversos volúmenes, con una lista de divinidades olímpicas que presiden las diferentes secciones, duplicaciones del interés entre rituales y formas artísticas y una magnífica citación de *fontes*; aunque al mismo tiempo da la impresión de que la estrategia original debió de haber cambiado con el tiempo. Así pues, entre los dos primeros volúmenes y el tercero y el cuarto se distingue un avance con respecto a la profundidad del tratamiento con un mejor uso del método comparativo, además de una mayor discusión etnológica<sup>24</sup>.

Al contrario que en sus dos obras posteriores, acerca de los principales atributos de la divinidad y de las principales figuras heroicas griegas, donde sí se interesaba por el estudio de los orígenes, en *The Cults of the Greek States* parece despreciar esta tendencia tan común en la Inglaterra de su época y entiende que el principal punto a estudiar no son tanto los inicios de la religión griega, como las concepciones religiosas de las diversas comunidades helénicas en diferentes épocas tal y como se manifiestan en los textos y monumentos más importantes conservados.

Para llevar a cabo su análisis, por lo tanto, se vale especialmente de las ciencias de la filología, la antropología y el estudio comparativo de las religiones.

Por lo que se refiere a la filología, Farnell se acerca a dicha disciplina con ciertos reparos, pues se opone a los estudios llevados a cabo por la Escuela alemana liderada por Max Müller y propone evitar ante todo dos errores: en primer lugar, el de ignorar la distinción entre la primitiva idea sobre un dios y las ideas que estaban en la mente de los adoradores griegos de otras épocas. El segundo, el argumentar que porque una cierta divinidad fuese en origen simplemente un poder elemental, todas las leyendas y todos los atributos de tal divinidad deben ser explicados en referencia a ese elemento del que el dios o diosa es la expresión.

Por lo tanto, L. R. Farnell se inclina principalmente por el método de análisis que llevan a cabo antropólogos como Andrew Lang o Frazer, según su criterio, de menores pretensiones y con hipótesis más estables y reales, que abarcan un rango de comparación más amplio y evitan en cierta medida la cuestión de los orígenes o del elemento o

---

<sup>23</sup> El tratado deja de lado las especulaciones filosóficas y la religión mística privada de los últimos siglos, por consideraciones prácticas de espacio.

<sup>24</sup> Por ejemplo, es imposible, desde el punto de vista de este autor, asignar al culto de Poseidón su propio lugar en el sistema helénico sin tratar la cuestión etnológica de su fuente y difusión. En estos capítulos combate ocasionalmente ciertas teorías antropológicas que le parecen haber sido crudamente aplicadas a varios fenómenos de culto. Esto no implica una depreciación del valor del amplio estudio antropológico para el estudiante del helenismo, al contrario, su importancia es más de apreciar que nunca. Pero su aplicación a los hechos más elevados de la historia religiosa de Grecia debe ser combinada con más precaución y mayor conocimiento especial que antes.



pensamiento primitivo por los que la idea de Dios fue evocada, para centrarse en la cuestión de las supervivencias que los rituales y mitologías de las naciones más desarrolladas han heredado de sociedades anteriores más primitivas y que se reflejan todavía en otras sociedades que se encuentran en ese nivel más bajo de desarrollo.

Acercas del tipo de fuentes utilizadas, tal como él mismo explica en la introducción de la obra, éstas serían el culto y el ritual, el mito y las tablas genealógicas. Sin embargo, el valor de estos tres tipos de fuentes no es idéntico y, a pesar de que los estudiosos ingleses y continentales tienden a exagerar el valor de las tablas genealógicas, éstas son las menos conclusivas, ya que pueden resultar demasiado complejas e incluso contradictorias y han sido transmitidas por escribas tardíos que recogen datos que han podido estar sometidos a falsificación o modificación. Por todo ello, L. R. Farnell concluye que la genealogía no llegará a adquirir el carácter de prueba hasta no ser verificada por un mito, por asociaciones culturales definidas o por nombres de lugares; hasta entonces, y solamente cuando sea simple y clara, no será más que una pista.

Así pues, se dedica cuidadosamente al estudio de mitos y de ritos. El análisis de los primeros sería de destacar porque, desde una perspectiva social, si el hombre primitivo adscribe espontáneamente a sus divinidades mucho de sus propios hábitos y modos de pensamiento, de esto se derivaría que la mitología no sería tan sólo conversación altamente metafórica sobre el clima, sino que, al igual que el ritual, sería frecuentemente una reflexión de la sociedad y las instituciones pasadas.

Pero, mientras la religión griega le resulta en conjunto sobria y sensata, la mitología se le antoja apasionada y pintoresca; además su valor para el estudio etnográfico también se le antoja exagerado, pues los mitos son volátiles y se desplazan por áreas muy extensas, por lo que la afinidad de varios mitos no es prueba de contigüidad de las tribus. Habría que lograr una evidencia acumulativa de mitos, mucho más útiles cuando además pertenecen a la leyenda nacional; sin embargo, no llegan al nivel de prueba a no ser que se asocien al culto real.

Asume pues que el estudio del culto será el que aporte datos más sólidos a su estudio, ya que se trata de la parte más conservadora de la religión, más estable por lo tanto que el mito y menos fácilmente transmisible por mera relación casual, así como revelador de hechos más sólidos que las genealogías. Por ello, su estudio debe tratar con hechos de culto cuyo significado el adorador parece no conocer y que frecuentemente están en desacuerdo con las ideas religiosas más elevadas de la comunidad.

También los títulos culturales son apreciados por Farnell como la evidencia más directa de las ideas encarnadas en la religión de estado, pues los rituales públicos siempre

se hacían a un dios al que se le daba un apelativo u otro dependiendo del tipo de ayuda que se quisiese obtener. Estos títulos además no solían expandirse, sino que pertenecían a un centro particular, de modo que, si tal título aparece en puntos alejados de la geografía, si se trata un culto altamente especializado y no tiene atracciones intrínsecas marcadas y si en estos puntos encontramos una leyenda de migración que apunta a una tribu particular de la que sabemos que poseía este culto, el estudio de tales títulos culturales puede servir de apoyo para el argumento etnográfico de las migraciones (CGS, vol. IV, cap. 1).

Por todo ello, en esta obra L. R. Farnell adopta la intención de desenredar el mito de la religión, estudiando el primero sólo en la medida en que pueda ayudar a desentrañar la segunda, y dedicando el grueso de sus investigaciones a estudiar los diferentes cultos dedicados a diversas divinidades, tratando de estudiar sus puntos de afinidad y contraste, además de dar una descripción lo más extensa posible de los nombres e ideas que se fueron agregando por los estados griegos a las principales divinidades (*ibid.*, vol. I, *Introduction*).

Pero también es necesario valerse de los datos aportados por la literatura y los monumentos; pues de la combinación de ambos testimonios aprendemos qué era la religión en realidad para los pueblos, cuál fue su proceso de crecimiento orgánico y cómo fueron sus transiciones de las formas más bajas a las más altas.

L. R. Farnell cree que los registros literarios son, en muchos casos, mucho más ricos y explícitos que los monumentos, tal es el caso, por ejemplo, del culto a Zeus, lo que se puede ver en que muy pocos de los títulos culturales preservados en la literatura se descubren en los monumentos del arte religioso y éstos normalmente no están atestiguados tan claramente por los atributos o cualidades interiores del trabajo como por la inscripción; pero aunque la poesía haya logrado en el caso griego un poder de expresión espiritual en una fecha más temprana que la pintura o la escultura, cuando el arte griego se desarrolló plenamente se convirtió en una evidencia más palpable y viva de las formas de las que la imaginación popular está investida, un registro más verdadero de la creencia nacional que la literatura o la filosofía (*ibid.*, vol. IV, cap. 6), porque el artista trabajaba para la ciudad, ejecutando los mandatos de dicha ciudad; por ello, no podía romper la tradición, sino reflejar la visión popular de la divinidad. Por este motivo, L. R. Farnell tiende a añadir un análisis pormenorizado de los monumentos artísticos que representan a las diversas divinidades, haciendo especial hincapié en los tipos ideales para cada dios helénico. Por otro lado, el escritor filósofo o el poeta eran más libres, pudiendo expresar las aspiraciones de los pocos, lo que no significa que este registro sea menos importante para los estudiosos de la religión griega.

Pero además el arte y la literatura no sólo dejan registro de la religión, sino que también son fuerzas que influyen directa o indirectamente en ella. Por ejemplo, Homero logró con su trabajo que la gente heredase una visión religiosa más elevada y clara; por otra parte, tras los trabajos realizados por Fidias, ya nadie podría imaginarse a Zeus de modo diferente a sus esculturas.

Por lo que respecta a ciertas ideas dignas de destacar para el posterior análisis de las obras de este autor, encontramos por ejemplo la conclusión de que la religión griega fue antropomórfica desde el inicio de la historia, aunque el culto fuese en un principio anicónico (si bien no fetichista), especialmente a la piedra, pero también al árbol o al pilar.

El impulso icónico posiblemente habría llegado desde el este, pues desde el siglo X a.C. en adelante la fama de los ídolos de Egipto y Asiria debió de extenderse por el mundo griego, aunque posiblemente este impulso no fue el predominante, pues mientras muchas de las obras de estos dos lugares eran teriomorfas, la primera imagen bajo la que la divinidad griega propiamente dicha aparece figurada es totalmente humana.

Si bien la religión griega fue siempre antropomorfa, las divinidades olímpicas no conforman el estrato inicial, sino que son precedidas por otras de origen posiblemente pre-heleno, como Cronos, posteriormente derrotadas ante el nuevo grupo de población, cuya divinidad más destacada fue Zeus, sin duda la figura principal de la religión helénica.

L. R. Farnell atribuye una enorme importancia a este dios, ya que “el estudio de los cultos de Zeus es tal vez el capítulo más interesante de la historia de la religión griega, porque incluye los dos extremos del pensamiento religioso, las ideas más primitivas al lado de las más avanzadas; y casi todos los departamentos de la vida natural y humana fueron penetrados con este culto” (*ibid.*, vol. I, p. 35). No hay, además, ningún elemento de la religión griega con tanta riqueza de contenido ético o que cuente tanto para el desarrollo de las ideas morales como el carácter de Zeus. En ocasiones parece ensombrecer los compartimentos separados del politeísmo y a veces incluso al manifestar la naturaleza de Zeus la expresión religiosa se vuelve monoteísta.

Zeus es, efectivamente, el dios supremo, aunque nunca el único en el universo físico, ni el creador del mundo, si bien Farnell descubre una cierta tendencia al monoteísmo dentro de la religión griega que se traduce en una identidad parcial entre Zeus y los dioses del Inframundo y del mar o incluso, en ocasiones, de Zeus y Dioniso, aunque estas identificaciones no son sino un germen sin vitalidad suficiente para desarrollarse. Por otra parte, en la literatura religiosa Zeus también es el Dios en forma abstracta y solitaria,

aunque esto no implique necesariamente una traza de una idea monoteísta, sino más bien “henoteísta”<sup>25</sup>.

El carácter original de Zeus es el físico, pero por supuesto evoluciona hasta ser un dios de la comunidad política, en un grado mucho mayor que el de cualquier otra divinidad y sin duda un dios que también rige el universo de lo moral.

Así pues, sería por un lado el dios de la venganza y la retribución, el que castiga el pecado humano aún en la segunda o tercera generación; pero también el dios de los suplicantes, al que llaman los pecadores en busca de ayuda, el dios que purifica. El inventario de tales funciones de Zeus habla de la temprana concepción del crimen y la pronta conciencia de la raza; y la predominancia de estos cultos en Grecia prueba la profundidad del pensamiento moral concerniente al asesinato y los pecados sacrílegos.

A pesar de todo ello, Farnell contrasta la alta moralidad que puede llegar a darse en la religión popular de Zeus con el carácter más licencioso de muchos de los mitos griegos, así como la moralidad comparativamente cruda de los cultos con las visiones más profundas de poetas y escritores filosóficos.

Destaca también una serie de divinidades femeninas que según una teoría de su tiempo eran consideradas diferentes formas del mismo personaje divino, algo que según L. R. Farnell solamente puede ser criticado *a posteriori*, tras un examen de los cultos y las ideas relacionadas con dichos cultos. Se trata de una serie de diosas como Ártemis, Afrodita, Cibele, Deméter o Perséfone.

De todas estas figuras, Ártemis es sin duda la más prominente de todas entre las tribus del mundo griego y tal vez la de más difícil comprensión, ya que las concepciones que nacen de su culto parecen ser confusas y contradictorias. En primer lugar, es una diosa en la que destaca la idea de pureza y de castidad, pero al mismo tiempo sus títulos sagrados aluden a la pérdida de la virginidad y la concepción de niños y el ritual a ella asociado puede llegar a ser tremendamente lascivo, con danzas orgiásticas e incluso el uso de emblemas fálicos.

Farnell considera que la Ártemis aborígen debía de ser una divinidad independiente conectada con las aguas y con la vegetación y bestias salvajes, que refleja el carácter de su grupo de adoradores, de costumbres matrimoniales primitivas y cuya religión estaría llena de ideas relacionadas con el totemismo y el carácter sagrado del animal del clan. Posiblemente su primer culto admitiese ideas ajenas a su posterior pureza, lo que facilitaría su identificación con numerosas formas de diosas asiáticas o semitas cuyos cultos sí serían

---

<sup>25</sup> Término utilizado para denotar la exaltación de una figura en el politeísmo hasta que ensombrece a las otras sin suplantirlas o abolirlas

de carácter impuro, como Cibeles, Sémele, o Europa o Astarté, lo que habría teñido su culto de connotaciones orgiásticas.

Siguiendo por la senda de los elementos salvajes y totémicos, L. R. Farnell llega a mencionar la tradición del sacrificio humano, que aunque cree que se practicaba en época prehistórica, sin embargo, lo considera como una mala interpretación en el caso del sacrificio de Ifigenia en Áulide. Este caso es interesante porque muestra un cambio en las teorías de Farnell, ya que mientras en *Greek Hero Cults* se retrotrae a un supuesto origen humano de la figura de Ifigenia, en *Cults of the Greek States* la explica simplemente como una emanación de la propia diosa Ártemis (CGS, vol. II, pp. 438-441) y sostiene que la tradición indica que la leyenda de Brauron y Áulide debe explicarse como un sacrificio humano que surgió de una anterior ofrenda sacramental del animal “teantrópico”.

Afrodita, sin embargo, al contrario de lo que sucede con Ártemis, no sería una diosa aborígen de la nación helena, sino una divinidad oriental que adquiere numerosos nombres (Astarté, Ishtar, Belit...), pero cuyo culto y mito consta de ciertos puntos determinantes que reaparecen en la diosa helénica, como por ejemplo el doble carácter de la divinidad de madre y virgen al mismo tiempo.

Esta diosa sería nuevamente una divinidad de la vegetación de la tierra considerada, al mismo tiempo, un poder del Inframundo, pero sin ningún tipo de asociación con las aguas. También sería una diosa del amor y la pasión sexual, con rituales que podían incluir desde la prostitución en el templo de la diosa hasta la mutilación voluntaria de los órganos sexuales de sus sacerdotes, si bien hasta la época de declive de la historia de Grecia, el culto de Afrodita, tal como aparece en los registros monumental y escrito, era tan puro y austero como el de Zeus y Atenea, más puro que el de Ártemis, hasta que la influencia de las hetairas se extendió en la vida social y llevó a una degeneración del culto de la diosa.

En el caso de Deméter, la naturaleza física penetra la personalidad divina hasta el punto de ser una diosa equiparable a la diosa Tierra, surgida en un período de animismo en el que las divinidades todavía carecen de personalidades concretas.

Sin duda la idea de la Madre del cereal pertenece a la primera concepción de Deméter y siempre fue con mucho la más importante en mito y culto. Sin embargo, también destaca en ella su carácter ctónico como la gran diosa del Inframundo, en parte, por la íntima unión de esta diosa con su hija Perséfone o Core, pues de hecho ambas figuras representan la personalidad de la diosa Tierra, si bien Deméter como Madre del cereal, como ya se ha dicho, y Perséfone como la tierra joven y los primeros nacidos del año.

Farnell destaca dos rituales diferentes celebrados en honor de Deméter: las Tesmoforias, cuyo principal propósito era el de asegurar la fertilidad del campo y probablemente también promover la fecundidad humana, y, muy especialmente, los misterios eleusinos.

Estos misterios serían importantes porque en ellos la religión parece penetrar más allá de la vida de la ciudad y tocar la vida del alma individual, pues el objeto del misterio era que el iniciado se situase en una relación peculiarmente íntima y privilegiada con la divinidad, expresando una promesa de felicidad futura y por lo tanto elevándose a un plano religioso superior.

Farnell destaca la teoría mantenida por el Dr. Jevons, originada a partir del trabajo de W. Robertson Smith en *Religion of the Semites* (1889), que mantiene que en algunos cultos arcaicos de Grecia se retiene la concepción más primitiva y más espiritual del sacrificio como una comunión. Sin embargo, aunque Farnell acepte que esta teoría sí pueda mantenerse de manera esporádica en otros rituales, no considera que se pueda hablar de una comida sacramental comunal en Eleusis y, menos aún, de ningún signo por el que los iniciados creyesen que estaban compartiendo a través de la comida la divina sustancia de su divinidad. De hecho, parece que el sacrificio no era la parte principal de los misterios de Eleusis, sino el mostrar algo y decir algo, lo que induciría, según Farnell, un sentimiento de intimidad con las deidades y, con ello, una fuerte corriente de simpatía se establecía por el contacto místico. Al ser estas divinidades poderes que gobernaban el mundo de más allá de la tumba, los que ganan su amistad por medio de la iniciación en esta vida serían, por la simple lógica de la fe, vistos como los que se han ganado ciertamente sus bendiciones en la siguiente vida.

Una de las divinidades por la que L. R. Farnell muestra una mayor simpatía y que por lo tanto más hemos de destacar es Apolo, pues lo considera la creación más brillante del politeísmo y también la más compleja, dado que muchos aspectos de la vida y el progreso de la gente se reflejan en su culto.

Farnell lo considera una divinidad llegada desde el norte como un dios de la comunidad política, aunque con reminiscencias del culto a la vegetación, los rebaños o la vida salvaje que han de verse como originales, como en el caso de Apolo Liceo, un primitivo dios de los lobos de cuyo culto Farnell destaca que a pesar de ser posiblemente un remanente directo del culto-animal al que el culto de un dios superior se le sobrepone, no tiene por qué existir nada totémico en él.

Pero los aspectos que más destaca este autor del dios Apolo son los que lo relacionan con la legislación, la política (en tanto que dios-patrón de la polis) y la historia

de las colonizaciones (destacando Apolo Patroo, un ancestro divino de la comunidad cuyo culto arroja luz sobre la cuestión de la jonización de Ática).

Por lo que respecta a la profunda relación existente entre la divinidad y la costumbre de atenerse a las leyes, Farnell destaca el avance realizado en la jurisprudencia criminal ateniense algo antes del período de Solón aceptando la defensa por justificación en casos de homicidio, un avance asociado a la leyenda de Apolo Delfinio y el jonio Teseo; así como el papel jugado por el Apolo de Delfos en tanto que una de las partes de la transacción de un esclavo, comprándolo para liberarlo posteriormente.

De la contribución del Apolo délfico al desarrollo de la moralidad política también destaca el hecho de que, al pasar su culto a ser administrado por una famosa anficiónía de tribus, antes del asentamiento dorio del Peloponeso, esta confederación inicialmente religiosa derivó en resultados políticos de importancia, como por ejemplo, un ideal de hermandad helénica que germina a partir de la religión, la que para Farnell es la idea político-religiosa más elevada.

Sin embargo, el oráculo de Delfos nunca usó su poder con fines políticos y nunca aspiró a un gran poder secular, aunque el Apolo Pitio tenía reputación como legislador, como si fuese él mismo una fuente de ley pública.

Por otra parte, no hay ninguna deidad que fuese tan devotamente el patrón de las artes superiores, y ocasionalmente incluso de la ciencia, como Apolo.

Otro dios de las artes y la vida intelectual, aunque de carácter opuesto al de Apolo es Dioniso, por cuyo culto L. R. Farnell se siente igualmente atraído, ya que aunque su influencia en el progreso de la cultura nacional fue dominante sólo en la evolución del drama, los problemas que presenta para el estudiante de la Religión, Historia y Antropología mediterráneas son de primera importancia; de hecho, la adecuada discusión del ritual dionisiaco exige una amplia comparación con el fenómeno de las religiones primitivas y avanzadas.

El dios, de origen posiblemente traco-frigio, es considerado en Grecia una divinidad de la vegetación en general, aunque también era visto, como otras muchas divinidades de la vegetación, como un dios del Inframundo y del dominio de las almas; de hecho, en las ceremonias anuales de carácter vegetativo que se celebraban en su honor, la idea de su desaparición periódica bajo la tierra o el agua estaría inevitablemente ligada la creencia en su resurrección o retorno, que L. R. Farnell no puede dejar de asociar con el retorno de la primavera.

En relación con el mundo de las artes es muy importante destacar el tema del nacimiento de la tragedia y la comedia, que se tratarán en apartados posteriores, pero que como adelanto, diremos que L. R. Farnell ve como una catarsis.

Farnell destaca el estudio de su ritual por mostrar las principales discrepancias entre la religión de Dioniso y la de otras divinidades supremas de Grecia, de las que se diferencia porque el culto dionisiaco era de tipo extático, donde el sacerdote lograba la comunión con el dios mediante el sacramento y entraba temporalmente en posesión divina por medio del trance y de métodos hipnóticos, lo que lo identificaba con la divinidad. Los ritos incluían danzas orgiásticas, que llevaban a los participantes al auto-abandono y la posesión divina, ya fuese inducida por el sacramento, ya por la danza sagrada, aunque el temperamento cívico griego adaptó el culto al sistema de la polis haciéndolo más sobrio.

Otro asunto a destacar es que a Dioniso se le relaciona muy estrechamente otra figura de la mitología griega: Orfeo, posiblemente una figura sacerdotal, también de origen tracio, y que parece apoyar el principio de ascetismo en la religión bárbara, que debió de ayudar a la formación de las hermandades místicas. El estudio de estas hermandades, por su parte, podría aportar mucha información acerca de la moralidad y religión, ya que encontraríamos concepciones morales avanzadas, como un sentido más profundo del pecado, la necesidad de purificación y la esperanza estática en una inmortalidad feliz, lograda a través de la comunión.

### ***3.2. Greek Hero Cults and Ideas of Immortality***

En esta obra, L. R. Farnell estudia el culto del personaje humano tras la muerte mediante una revisión enciclopédica de los héroes griegos con la que investiga la cuestión de si eran en realidad y principalmente personajes humanos o no y que implica también un estudio del tema de la evolución de la religión, así como la cuestión acerca de la opinión griega sobre la posibilidad de una existencia tras la muerte y una bendita inmortalidad.

Farnell comienza explicando que de hecho muy pocas de las religiones de las antiguas civilizaciones ponen énfasis en la doctrina escatológica o construyen su sistema religioso sobre las ideas acerca de la vida futura, pues en general estas religiones se centran en cultos ocupados en procurar el bienestar, ya sea material o espiritual, en este mundo. Sin embargo, en todos esos sistemas religiosos aparece también la doctrina de la continuidad del alma tras la muerte, si bien puede aparecer más o menos articulada e incluso podemos encontrar un culto real a los muertos en algunas de ellas (GHC, p. 2).

En el caso de la religión griega antigua, L. R. Farnell destaca que estas ideas acerca de la vida tras la muerte pertenecen al estrato de la religión superior, siendo una fuerza



social y constructiva que da forma a la moralidad y a la ley, e incluso es una de las fuentes para ciertas corrientes de filosofía griega como la Academia.

En primer lugar, establece una diferencia entre el culto a los ancestros, el culto heroico y los honores religiosos generales pagados a los muertos o *qerapei/a*, aunque todos estos cultos pueden aparecer mezclados unos con otros. Para ello considera el significado de ciertos ritos funerarios, así como la evidencia literaria y arqueológica acerca de las doctrinas corrientes sobre la vida tras la muerte<sup>26</sup>.

Debemos considerar en primer lugar la cuestión de si la creencia en la supervivencia del alma con respecto al cuerpo es realmente una herencia antigua del pueblo griego, concluyendo que posiblemente sí lo fuese, ya que los poemas homéricos ofrecen bastantes pruebas de la predominancia de dicha creencia, además de ser un rasgo compartido por las naciones arias de las que tenemos registro.

Esto nos lleva a la siguiente cuestión, que es la de si los helenos aborígenes rendían culto a sus muertos o a algunos de ellos, un culto que es predominante en las principales ramas arias, pero que no sabemos con seguridad si es una tradición indo-germana que los helenos heredaron o no. L. R. Farnell considera, tras el estudio de la evidencia homérica y hesiódica, que algunos cultos de los muertos pertenecen a un período anterior incluso al de la historia religiosa de la raza.

L. R. Farnell concluye pues que existe la probabilidad *a priori* de que el período monárquico proto-heleno deificase en mayor o menor medida a los difuntos importantes como reyes o sacerdotes, así como a los humanos ofrecidos en sacrificio a una deidad. Sin embargo, no todos los héroes de los que tenemos noticia surgen a partir de un personaje real, por lo que L. R. Farnell decide analizar los distintos posibles tipos de héroes que podemos encontrar dentro de la religión griega, estableciendo siete apartados:

(a) El tipo hierático de dioses-héroes y diosas-heroínas cuyo nombre o leyenda sugieren un origen cultural;

(b) Héroes o heroínas sacrales asociados con una divinidad particular, como apóstoles, sacerdotes o compañeros;

(c) Héroes que también son dioses, pero con una leyenda secular, como Heracles, los Dioscuros o Asclepio;

(d) Héroes culturales y funcionales, los *Sondergötter* de la teoría de H. Usener (si bien en realidad Farnell se opone a la teoría de Usener según la cual estos héroes funcionales serían productos muy tempranos, anteriores a un sistema religioso

---

<sup>26</sup> Por cierto, según él, tratando de encontrar inconsistencias.

antropomorfo, optando más bien por considerarlos seres antropomorfos o creaciones tardías);

(e) Héroes épicos de leyenda enteramente humana;

(f) Héroes y heroínas geográficos, genealógicos y epónimos, ficciones transparentes en su mayor parte, como Mesene y Lacedemón;

(g) Personajes reales e históricos.

En la primera parte de la obra, la más amplia con diferencia, Farnell estudia el origen de una gran diversidad de héroes, de entre los cuales, al que más atención dedica es sin duda Heracles. Para decidir si el origen de estas figuras era divino o humano, sigue cuatro criterios de análisis: (a) el significado del nombre unido a la personalidad, en casos donde el significado es transparente o descubrible por la etimología científica; (b) la cualidad y carácter del mito o saga ligados a dicho personaje; (c) los epítetos culturales y las asociaciones culturales que se le asocian; (d) la comparativa antigüedad y predominio de los registros del culto heroico y los registros del culto al dios. El efecto acumulativo de todos estos datos, considera, puede llevar a conclusiones razonables.

Un posible origen para algunas figuras heroicas es el de los rituales de vegetación, de modo que el héroe habría sido en origen un *daímon*, a pesar de poder estar caracterizados en algunos casos con leyendas humanas. En ocasiones, el nombre es absolutamente transparente y esclarecedor, pero esto no sucede siempre. Es el caso de Lino, uno de los personajes más interesantes de este grupo para Farnell, a causa de su complejidad.

Efectivamente, podría ser tanto la personificación de una canción de lamento, como un joven héroe de la vegetación que muere y es llorado, o un héroe cultural desde su origen especializado en el arte de la canción. Tras analizar el significado original de su nombre, que en su caso parece carente de interés, Farnell estudia el mito y el ritual, y llega a la conclusión de que Lino es un *daímon* de pastores, perteneciente a un estrato más bien bajo de la religión, ya que tenemos por un lado el desmembramiento explicado en este mito, muy similar al de Dioniso, y por otro lado la similitud que Safo reconoce entre este héroe y Adonis. El lamento que se le dedica parece por lo tanto, según el autor, expresión de la emoción del hombre causada por la desaparición de la vegetación y el final del año.

Es interesante ver que Farnell sigue los pasos de W. Robertson Smith para explicar que, dado que Lino es criado entre corderos, es legítimo pensar que estaba encarnado en un cordero, y que bajo esta forma sería devorado en un sacramento por sus adoradores, con lo que el *daímon* comparte el mismo destino ritual que el ternero dionisiaco. Además, para explicar la ofrenda de perros que se le hacía, se vale nuevamente de la hipótesis de otra

importante figura de la antropología, en este caso E. B. Tylor, quien ve el sacrificio como un regalo a la divinidad, y explica que debían de resultar un regalo natural para un héroe pastor como él.

Otra figura interesante que Farnell clasifica dentro de este grupo es la de Carila, ya que se trata claramente de una leyenda etiológica que nace para explicar el ritual, lo que nos permite ver cómo L. R. Farnell, a pesar de mostrarse siempre crítico y analítico ante las teorías planteadas por otros autores, no rechaza valerse de diversas hipótesis cuando las considera válidas o necesarias, sin ligarse por ello a una única explicación universal para todos los fenómenos de la mitología y la religión griegas. Así pues, explica el mito de Carila basándose en la misma explicación de J. G. Frazer en *La rama dorada* y que sería también adoptada por la Escuela del mito y el ritual, con Jane E. Harrison como figura principal, a la que tantas críticas ha dedicado Farnell.

Efectivamente, el mito de Carila cuenta que en tiempo de hambruna el rey la espantó con la zapatilla y ella se colgó de vergüenza; por su parte, en el ritual el rey azota a la muñeca que representa a Carila con la zapatilla y luego la entierran con una soga al cuello, en el lugar donde el mito dice que enterraron a la niña, cuya imagen también era colgada de los árboles. La explicación que ofrece L. R. Farnell, claramente inspirada por J. G. Frazer, es que uno de los propósitos del rito era apotropaico. Carila sería pues el *daímon* de la vegetación de primavera, concebido inusualmente bajo forma femenina, y la muñeca sería colgada de los árboles con un propósito mágico de fertilización positiva para estimular el crecimiento. Por otra parte, el personaje espantado a golpes sería el año que decae, la Muerte o la Hambruna, que se expulsa de la comunidad. Así pues, habría que tratar en realidad con dos *daímones*, el joven y el viejo, con lo que debería de haber dos muñecas, pero un espíritu de economía debió de sugerir que la misma muñeca actuaría según los dos roles al mismo tiempo.

Ahora bien, Farnell no suele descartar ninguna teoría antes de analizarla pormenorizadamente y no se ciñe únicamente a una sola explicación para todos los fenómenos que analiza. Así pues, aunque él mismo haya adoptado aquí una explicación que se basa en el origen del mito como explicación del ritual y considere a estas figuras *daímones* de la naturaleza, deja claro que no siempre tiene por qué ser así y, en contra de algunos escritores contemporáneos (en concreto de los pertenecientes a la Escuela de los Ritualistas de Cambridge) que concluyen que todos los mitos están basados en el ritual, L. R. Farnell apunta que en realidad sólo está demostrado que una pequeña parte de la mitología, sea griega o de otro origen, puede derivarse del rito, y que “el mitólogo crítico es consciente de que, igual que los mitos divinos pueden ligarse a hombres reales, historias

reales sobre personas históricas pueden ser atadas a dioses y espíritus” (GHC, p. 51). Finalmente también muestra la convicción de que “nuestra ciencia mitológica nunca es probable que explique más que una fracción del total, y que probablemente ningún gran resultado se alcanzará por la aplicación de una única idea o un único método” (*ibid.*, p. 52).

Efectivamente, también existen, según este autor, figuras mitológicas derivadas de seres humanos históricos reales, especialmente de sacerdotes o apóstoles de alguna divinidad, como Melampo, misionero o apóstol de Dioniso en el Peloponeso, considerado por Heródoto como primer introductor del ritual báquico, e incluso de adivinos, como Anfiarao, pero también habría personajes “sagrados” del tipo familiar llamado “epónimo”.

De todos los personajes que analiza L. R. Farnell bajo este apartado, es interesante el caso de Hipólito, para Farnell simplemente una figura sacerdotal de la diosa Ártemis-Afrodita o Fedra, ya que es una figura también analizada por Solaristas y Ritualistas, y con la que L. R. Farnell aprovecha para mostrar su desacuerdo con ambos enfoques.

Pero sin duda la figura heroica de mayor importancia de toda la obra es la de Heracles, quien, junto con la pareja formada por los Dioscuros, destaca por ser un ejemplo de mortales que logran elevarse hacia la inmortalidad, convirtiéndose en verdaderos ejemplos para una fe posterior en la inmortalidad del alma humana individual; en el caso de Heracles, hay que subrayar que su apoteosis derivó de la tradición de su vida y sus trabajos.

Heracles era sin duda el héroe griego por excelencia, aunque para algunas comunidades era héroe y dios al mismo tiempo. L. R. Farnell estudia tanto el significado de su nombre como las leyendas a él asociadas (principalmente épicas, fantástico-folklóricas y culturales), sus rituales y sus títulos cultuales (que revelan las necesidades del adorador cuando pide ayuda por medio de un título determinado), para concluir finalmente, en contra de otros autores de su época como Jane Ellen Harrison, que se trata de una figura humana-heroica en origen con especial relación con el mundo de la guerra<sup>27</sup>, y de ahí se derivarían otros aspectos tal vez más morales del héroe, pues como afirma el autor: “Sabemos lo íntimamente fundidas estaban la religión y la ética en Grecia. Como su culto hacía énfasis en su carácter marcial, debemos concluir que era estimulante de la virtud moral del valor, que los filósofos éticos griegos situaban tan alto entre las virtudes políticas” (GHC, p. 148).

---

<sup>27</sup> En ocasiones Heracles ocupa el lugar de un “espantador del mal” con funciones pastorales y agrícolas, lo que según Farnell no implica un origen daimonístico sino que surge de forma natural a partir de su humanidad heroica original.

L. R. Farnell también estudia la posibilidad de que perteneciese exclusivamente a las tribus dorias o por el contrario a las principales tribus helénicas, concluyendo que no fue un héroe principalmente dorio, no fue el líder de sus colonias y primeras migraciones y sólo está conectado con ellos como ancestro de sus reyes extranjeros y de una tribu doria, los Hileos.

De todos modos, Farnell no olvida que Heracles aparece posteriormente invocado como un ser divino que ayuda ante las amenazas de fantasmas y enfermedades, adquiriendo la reputación natural de sanador con poder médico, lo que recuerda a otro héroe de gran importancia: Asclepio.

Este héroe, considerado por Farnell un hombre real recordado como un médico que recibió honores heroicos tras su muerte y adquirió gradualmente una divinidad completa, es importante para el autor por su íntima asociación con la ciencia secular y el arte de la medicina, de modo que su religión fue traída en armonía con el surgimiento del espíritu científico, proporcionándole un apoyo directo e indirecto.

L. R. Farnell también trata las figuras de los héroes épicos de leyenda oponiéndose a la teoría de que eran dioses caídos a un estatus humano. También se opone a la visión según la cual el culto heroico, anterior al mito, implica un carácter ctónico inicial que posteriormente se proyecta sobre una dimensión humana.

Cuando L. R. Farnell escribe esta obra, ya existía una corriente que empezaba a dudar de que estas figuras heroicas que protagonizan sagas fuesen divinidades difuminadas. Se consideraba que dicha teoría era de valor para explicar ciertas figuras culturales, cuando el nombre del héroe es obviamente divino o donde el único mito sobre él es una historia obviamente inventada a partir de un ritual, pero se rechaza la existencia de una única explicación universal para la mitología y la religión. Disciplinas modernas, como la antropología y la arqueología apoyaban la hipótesis humano-histórica<sup>28</sup> y la religión comparativa considera que lo que verdaderamente importa es lo que los hombres consideraban real, siendo indiscutible que los griegos post-homéricos adoraban a los héroes épicos con plena convicción de que una vez habían sido realmente humanos. Así pues, para todas las figuras de este tipo analizadas por Farnell, el autor opta por defender un origen real humano.

También estudia las figuras de ancestros reales cuyo culto servía para cimentar y preservar el grupo social, como Pélope o Cadmo, y cuyo culto puede confundirse con el de

---

<sup>28</sup> Si los griegos del siglo sexto y quinto heroificaban a individuos reales, también pudieron hacerlo en una época muy anterior.

los héroes, pues la única diferencia es el carácter local del ancestro frente a una concepción más universal del héroe.

Ahora bien, Farnell destaca una forma más simple de ancestros, vistos como un grupo anónimo de fantasmas tribales o familiares y que aparecen reflejados en el carácter indefinido de algunos festivales áticos, de los que Farnell destaca el de las Antesterias, que considera en origen un festival a Dioniso combinado con un servicio antiguo ático de difuntos en honor de los muertos y que se basaría en la creencia en la vida continuada de los espíritus.

Este ritual enfrenta además a Farnell con el problema de la emoción sentida por los vivos hacia los fantasmas, optando por una mezcla de miedo (a causa de la polución implicada en el contacto con los muertos) y afecto, sin que ninguna de las dos sea predominante.

El culto a los ancestros sirve además a L. R. Farnell para oponerse a todos aquellos que defienden un sistema matrilineal anterior al patrilineal, como Jane Ellen Harrison o J. J. Bachofen, pues explica que tal culto debió de desarrollarse juntamente con las instituciones agrícolas, con los derechos de propiedad de la tierra y la tumba ancestral que pertenece al conjunto familiar, y estas tradiciones de la vida agrícola son favorables a la evolución del hogar patrilineal.

Finalmente, la parte final de esta obra está dedicada a las creencias individuales en la inmortalidad, con especial relación a los cultos místéricos y el orfismo, que conllevan la concepción del elemento divino en el alma humana y de la relación entre el hombre y Dios, lo que prepara la inauguración de una nueva era y una nueva fe.

L. R. Farnell estudia, por lo tanto, el tema de las creencias escatológicas y esperanzas o miedos de los helenos ordinarios, que no podían recibir honores divinos póstumos de sus compañeros. En este caso, el sujeto podía iniciarse en uno o más misterios griegos que ofrecían generalmente alguna promesa escatológica; la mayoría de ellos, iniciados a partir del siglo VI o V.

Farnell destaca diferencias interesantes entre los diversos misterios. En el caso de los misterios eleusinos, por ejemplo, no se da la idea de transustanciación del iniciado, sino que simplemente mantienen que el mortal puede asegurarse la inmortalidad entrando en íntimo contacto durante su vida con los poderes de la muerte. Por el contrario, el servicio místico de las sectas báquico-órficas es más trascendental y admite la idea de unión de la substancia del iniciado con el dios. De todos modos, sólo en el órfico *thíasos* se desarrollaron poderosamente las ideas escatológicas dentro de una fe sistemática. El

orfismo proclamaba el parentesco del iniciado con Dios, llamando a una inmortalidad basada en la presencia del elemento divino en el alma del hombre.

Por otra parte, el orfismo tiene una teoría filosófica que afecta a su escatología: el cuerpo es visto como maligno y el alma sufre su prisión: esta vida es una purgación y la única forma de evitar la contaminación del cuerpo es practicar la pureza extrema y ansiosa, pues la pureza guarda el elemento divino de nuestro interior, mantenido por la comunión sacrificial. El alma purificada entra, tras dejar el cuerpo, en una vida superior, pero la purgación debe continuar a través de un ciclo de vidas, tal vez tres. El alma que finaliza con éxito, es liberada, vive perpetuamente con Dios y es en sí misma un dios.

Especialmente interesante para L. R. Farnell era la doctrina del purgatorio, que no se da en otra religión mediterránea salvo el orfismo, donde es un tema central; y es además una de las herencias que la Iglesia cristiana recibe de la religión greco-tracia, a la que se parece en tantas cosas esenciales, como la idea de que las almas de los finados puedan ser liberadas de su penitencia por rituales llevados a cabo por los vivos.

En resumen, el orfismo tiene como aspecto más sobresaliente su vía hacia el otro mundo, lo que, junto con su mensaje de salvación basado en el ritual y con ciertos libros sagrados que afirman la autoridad de la revelación, compone las características más destacables del orfismo.

Surge una última cuestión, de especial interés para el estudioso de la ética; es la de si el esquema órfico de salvación hacía alguna demanda moral. Parece que la moralidad órfica fue asumida en el dominio de la pureza, lo que no es necesariamente ético. Incluso las prescripciones de pureza atribuidas a Pitágoras, el más órfico de los filósofos griegos, son meramente ritualistas y no morales, aunque es posible que la idea de pureza llevase a asumir en círculos órficos el color ético y espiritual que en un período temprano adquirió en el pensamiento general de Grecia.

Sus influencias probablemente viajaron mucho más allá del círculo real de los iniciados y hay ciertos hechos en la historia religiosa a partir del siglo V que sugieren que la imaginación pública había sido permeada por ciertas ideas de los centros órficos. De todas formas, antes de asumir los orígenes órficos de un fenómeno del mundo religioso exterior, L. R. Farnell recuerda que hay que tener en mente la influencia de los misterios eleusinos, independientes del orfismo, pero con muchas afinidades comunes. De este modo, por ejemplo, la idea de un juicio moral en el otro mundo, presente ocasionalmente en los grandes poetas del siglo quinto, era a veces aceptada por el hombre común en el siglo cuarto.

Hay que añadir al estudio de las creencias acerca de una posible inmortalidad del alma del hombre común, la evidencia de las inscripciones funerarias y los monumentos artísticos: en el período de Dipilón de los siglos octavo y séptimo en Ática, la forma normal de disponer el cuerpo era el entierro, no la cremación, y las tumbas estaban llenas de los utensilios de todos los días, vajillas para comida y bebida, armas para el guerrero, etc.; lo que muestra la cruda y material concepción de la vida del alma tras la muerte. Tras este período surge la cremación como modo más normal en Ática de disponer al cadáver. En la tumba sólo aparece un frasco de aceite, por ejemplo, muy poca cosa. Esto debe verse como un signo de una visión más espiritual de la existencia del muerto, cuya vida no se ve ya como un mero reflejo de la vida terrestre. En los períodos posteriores se combinan cremación e inhumación, y se comparten las mismas teorías escatológicas.

Por lo que respecta a las inscripciones de las tumbas, hasta mediados del siglo quinto los escritos funerarios son silenciosos sobre una existencia póstuma. No podemos decir que no tuviesen tales creencias, pero sí que eran más modestos, más reticentes que los griegos posteriores. Una explicación que a Farnell le parece más veraz es que estaban más cercanos a la existencia cívica y social, menos insistentes en la teoría del alma individual, por lo que miran más hacia atrás que hacia delante.

Para finalizar, hay que destacar que, aunque la evidencia no sea abundante, los monumentos funerarios confirman el testimonio de la literatura de que un interés más fuerte en la vida póstuma y una convicción más feliz sobre ella estaban penetrando en el mundo más tardío del paganismo.

En conclusión, se puede decir que L. R. Farnell trata con esta obra de mostrar que esta exaltación del espíritu del finado que se da a partir de períodos tardíos del helenismo es sólo la continuación del trabajo de una tendencia que podemos descubrir en la raza antes del alba de la historia (GHC, p. 402).

### ***3.3. The Attributes of God***

En esta obra, como se ha dicho ya, publicada por las *Gifford Lectures* según unas conferencias dadas en la Universidad de St. Andrews, adopta un punto de vista mucho más general que en sus otras obras, pues no se centra en datos únicamente de la religión griega, sino que utiliza el registro de todas las religiones superiores y de varias consideradas más “primitivas”.

Aquí Farnell se caracteriza como interesado en la teología medieval, como un positivista y como alguien guiado por el espíritu de la religión comparada; además, se centra en tratar de descubrir los orígenes que influyen en la fe religiosa (como buen



evolucionista), aunque también explica que, para entender la religión, ésta ha de ser considerada en su forma más desarrollada, una idea que ya aparece en 1914, en *The Higher Aspects of Greek Religion*.

Siguiendo los datos proporcionados por el amplio registro utilizado, el autor se dispone a estudiar el tema de las cualidades y actividades atribuidas generalmente a la divinidad y su evolución, tanto en las religiones vivas como en las que han vivido y han tenido fuerza. Vincula este tema no sólo con la historia espiritual del pasado y del presente, sino también con los logros conseguidos a lo largo de varios caminos de civilización, ley, política, moral, arte, ciencias y experiencia religiosa. Trata con el pensamiento filosófico que ha dado frutos en la creencia popular real, no con el del pensador solitario. Finalmente, dedica gran parte del tratado a analizar muchos problemas de ética y metafísica, que tanto le preocupan.

En su primera parte, estudia la emergencia temprana del teísmo, mostrando que, a pesar de la progresión lineal del politeísmo al monoteísmo, los elementos politeístas suelen permanecer de algún modo en las religiones superiores. La segunda parte del libro se dedica a tratar los atributos más positivos del Dios: atributos políticos o morales, así como los de la Belleza, Sabiduría y Verdad, y su evolución en la historia.

Es decir, intentará presentar los atributos divinos desde la escala de las concepciones más bajas y más materiales o más físicas hasta las más elevadas o más espirituales. También tratará de trazar las implicaciones lógicas en la atribución del poder divino de una cualidad o función dada y considerará si una atribución particular armoniza o entra en conflicto con otras que son vistas generalmente como esenciales al concepto de divinidad y, en caso de haber conflicto, si la religión popular o el pensamiento religioso es consciente de él, y si la antinomia aparente es capaz de solución<sup>29</sup>.

L. R. Farnell se enfrenta en esta obra al problema de analizar la religión desde un punto totalmente científico, cuando la materia a tratar no es primariamente intelectual, pues el asunto de la religión es emocional y físico. Sin embargo, argumenta que el tratamiento científico de la religión es tan válido como el tratamiento científico de los hechos de la poesía y arte que, como los de la religión, son dibujados principalmente desde una esfera no intelectual.

Por otra parte, el autor apunta que la religión tiende a hacer juicios definidos sobre cosmología o fenómenos del mundo físico, algo que él considera una usurpación con

---

<sup>29</sup> Es posible mantener en un período pensamientos que reflexiones posteriores descubren que son contradictorios. Pero más tarde o más temprano, entre un pueblo progresivo, el intelecto reta tales incongruencias y aspira a armonizarlas o expurgarlas

respecto a la ciencia, y que el progreso en religión consiste en parte en un reconocimiento de su verdadera esfera y una sabia auto-restricción.

De hecho, la esfera intelectual ha desempeñado un gran papel en el desarrollo de los sistemas religiosos, comparando los juicios religiosos y testando su coherencia, sonsacando las asunciones en las que descansan y trazando las instituciones religiosas, juicios y emociones, que es en parte lo que L. R. Farnell trata de llevar a cabo en este trabajo.

Utiliza este estudio en parte, también, para realizar una crítica al cristianismo; por ejemplo, concediendo importancia a los elementos primitivos inferiores, impuros o crueles que constituyen el origen a partir del cual se desarrollaron posteriormente las creencias (más elevadas y nobles) que se pueden encontrar en los Libros Sagrados, los artículos de fe y los rituales cristianos. Además, en contra de la convicción largamente sostenida de que la religión cristiana era una revelación nueva y única, dada por una fuente divina y por ello no contaminada, Farnell se basa en los últimos estudios acerca de los orígenes para invalidar tal afirmación. Incluso mantiene que la religión comparada puede impulsar el avance en la religión en caso de que éste sea posible, o al menos puede evitar una regresión.

En su análisis de los atributos de Dios en las religiones superiores, el conjunto de éstos puede agruparse bajo tres grandes categorías: *Potentia*, *Sapientia* y *Bonitas*<sup>30</sup>, algo que deriva de causas seculares, materiales y psíquicas, pues la necesidad humana, tanto en la esfera material como en la moral y la espiritual, ha sido una causa importante para la imputación a la divinidad de ciertos poderes y cualidades, ya que se parte de que la divinidad debe constar de ciertas características necesarias para ser capaz de responder a nuestras oraciones y satisfacer nuestras necesidades, si bien este proceso pragmático no es el único en la actividad psíquica del desarrollo religioso temprano, al contrario, las experiencias emocionales son de gran importancia.

Así pues, Farnell concluye que los dioses son creaciones del hombre en base a las facultades y emociones humanas y a la experiencia moral, intelectual y espiritual, y que los atributos del Dios supremo son por lo tanto el reflejo de los atributos del hombre ideal, aunque trascendiendo nuestras limitaciones de tiempo y espacio. Esto se refleja en ese primer concepto del dios que se comporta como el rey terreno, tirano y vengativo, que necesita de los sacrificios llevados a cabo por su pueblo para mantener su poder (pues éste no es todavía infinito ni autosuficiente) y que con el tiempo evoluciona acercándose al

---

<sup>30</sup> Poder, Sabiduría y Bondad; estas tres categorías se corresponden con la fórmula cuasi-trinitaria sumando los ideales de Dios de los estudiosos medievales.

ideal de personalidad humana hasta que finalmente se libera de todo cuerpo material y se convierte en un espíritu puro aunque todavía en armonía con el espíritu humano.

Como hemos mencionado, además, en los estadios iniciales estos dioses personales conforman un sistema politeísta, al que ayuda precisamente ese antropomorfismo y esa tendencia a construir el mundo divino sobre las líneas de la sociedad humana. Por ejemplo, al atribuirse a la deidad la distinción de sexos, surge la aparición de una diosa como compañera del dios masculino.

Existen, sin embargo, varias formas de escapar al antropomorfismo; una de estas formas implica expresar la trascendencia del poder divino y su naturaleza distorsionando y disfrazando el tipo humano con intención simbólica, con lo que surgen formas extrañas y monstruosas.

Otra forma intenta resolver el cuerpo divino por medio de la sustancia más inmaterial y vaga, como el éter o la luz; sin embargo, la identificación parcial de la divinidad con algún elemento cósmico sugiere, según L. R. Farnell, un modo de pensamiento que tiende hacia el panteísmo.

La tercera de las soluciones es la visión espiritual más elevada que nos da el dogma, cuyo germen descansa en el temprano animismo, pero que es un logro avanzado del pensamiento humano, según la cual Dios es una personalidad incorpórea, puro espíritu.

Precisamente Farnell resalta el hecho de que esta idea de Dios como puro espíritu haya acelerado el sentimiento de que la relación del hombre con Dios es principalmente una relación espiritual y la acción de la deidad sobre el hombre es principalmente una acción sobre su alma, con lo que la religión se vuelve, como vemos, más espiritual, lo que a su vez implica una ética también más interiorizada y menos social, que depende de la pureza del alma. También surge la idea de que el hombre entra en comunión con Dios por medio del poder del espíritu humano o alma, y que sólo en su propia alma puede el hombre encontrar pruebas que lo satisfagan de la realidad de Dios<sup>31</sup>.

Ahora bien, el sistema de religión politeísta tiene para L. R. Farnell virtudes además de defectos; entre los mayores defectos, está el de resultar amoral: el politeísmo está impedido para engendrar emociones religiosas superiores, tales como el temor reverencial y las concepciones superiores de la majestad y la omnipotencia de la deidad. Es muy difícil que un sistema politeísta sea moralizado en todos los aspectos que se refieren a todos los dioses existentes en los diversos períodos, siendo todavía más difíciles de moralizar las

---

<sup>31</sup> Pero a pesar de considerar a Dios como un ser espiritual, nuestra concepción de él todavía es antropopática: le damos atributos de nuestra propia vida intelectual y emocional. Farnell también señala en esta obra que cuanto más se aleja de la esfera humana, menos valor tiene para la religión real y práctica (AG, p. 63).

divinidades de la naturaleza. Además, en un amplio panteón de dioses y diosas, los motivos sexuales tienden a ser predominantes y teñir la mitología y en ocasiones los cultos.

Entre las ventajas que encuentra L. R. Farnell a los sistemas politeístas, tenemos en primer lugar la facilidad con que interconectan el todo de la vida humana y el todo del mundo exterior con la presencia de la divinidad. Por ello, aunque puedan resultar menos majestuosos y amorosos que algunos monoteísmos, serán más ricos en funciones, abarcando ámbitos que en el cristianismo son meramente seculares. La religión griega, por ejemplo, integra aspectos como la política, el arte o la ciencia.

Otra ventaja es la de la tolerancia, pues un dios tribal no puede sentirse celoso porque una tribu ajena no lo adopte y, cuando dos tribus se fusionan, sus dioses también lo hacen.

Por lo que respecta al monoteísmo, L. R. Farnell distingue entre los monoteísmos en los que el dios es una personalidad ética y aquellos, menos comunes y con mayores dificultades para alcanzar el éxito, en los cuales la divinidad es un dios de la naturaleza.

El dios monoteísta corre además el riesgo de convertirse en una idea demasiado remota para la imaginación popular y esto hace necesario que exista un mediador entre Él y el pueblo. Suele tenderse a elevar al mediador al estatus de divinidad y, así, surge el problema de cómo se reconcilia esto con el dogma del monoteísmo; este problema está muy claro en el cristianismo, pues si bien los primeros cristianos no sentían que su adoración de Cristo como Hijo de Dios, Redentor y Juez venidero del mundo infringiese su lealtad a la fe tradicional judaica del monoteísmo, ya que la enseñanza judaica mesiánica podía concebir al Mesías como el Hijo de Dios en un sentido espiritual, más tarde tuvieron problemas para reconciliar la humanidad real de Cristo con su divinidad y con su identidad con Dios.

Farnell destaca igualmente un problema relacionado con el anterior. Se trata del hecho de que las diversas manifestaciones de Dios tiendan a personificarse y a separarse en individuos diferentes. Esas personificaciones son fácilmente admitidas en los politeísmos, pero en realidad se trata de una tendencia que aparece también en la teología cristiana; por ejemplo, en el caso del Espíritu Santo e incluso en el de la Virgen María.

Otro aspecto a destacar de la divinidad es que su carácter puede ser tribal y nacional o bien universal, dependiendo de si se considera a la divinidad como específicamente dios de un determinado grupo humano (concepto al que Farnell achaca una importante falta de significado filosófico, ya que no necesita una idea de la unidad del mundo divino o de todo el cosmos), o si se sostiene que sólo hay un Dios en el mundo, un solo poder divino personal.

La religión tribal estaría, en principio, más implicada en el mundo de la política, por ejemplo, ofreciendo el dios sabio consejo a los líderes de Estado o protegiendo las diferentes organizaciones de la vida social y cívica, como sucedía en Grecia, cuya religión habría sido la que mayor interacción entre política y religión habría demostrado (en oposición al cristianismo que, al menos en sus orígenes, fue fuertemente anti-político), aunque lograsen escapar de los peligros de las sociedades teocráticas gracias a su fuerte espíritu secular, tan alabado por Farnell.

Pero la religión tribal también conlleva ciertas limitaciones, pues el dios puede, por ejemplo, ser cruel con respecto a los extranjeros, como cruel es Yahvé. Además, Farnell hace hincapié en la implicación que mantiene el dios tribal con su comunidad, pero no con el alma individual, ya que esto resulta contrario a la emergencia de la religión personal profunda.

Por el contrario, el autor destaca la aportación del orfismo como ejemplo de propagandismo religioso, que se basa en un mensaje de salvación individual que puede ser aplicado a todo el mundo. Esto es importante porque, según el autor, es precisamente a través del individualismo que la religión se universaliza, ya que entonces el individuo logra alejarse del grupo, dejando de verse como un miembro de una unidad, para ser considerado en sí mismo. Esto implica egoísmo, en contraste con el altruismo del culto social del clan, pero también hace que el individuo se ponga a sí mismo en el mismo plano que todas las almas del mundo, por lo que puede surgir el concepto de Dios como Señor de toda la vida humana.

Se ha comentado ya cómo la segunda parte de la obra estudia los atributos más distinguidos de la divinidad, como la Belleza, la Sabiduría y la Verdad, pero también todo lo relacionado con la moral, siendo este aspecto posiblemente el tratado de forma más extensa en esta obra.

A este respecto, distingue entre los atributos relativos a la sociedad humana y aquellos considerados en sí mismos y no en relación con el hombre, como pueden ser la Pureza o la Sacralidad. Es especialmente interesante el primer tipo de atributos, pues Farnell se opone a la visión de su época según la cual la religión sería fuente de moralidad, para sostener, en cambio, que es la sociedad la propia fuente moral, ya que, dado que el dios surge de la sociedad, su moralidad también es un reflejo de la ética humana.

De todos los atributos morales del dios, el más predominante en todas las religiones superiores del mundo antiguo es el de la Justicia, pues la divinidad debía preservar el orden social y las buenas relaciones entre los hombres. Partiendo de esta premisa, L. R. Farnell

examina la larga historia de la moralidad, que le lleva desde la existencia de un dios vengativo a la de un dios de justicia.

Farnell subraya la problemática que surge a la hora de explicar la prosperidad del injusto y las aflicciones del justo en una religión en la que Dios aparece como la justa Providencia del mundo. Para solucionarlo se propone, en ocasiones, la teoría de que el castigo divino puede hacerse esperar (lo que lleva a que si el injusto no recibe castigo en su vida, éste pase a sus hijos y nietos) o también la creencia en un juicio póstumo, que puede ser a título individual tras la muerte o con un gran día de juicio universal, siendo ambas soluciones, como veremos, drásticamente rechazadas por el autor.

El atributo de la Justicia es temperado en las religiones superiores con las cualidades de la Misericordia y la Piedad, pero también con el de la Compasión, de interés para Farnell porque a veces engendra una doctrina dominante de Dios-Salvador, ya sea en la forma del descenso de Dios en la tierra o el ascenso del hombre-salvador, o de Dios sufriente, en el sentido de un dios que sufre por la humanidad, aspectos de gran importancia para el estudio de la Cristología.

También el atributo de Sabiduría, especialmente destacado en los monoteísmos, puede teñirse de moralidad, en tanto que poder de ordenar la vida de acuerdo con la ley de lo correcto y de comprender los caminos del Altísimo, como sucede en el judaísmo que, por el contrario, no aprecia el conocimiento humano secular, al contrario de lo que sucede en Grecia, donde, gracias a su exaltación del universo de lo intelectual y también, posiblemente, a la ausencia de Libros Sagrados que impongan dogmas, florece la libertad de pensamiento y el enaltecimiento de la vida de la mente, hasta el punto de llegar a considerar la vida del filósofo como la más apreciada por ser la más próxima a la divinidad.

En otro orden de cosas, destaca el atributo de la Pureza, que puede ser moral, pero también simplemente ritualista, cuando se basa en emociones de origen físico. Cabe destacar que Farnell rechaza este tipo de pureza ritualista, como se tratará más adelante, considerando solamente de importancia para la religión superior la idea de Pureza tomada en sentido espiritual o moral.

El último de los principales atributos de la divinidad destacados por Farnell es el del Poder, que pertenece sin duda a la concepción más temprana de la divinidad, aunque debe de pasar un cierto período de desarrollo hasta que se llegue a considerar como omnipotencia. Farnell destaca la idea de omnipotencia atribuida a la figura del Dios supremo en Grecia, lo que acerca a este politeísmo a una idea monoteísta, y por supuesto, también en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, credos en los que este atributo se

hace necesario para asegurar el cumplimiento de las oraciones de los fieles, lo que redundaría en la idea ya mencionada de que existe un elemento pragmático en la creación del dogma religioso.

Ahora bien, esta idea acerca de la oración plantea ciertos problemas, ya que en un estadio en el que se relaciona la Omnipotencia divina con la Sabiduría, y por lo tanto se asume la existencia de un plan impuesto por la divinidad, aparecen ciertas cosas por cuyo cumplimiento no es posible rezar, lo que lleva a Farnell a sostener que la oración ha de funcionar como un modo, promovido de forma libre por medio del esfuerzo individual, para lograr la actuación de un influjo espiritual sobre el orante, lo que implica al mismo tiempo una crítica a las tradicionales oraciones en beneficio de otras personas.

Finalmente, Farnell dedica una última parte de esta obra a tratar ciertos problemas de orden metafísico que afectan a la religión, tratando con conceptos como los de Eternidad, Inmutabilidad, Infinitud, Creatividad, etc., considerados todos ellos atributos de Dios en las religiones superiores, pero que presentan problemas al correlacionarlos con otros, con el fin principal de realizar una dura crítica a la religión cristiana de su época, orientada hacia las incongruencias de sus dogmas, hacia su incompatibilidad con el mundo de la razón y del intelecto, así como hacia su inmoralidad y su falta de calidez, que le impide reconfortar al fiel. Reproduzco aquí sus palabras exactas: “Una religión que llama sólo al intelecto debe estar siempre falta de calidez y poder vivo. Pero una religión que hace asunciones intelectuales incurre en obligaciones intelectuales y no puede admitir la pretensión, ocasionalmente hecha en nuestros púlpitos, de que la incoherencia y la autocontradicción son pruebas de la verdad más elevada. El progreso intelectual en una religión significa progreso hacia la armonía y coherencia en sus asunciones; su progreso moral depende de su voluntad de revisar y purgar de vez en cuando su liturgia, ritual y textos sagrados para traerlos al unísono con su conocimiento aceptado y sus ideales morales más elevados” (AG, pp. 279-280).

Una de las críticas más destacadas ataca al recientemente comentado atributo de la Omnipotencia, ya que al aparecer conjugada con el Amor infinito nos confronta con la explicación y justificación moral del mal en el mundo. El Antiguo Testamento no se ve en problemas en este sentido, pues hace hincapié no en la Benevolencia, sino en la Omnipotencia de la divinidad. El resto de intentos de solucionar el problema siguen tres líneas: el mal se niega como una ilusión, se minusvalora y reduce a pequeñas proporciones en comparación con el bien o se justifica como necesario para la evolución de los seres espirituales o el mayor bien del cosmos.

L. R. Farnell rechaza la primera explicación en base a que la percepción del mal es

tan vívida como la conciencia del bien y si nuestro juicio acerca del mal no tiene validez, tampoco lo tendrá nuestro concepto del bien. Tampoco acepta la segunda vía, pues nuestra conciencia tampoco está de acuerdo con que el mal es sólo la ausencia del bien, del mismo modo que el dolor es más que la ausencia de placer.

La tercera solución es más seria. La Omnipotencia divina no debe ser interpretada como contradictoria, sino como inteligible, y no es una limitación para una Omnipotencia inteligible el mantener que hay ciertas cosas concebibles que un Dios omnipotente no puede hacer, como alterar el pasado. De igual modo, si su propósito es crear un grupo de espíritus emparentados con él mismo, y éste debería ser el propósito natural de un Dios omnipotente y amante, debe darles libre voluntad, para lo que debe limitar voluntariamente, o suspender en algún grado, su propia Omnipotencia, en base a que estas personas tengan el poder de elegir entre el bien y el mal. Como no se puede elegir mal o bien en un vacío, el mundo debe de estar enmarcado con tales cualidades, que producen dolor o mal si se tratan mal. Es una respuesta satisfactoria a la cuestión de por qué un Dios omnipotente permite a los hombres pecar y una respuesta parcialmente satisfactoria a la cuestión de por qué el mundo de las cosas está constituido de modo que produce miseria como resultado del pecado. Pero la creencia en la Benevolencia infinita no puede sostener la doctrina de que Dios implantó en el hombre una propensidad original a pecar.

Los escritores modernos abogan por la idea de que ninguna vida sería tan elevada en la escala espiritual como una vida de esfuerzo, pues, a través de ciertas formas de aflicción, el alma del hombre se acerca más a Dios, y la intención divina no es la felicidad humana, sino la elevación del alma (lo que se explica en AG, p. 272).

En términos abstractos, la teoría es plausible, pero, confrontada con ciertas formas particulares de mal, no se sostiene: en primer lugar, sólo puede aplicarse a un dolor que ennoblezca; además, no ofrece una solución al mal en el mundo animal; y del hecho de que el dolor del mundo es parte del esquema benevolente diseñado para nuestra vida más elevada surge el pensamiento de que nuestros principios de acción moral no son los de Dios, lo que pone en peligro nuestra convicción para la base divina de nuestra propia moralidad y engendra pesimismo.

Hay otra solución que ha ganado adherentes en tiempos pasados y modernos: la del mal que es necesario para un plan cósmico más elevado para la salvación del conjunto. Esta teoría se diferencia de las demás porque no es antropocéntrica. El problema es que a pesar de salvar la Omnipotencia divina, ataca la idea de Benevolencia. Igualmente, algunas de sus implicaciones son destructivas para nuestras asunciones éticas, porque conlleva la idea de que el pecado es tan necesario para el plan cósmico como la virtud y que el Poder



divino trata al hombre meramente como un medio, mientras que nuestro sistema ético se basa en la fórmula kantiana de que el hombre no debe tratarse nunca como un medio, sino como un fin.

Farnell llega a analizar críticamente las hipótesis concretas de autores contemporáneos, como William James y Dean Rashdall: la Infinitud del Amor divino es una base necesaria para nuestra religión y nuestra ética, y se nos ha dado por medio de nuestra percepción intuitiva de la misma. Que su Poder es infinito sin embargo no se nos ha dado necesariamente. Dean Rashdall explica que Dios creó las almas y el mejor mundo posible, que hace el mal como medio de hacer el bien y que un bien mayor no sería obtenible; así, el escritor pretende explicar el mal por una limitación del Poder en Dios, no por una limitación de su Bondad. Pero parece querer asegurar que el mal en el mundo se debe a la última naturaleza de las cosas y, como mantiene además que la última naturaleza de las cosas es también la última naturaleza de Dios, de ello se deduce que, al producir la última naturaleza de Dios parcialmente el mundo maligno, es su Bondad o su Sabiduría, más que su Poder, lo que tiene límite.

Por otra parte, Farnell mantiene que la idea de un Dios limitado en algún modo no es necesariamente repugnante a la religión avanzada; esta idea lleva al dualismo, una teoría que implica que otra fuerza, substancia o principio diferente de Dios lo limita, lo que está de acuerdo con la principal corriente de la filosofía griega, según la cual Dios no creó la materia y aunque la materia no es intrínsecamente mala, hay algo de resistencia en la materia que la previene de ser conformada de acuerdo con la idea divina perfecta y de la forma perfecta que Dios habría impreso en ella. Para este autor esta solución parece lógica y satisfactoria si se acepta la idea de un Dios finito y una dualidad cósmica, pero la última asunción ha sido siempre repugnante para la tradición cristiana ortodoxa, que hereda del judaísmo un Dios omnipotente, Creador único y absoluto, y es repugnante a la filosofía idealista de los tiempos modernos con su insistencia en una explicación monista del universo. Sin embargo, advierte que muchos escritores cristianos han caído en el dualismo al denunciar la pecaminosidad inherente de la carne y de los procesos de la carne creados por Dios e, igualmente, teóricos monistas modernos caen en ello cuando tratan con el problema presente.

Otra de las más importantes críticas de L. R. Farnell se dirige a la cualidad de lo Absoluto ya que, aunque podría implicar que Dios es el Ser Supremo en el cosmos, de valor absoluto en sí mismo y para nosotros y la fuente de cualquier valor absoluto que ciertas partes del mundo, determinaciones o aspectos de las cosas, actividades de la vida humana, modos de nuestra conciencia, poseen para nosotros, como serían la fuente de

nuestras percepciones del Deber, la Verdad, la Belleza, nobleza de alma, a los que damos un valor absoluto, de modo que la noción de lo Absoluto así interpretado es consistente con nuestra creencia en una personalidad divina, en una especulación mucho más moderna lo Absoluto es un término usado como expresando lo no condicionado y no limitado, el Todo-en-Todo del universo, la suma de toda la realidad, más allá de la cual no puede haber nada real. Gran parte de la filosofía idealista tiende a identificar este concepto con Dios, sin darse cuenta de cómo la religión es instintivamente repelida por tal idea de divinidad, ya que se le niega la individualidad y la personalidad.

Por otro lado, la interpretación de Dios como lo Absoluto en el sentido de la suma de toda la realidad en el universo sólo puede reconciliarse con el sistema de religión del panteísmo en su sentido más comprehensivo, según el cual Dios está en todas las cosas y detrás de Dios no hay más realidad. Esto lleva a que las atribuciones divinas de la Benevolencia, la Justicia, la Misericordia, etc., que son parte de la fundación de todas las religiones superiores, carezcan de significado para el Absoluto Todo-en-Todo, pues o el mal es una parte de Dios lo mismo que el bien, o debemos negar el mal como irreal y permitir la realidad sólo al bien como único digno de la divinidad. Si aceptamos lo primero, perdemos toda sanción suprema para nuestras valoraciones morales y estéticas, pues el mal y la fealdad son divinos igual que el bien y la belleza.

La segunda alternativa, es decir, negar la realidad de lo malo, implica negar el valor autónomo de nuestra experiencia mental. Pero la intuición y los juicios morales y estéticos que se pronuncian sobre el mal y la fealdad tienen la misma validez que los que se pronuncian sobre lo bueno y hermoso, y estamos igual de convencidos de la realidad de un grupo de hechos como del otro.

Esto lleva a L. R. Farnell a sentenciar que “la religión y el pensamiento están entonces confrontados con un dilema del que una alternativa es fatal a nuestro sentido de valores, la otra a nuestro conocimiento de la realidad” (AG, p. 252).

Finalmente, otro atributo de los que más le llama la atención es el de la Eternidad, pues la idea de existencia divina eterna es un dogma inevitable de toda creencia avanzada, pero la Eternidad puede interpretarse de dos modos: a) como infinita duración de tiempo; b) como el atributo de un Ser que trasciende el tiempo o está fuera del tiempo. La primera es la forma que triunfa a nivel popular, pero la filosofía religiosa ha mostrado preferencia por la segunda interpretación, lo que se refleja en la creencia escatológica de que tras el Juicio Final del mundo “no habrá más Tiempo”, algo que se explica como la impresión de que las distinciones de tiempo pasado, presente y futuro sólo son propias de nuestra conciencia finita, imposibles para la conciencia de un Dios Absoluto y Eterno, cuyo

conocimiento del conjunto de todas las cosas se presenta como un “Ahora” eterno. Pero según L. R. Farnell, un “Ahora” eterno es también una determinación temporal.

Judaísmo, cristianismo e islamismo consideran a un Dios que existe en un tiempo eterno y una creación del mundo como un acto divino realizado de una vez por todas en un punto remoto del tiempo. Esto lleva a preguntas como la de qué hacía Dios antes de crear el mundo. La especulación moderna por su parte insiste en el concepto de un Dios atemporal y en la visión de la creación como un acto atemporal esencial de la naturaleza divina, de modo que Dios no puede entenderse sin el mundo y el mundo debe ser visto como co-eterno con Dios. Sin embargo, esto no explica cómo la idea de creación es compatible con la idea de atemporalidad.

Las religiones populares, por su parte, han eludido las dificultades interpretando la Eternidad como la duración infinita del tiempo. Pero el cristianismo se ve en problemas al tener que reconciliar este atributo de lo Eterno con la filiación y la divinidad de Cristo, solucionándolo con el dogma de que Dios es incomprensible. Ante esto, L. R. Farnell argumenta que la lógica de lo incomprensible lleva a la negación de todo pensamiento religioso, pues implica la convicción de que Dios es inefable, impensable, y “a no ser que podamos creer que poseemos algún conocimiento o intuición de eso en lo que podemos confiar, el concepto de Dios no puede dejar valor o poder para nuestras vidas” (*ibid.*, p. 249).

#### **4. La huella de la antropología sobre la obra de L. R. Farnell**

Como sabemos, L. R. Farnell se interesó desde muy pronto por los estudios acerca de la religión griega, a la que no se prestaba la atención merecida en Gran Bretaña hasta la época en la que él y otros autores como los Ritualistas de Cambridge comenzaron sus investigaciones, que sirvieron de estímulo para el estudio de los rituales y la mitología griegos. Precisamente tanto él como los miembros de la Escuela de Cambridge supusieron un cambio importante gracias a su interés por el estudio de las religiones comparadas, una disciplina que recibió un gran apoyo de la ciencia de la antropología, especialmente a partir de las importantes aportaciones de Robertson Smith, Frazer, Tylor y Lang.

Durante los primeros momentos de sus estudios en el campo de la religión griega antigua, L. R. Farnell se educó, como sabemos, bajo las directrices del grupo de los Mitologistas alemanes; sin embargo, poco antes de escribir sus principales trabajos, comienza a sentir desconfianza acerca del punto de vista adoptado predominantemente en Alemania y abandona el método, acercándose a las doctrinas de A. Lang. Esto puede verse claramente en ciertas alusiones críticas, especialmente frecuentes en *Cults of the Greek*

*States*, de las que en parte llega a arrepentirse, dada la deuda que siente hacia las universidades alemanas en las que se formó y que fueron además las primeras en reconocer la importancia de esta materia.

La perspectiva adoptada por este autor en sus tres principales trabajos está mucho más próxima, como decimos, a los estudios antropológicos que habían surgido por esa misma época en Gran Bretaña y que ofrecían una nueva clave para la interpretación de mitología y ritual, alcanzando resultados que se presumían de gran interés.

#### **4.1. La antropología tyloriana en la obra de Farnell**

E. B. Tylor fue uno de los antropólogos más importantes, sino el más importante, de su época, por lo tanto, también uno de los más influyentes y, como no podía ser menos, ejerció esta influencia sobre L. R. Farnell, especialmente visible en aquellos párrafos en los que se menciona el animismo, pero también en otros aspectos de su obra.

En primer lugar, es interesante destacar que, aunque Farnell sintiese en un primer momento cierta atracción por la Escuela filológica alemana y posteriormente optase por la Escuela antropológica inglesa liderada por Andrew Lang, sin duda los métodos de estudio de E. B. Tylor también calaron en él, del mismo modo que calaron en las principales figuras de la antropología inglesa, pues todos ellos reconocen la importancia de la comparación de costumbres y creencias de pueblos, razas y estados culturales de todo el mundo y de todas las épocas, y todos se valen del estudio de los *survivals*.

Por otra parte, Farnell coincide con Tylor (y con A. Lang) en su reconocimiento de una época de la evolución mental de la humanidad a la que califican como mito-poética, caracterizada por una condición mental en la que objetividad y subjetividad se confunden y donde se crean los mitos<sup>32</sup>.

E. B. Tylor sostenía que la religión se basaba en principios esencialmente racionales, pero el estado de ignorancia que caracteriza la mente primitiva impide alcanzar un estadio de desarrollo científico, dando lugar, en cambio, a las creencias religiosas. Los mitos serían de esta manera una especie de “filosofía primitiva” que tratan de ofrecer una explicación sobre las causas que actúan en la naturaleza y que son explicadas en términos de relaciones humanas. Esta idea se encuentra en la base del animismo, la causa primera de la aparición de la religión según Tylor y que también Farnell apoya en muchas ocasiones en sus obras.

---

<sup>32</sup> Por ejemplo, en CGS, vol. I, cap. 3, afirma que la figura del dios Cronos, independientemente de su significado o simbolismo, surge de lo más hondo de la imaginación mitopoética.

Pero se hace necesario dejar claro que no siempre es éste el caso, pues Farnell en realidad es mucho más emocional, menos intelectualista que Tylor y por ello afirma claramente que la religión no es primariamente una cuestión del intelecto, sino que su verdadera fuerza reside en la esfera emocional y física. Prueba de ello es que la fe en Dios es una intuición del alma, mientras que, en cambio, ninguna prueba intelectual de la existencia de Dios ha sido capaz de mantenerse como convincente (AG, cap. 1).

Sin duda la idea de E. B. Tylor que más influencia tiene sobre Farnell es la del animismo, que aparece definido en la obra del primero como la creencia en seres espirituales. Esta creencia en seres espirituales derivaría en primera instancia de imágenes vistas en sueños, trances, alucinaciones, o reflejos en el agua, que llevan al primitivo a concebir la noción del alma como algo que sobrevive a la muerte del ser humano; y desde este punto de partida, comenzarían a desarrollarse otros conceptos religiosos que llevarían finalmente a la creencia en seres espirituales elevados.

Farnell concede gran importancia a la idea de la pervivencia del alma tras la muerte, aunque sin llegar a considerar si esta creencia está en la base de toda religión o no. Ya en sus papeles personales podemos leer ciertas alusiones a este asunto; por ejemplo, en un pasaje en uno de sus papeles sin título en el que explica que el culto a los muertos deriva de la creencia en la permanencia del alma tras la muerte, que pervive y necesita por ello las mismas cosas que el muerto necesitaba en vida (Papers).

Incluso expresa esta idea bajo el nombre de animismo, aunque también parece aceptar otras denominaciones típicas de otros autores. Por ejemplo, en *The Attributes of God*, defiende la existencia de ciertas fases en las que la conciencia religiosa es más vaga, donde el concepto de divinidad todavía no es enteramente personal; para dichas fases, acepta los términos de animismo, animatismo de R. R. Marett e incluso *Sondergötter* de H. Usener. La idea básica de esta fase es la existencia de un sentimiento de misterio y de admiración respetuosa hacia una cierta fuerza considerada divina, tal vez concebida como semi-personal o semi-consciente, inmanente en alguna cosa material o porción de la naturaleza, o de algún departamento de la actividad humana, lo que confluye en la celebración de actos reales de culto (AG, cap. 2).

Pero sin duda se centra especialmente en la idea de la supervivencia del alma. Tanto es así, que en *Greek Hero Cults* limita su estudio a los cultos de los héroes que conciernen al culto del personaje humano tras la muerte, lo que le lleva a considerar si los héroes eran inicialmente personajes humanos o no y, finalmente, a tratar la creencia en una existencia tras la muerte en las diferentes manifestaciones de la religión griega antigua. Sus investigaciones le llevan a confirmar que a pesar de que muy pocas religiones de la

Antigüedad concedieron un lugar importante a estas ideas, en todos esos sistemas se encuentra más o menos articulada la idea de la continuidad del alma que incluso deriva en algunos casos en un culto real a los muertos y que, con un alto índice de posibilidades, la creencia en la supervivencia del alma es también una herencia antigua del pueblo griego.

El animismo es pues la creencia en seres espirituales, que nace a partir de la idea de alma, pero a esto hay que añadirle que la filosofía primitiva atribuye la existencia de espíritus personales, análogos a las almas, a objetos inanimados de la naturaleza y personifica tanto cuerpos astrales, ríos o árboles, como animales a los que concede inteligencia. Éste, tal como explicaría Tylor, es un fenómeno psicológico propio de un estadio de mentalidad subjetiva e irracional, basado en el mecanismo de la analogía, por el que el hombre primitivo cree que los objetos sienten y actúan por analogía con los sentimientos y las acciones humanas.

Farnell apoya la teoría animista y considera muy posible que hubiese existido en tiempos remotos en Grecia un estadio en el que predominase un sentimiento religioso en el que las fuerzas elementales y los objetos de la naturaleza serían adorados como vivos y en cierto sentido divinos. Así lo explica en *Greek Hero Cults*: "... el impulso en la religión griega hacia la creación de formas personales claramente trazadas era un impulso destructor que puede haber obliterado las trazas de un sistema animista más amorfo previo" (GHC, p. 82), o en *Cults of the Greek States*, donde a propósito de la visión animista de la naturaleza, afirma que "lo que es para nosotros normalmente mera metáfora, o como mucho una pulsación instintiva semiconsciente, era para el período de Homero, y antes de él y muchos siglos después de él, una idea claramente percibida y vital alrededor de la que creció una religión viva" (CGS, vol. III, p. 2). Es posible todavía encontrar trazas de este sistema animista, como el culto a la piedra, al pilar, al tronco de árbol, al hacha,... que aunque son compatibles y pudiesen ser también contemporáneos de una concepción antropomorfa y personal de la divinidad, deben de haber surgido, según el punto de vista de Farnell, bajo la influencia del animismo, el fetichismo o la teratología.

Pero Farnell combina esta teoría animista con la teísta como fuentes de la creencia religiosa: mientras el animismo implica que toda la naturaleza, o gran parte de ella, se considera permeada por uno o varios espíritus divinos inmanentes, el teísmo imagina a la naturaleza como dirigida por un dios supremo o dioses subordinados, que actúan desde fuera. Ambos conceptos pueden aparecer combinados, según Farnell, en un mismo sistema religioso; de hecho, cree que, muy posiblemente, los conceptos físicos de la divinidad sean anteriores a los morales y espirituales y hayan derivado por lo tanto de la esfera de la

naturaleza, por ejemplo, traspasando al carácter de la deidad las características de la naturaleza, con fuerzas destructivas y benéficas igualmente evidentes.

Así pues, en Grecia debió de existir un período animista en el que las divinidades todavía no eran personalidades concretas. Algunas de las divinidades griegas más populares mantienen siempre una fuerte inspiración animista, como en el caso de Gea, considerada en parte como el espíritu de la tierra o la tierra animada; si bien en el período clásico era ya algo más que una mera potencia, una percepción vaga de creencia animista temprana, aunque el proceso de antropomorfización no estuviese todavía completado.

También en la figura de Deméter Cloe parece entreverse un período pre-antropomórfico donde el objeto natural era en sí mismo concebido como animado y divino y la deidad personal todavía no había emergido por completo (CGS, vol. III, cap. 2). Del mismo modo, Farnell sostiene que la identificación de Dioniso con el vino es tan antigua que pertenece originalmente al pensamiento animista más que al teísta, cuando se consideraba que el vino era en sí mismo el dios o el espíritu del dios y no tan solo la creación y el regalo del dios, aunque finalmente el antropomorfismo típico del pensamiento griego convirtió al dios en una divinidad personal elevada (*ibid.*, vol. V, cap. 4). Farnell deriva estas divinidades de la creencia de que el grano y las uvas, igual que las frutas y el aceite, se verían como poseedoras de cierto *mana*, de una especie de misteriosa divinidad que se destacaría mucho más en el vino por su carácter intoxicante, ya que su efecto psicológico debió de haber parecido, a la mente primitiva, como el fenómeno de la posesión divina (*ibid.*, vol. V, cap. 4)<sup>33</sup>.

Pero posiblemente es la figura de Hestia, interpretada por Farnell originalmente no como la diosa del hogar sagrado, sino en esencia el hogar sagrado, la que más luz arroja sobre las fases más primitivas del pensamiento religioso griego, ya que es la menos antropomorfa de todas las divinidades helénicas, lo que la convierte en un producto directamente surgido de un período de la creencia animista anterior al antropomorfismo, nacida de un sentimiento preanimista de temor reverencial al fuego y de la santidad concedida a las piedras con las que se construiría el hogar-altar, derivada de un antiguo culto al pilar (CGS, vol. V, cap. 8).

Otro claro ejemplo sería el de Hefesto, divinidad en la que también se encuentran con facilidad ciertas trazas de un estadio rudimentario en su desarrollo antropomorfo; por

---

<sup>33</sup> Farnell defiende el concepto de *mana*, denominado *Wakondah* entre los algonquinos, también en *Attributes of God*, donde se puede ver cómo explica que la concepción de la idea de unidad de la naturaleza no implica necesariamente monoteísmo, pues por ejemplo el concepto de *Wakondah* entre los algonquinos es concebido como la fuerza vital permeable que sostiene la vida de dioses, hombres y objetos naturales, lo que lo equipara al concepto más comúnmente llamado *mana* entre los principales autores de la antropología victoriana (AG, cap. 3).

ejemplo, la costumbre de decir que “Hefesto está riendo” cuando el fuego crepitaba, donde puede verse que emerge la idea personal, aunque no necesariamente pronunciada (*ibid.*, vol. V, cap. 9). Igualmente, la representación de los vientos más violentos vistos como poderes del Inframundo y de los fantasmas como serpientes con piernas debe de estar conectado con una asociación animista (*ibid.*, vol. V, cap. 11).

Otra de las ideas que expuso Tylor y que L. R. Farnell hace en cierta medida suya son la de considerar los rituales como la forma en la que un ser débil trata de propiciar a otro más poderoso para lograr algo a cambio y la de juzgar las oraciones como una petición a la divinidad para que te conceda algo deseado.

Las obras de Farnell se sirven de esta visión en varias ocasiones. A modo de ejemplo, en *Greek Hero Cults* explica, tratando el caso de Lino, que se le solían ofrecer perros como un regalo natural en tanto que héroe o *daímon*-pastor (GHC, cap. 2).

Por lo que respecta al tema de las oraciones, en *Attributes of God* deja claro que una de las causas más importantes para la imputación a la divinidad de ciertos poderes o cualidades es la necesidad humana, que lleva a otorgar a la divinidad las características necesarias para que ésta sea capaz de responder a las oraciones y necesidades de los hombres (AG, *Introduction*). Igualmente, en *Greek Hero Cults* afirma que los títulos cultuales pueden reflejar, en numerosas ocasiones, los campos en los que el adorador pide ayuda a la divinidad (GHC, cap. 6).

Finalmente es significativo señalar que Tylor muestra mucho más interés en la teoría que en la práctica religiosa, pues considera que los ritos solamente son útiles para ilustrar los razonamientos que los han originado; es decir, que sus investigaciones se centran en los orígenes ideológicos de la religión. Si bien es cierto que Farnell no coincide en este punto con Tylor, resulta interesante comprobar cómo entre sus papeles personales podemos encontrar una declaración en alusión a este tópico, donde curiosamente, al diferenciar *tendance*<sup>34</sup> del verdadero culto, respalda que éste no se descubriría por ofrendas, sacrificios ni actos de comunión, sino por la oración y un sentimiento hacia los muertos como seres supranormales capaces de actos supranormales (Papers), algo que en cierto sentido implicaría el reconocimiento de la importancia del dogma sobre el ritual.

---

<sup>34</sup> L. R. Farnell considera que en el caso del culto a los ancestros es preferible utilizar la palabra “*tendance*”, que podríamos traducir simplemente como cuidado o atención, que utilizar la palabra “culto”.



## 4.2. Andrew Lang y la Escuela antropológica inglesa

Lo que primero llamó la atención de Farnell acerca de esta Escuela fue, sin duda, su aproximación antropológica comparativa a la religión antigua, que se dio a conocer a través de la figura de Andrew Lang.

Efectivamente, el trabajo de A. Lang se caracterizó por la aplicación de un método consistente en la comparación de costumbres, mitos y cuentos populares de todo el mundo y todos los períodos históricos sin atender a posibles conexiones históricas o lingüísticas, con la esperanza de que una costumbre que se encuentra en armonía dentro de un determinado contexto cultural de un pueblo dado, sirva para entender la misma costumbre en otro pueblo donde es vista como algo irracional. Este método se basa en la convicción de A. Lang de que las razas más diversas de todo tiempo y lugar tienden a narrar los mismos cuentos con los mismos incidentes, surgidos en un momento que podría llamarse un período mitopoético de la mente humana.

Farnell se siente cautivado por dicho proceder y, a pesar de conceder a la Escuela filológica alemana el mérito de ser los primeros en traer, por medio de un método científico, un poco de orden en el caos de la mitología, decide apartarse de esta Escuela, visceralmente atacada por A. Lang, y vira hacia el método de comparación antropológica y de religiones comparadas en muchas de sus investigaciones, como ya se ha visto.

Un ejemplo de este proceder por comparación antropológica en la obra de Farnell podría ser la investigación del culto a la Tierra, estudiado por medio del análisis de otras razas, tanto arias como no arias, antiguas y modernas, que lleva al autor a verlo como un hecho universal en la religión en ciertos estadios de la vida de la humanidad y por lo tanto, también un culto original de todas las tribus helénicas<sup>35</sup>.

Otro ejemplo, esta vez de cómo el método puede lograr alcanzar la comprensión de una práctica por medio del estudio de experiencias similares en otras culturas, sería el de la práctica del sacerdote de Heracles en Cos, quien se vestía de mujer. L. R. Farnell lo compara con el hábito existente en algunas culturas de que los novios cambien el atuendo masculino por el femenino y viceversa en las bodas, que explica J. G. Frazer en *La rama dorada* (Frazer, *The Golden Bough*, 6, pp. 259-261; en GHC, p. 165) y que se da para evadir las influencias daimónicas invisibles que podrían amenazarles en ese momento crítico. Si a esto unimos ciertas vagas evidencias de que los habitantes de Cos celebraban una ceremonia de matrimonio con el dios, parecería lógico que el sacerdote de Heracles se

---

<sup>35</sup> CGS, vol. III, cap. 1. Idea tomada de A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, vol. II, p. 262.

vistiese de ese modo por su papel divino en ese servicio de i(ero)\j ga/moj del héroe-dios, quien se vestiría representando la novia, sin duda a Hebe.

Este método también serviría para refutar teorías anteriores. Lo vemos por ejemplo en el caso en el que Farnell se opone a la teoría de Jevon según la cual los hombres estaban excluidos del ritual agrícola, que recaía casi por completo en manos de las mujeres, porque la invención de la agricultura y el cultivo de cereales era un logro de las mujeres, lo que llevaba a éstas a conservar el privilegio de administrar el ritual agrario. Farnell argumenta que, por lo que respecta a las sociedades del pasado, los orígenes de la agricultura se encuentran fuera de nuestro alcance y, por lo que respecta a las actuales razas salvajes, no encontramos ninguna en este estado de inicio de la agricultura, razón por la cual sólo podemos guiarnos por unas cuantas leyendas. Las leyendas griegas no apoyan esta teoría, pues en general se muestra que fue a los hombres a los que se enseñó la agricultura, y sociedades contemporáneas como podrían ser los maoríes también parecen ir en contra de esta teoría (CGS, vol. III, cap. 2).

Otro punto que merece la pena ser comentado es que Farnell se da cuenta también de que dejando de lado la etimología es posible llegar a ciertas conclusiones etnológicas interesantes acerca de las leyendas y rituales. Es, de hecho, estudiando los elementos de carácter etnológico de la mitología de Apolo Patroo, una divinidad que debe ser entendida como el ancestro de una comunidad, como Farnell se da cuenta de que su culto y el origen del título cultural están conectados de forma íntima e inmediata con la cuestión de la jonización del Ática. Efectivamente, el mito ático cuenta cómo del amor de Apolo y Creúsa surge Ión, una ficción epónima para las comunidades jónicas. Ésta era una cuestión sobre la que la opinión de su tiempo aparece dividida y que Farnell soluciona mediante el estudio etnológico del culto y el mito (*ibid.*, vol. IV, cap. 4).

En otro orden de cosas, las investigaciones de carácter etnológico pueden situarse en una perspectiva diferente, que conduce hacia otro tipo de hipótesis acerca de los orígenes de prácticas y creencias religiosas, con conclusiones que podrían haber planteado mayor polémica por tratarse de elementos de la religión cristiana. De este modo, estudia la doctrina del purgatorio, que parece encontrarse tanto en la escatología salvaje de algunos pueblos como los malayos, como en libros sagrados antiguos como el Zend-Avesta, pero que sin embargo no se da en ninguna religión mediterránea salvo el orfismo, donde ocupa una posición central. De ahí se deriva su afirmación de que la Iglesia cristiana recibió dicha idea de manos de la religión greco-tracia, tan similar en tantas cosas a ella misma (GHC, cap. 14).

De todos modos, Farnell tiene espacio en sus obras para llamar la atención sobre algunos de los problemas del método. Así, en *Cults of the Greek States* (CGS, vol. III, cap. 2), tratando el tema de los misterios eleusinos, explica que la arqueología y antropología han arrojado mucha luz indirecta sobre estos ritos gracias al estudio de otros misterios celebrados entre razas primitivas; sin embargo los expertos en antropología comparada siempre se han centrado mucho más en el estudio de la religión salvaje que en el de la religión avanzada, mientras que los ritos de Eleusis parecen contener escasas trazas de salvajismo. Por ello, Farnell propone que tal vez sería más esclarecedor para entender las emociones inspiradas por el espectáculo eleusino el estudio de los dramas litúrgicos medievales sobre la Pasión y otras experiencias cristianas.

El método empleado por A. Lang y el resto de seguidores de su Escuela, se sustenta sobre la idea de que los mitos surgen de un estado animista de cultura en el que el hombre personifica los elementos y acepta las metamorfosis<sup>36</sup>, con la intención de explicarse el mundo en el que vive. Esto implica que los parecidos entre mitos de pueblos alejados en tiempo o espacio se dan porque son creaciones de un estadio común a la mente humana caracterizado por la imaginación mitopoética. Es por esto que tanto A. Lang como posteriormente Farnell pueden permitirse la comparación entre el mito de Cronos y las historias maoríes sobre la separación del cielo y la tierra. La diferencia entre ambos autores, con respecto a este tema, es que mientras A. Lang mantiene que es simplemente la mente creadora de mitos la que lleva a ver a los dioses como devorando a sus oponentes, no trae en consideración la práctica de sacrificios humanos, a los que sitúa en una época bárbara, posterior al salvajismo. Por el contrario, Farnell cree que el sacrificio humano es una inferencia legítimamente derivada de la leyenda y de evidencias indirectas, como la comparación con Moloch, al que se ofrecían niños, o ciertas trazas al culto de Cronos bajo el nombre de Acrisio en Creta y Frigia, lugares ambos donde se encuentran reminiscencias de sacrificios de niños o sacrificios humanos al dios de la cosecha (*ibid.*, vol. I, cap. 3).

Los mitos son creaciones intelectuales que surgen en un determinado estadio de la evolución de la mente humana, como hemos dicho, pero los motivos que llevan a la creación de dichos mitos pueden ser muy variados, si nos fiamos de las posibles explicaciones ofrecidas por Farnell en su obra. Uno de los posibles motivos, que aparece

---

<sup>36</sup> Farnell considera a la divinidad como a una encarnación de la naturaleza, como el fenómeno físico en sí mismo, entendiendo el aspecto natural del dios como el más temprano y su carácter salvaje, como anterior al carácter moral y espiritual. Posteriormente se concebiría al dios como un ser personal que dirige el fenómeno anteriormente encarnado por él. Si prestamos atención a las teorías de A. Lang, veremos que aunque Farnell distingue los mismos elementos en dicha evolución de las divinidades, lo hace en un orden inverso, pues A. Lang mantendría su teoría de la degeneración según la cual el primer estadio sería el de la visión personal del dios y posteriormente surgirían las ideas consideradas más primitivas por causa de la corrupción sufrida por el pensamiento.

en los más variados autores del siglo XIX, desde A. Lang hasta J. E. Harrison, sería el intento de explicar posibles luchas pasadas del antiguo mundo griego, entre dos grupos humanos diferentes que seguían modelos religiosos distintos; en este caso, una figura mítica representaría uno de los sistemas religiosos, que habría salido derrotado en un enfrentamiento con otro sistema. Un posible ejemplo de esto serían las narraciones míticas sobre la lucha entre Zeus y Cronos, que representarían las luchas entre los hombres de la religión de Zeus contra los hombres de otros cultos, que llevarían, una vez gana Zeus, a que este dios se convirtiese en sucesor, y por lo tanto hijo, de Cronos<sup>37</sup>. También podríamos destacar otros temas míticos como el sufrimiento de Dioniso, la hostilidad y reconciliación de Apolo y Asclepio, la contienda entre Apolo y Heracles por el trípode délfico o la leyenda ática de la rivalidad entre Poseidón y Atenea, así como otras teomaquias similares. Como ya se ha mencionado anteriormente, es posible llegar a interesantes conclusiones de carácter etnológico por medio del análisis de los mitos; esto vuelve a verse al tratar estos mitos que reflejan luchas entre pueblos, pues pueden llegar a intuirse movimientos migratorios<sup>38</sup>.

Otra idea de A. Lang que se refleja en la obra de L. R. Farnell es la de la diferenciación entre mitología y religión.

Recordando la idea de A. Lang vemos que este autor, ante la evidencia de que muchos mitos no son en absoluto morales y desde una perspectiva que defina la religión como teísmo moral, concluye que existe un conflicto esencial entre religión y mito, que serían así dos realidades diferenciadas. Según esta teoría, los dioses superiores de ciertos pueblos muy primitivos son deidades morales y, al contrario que los dioses mitológicos, no están condicionados ni sujetos a los procesos de nacimiento y muerte, aunque sí sería posible que existiese una contrapartida mítica antropomorfa, si bien también sostiene que el mito es más característico de un estadio de sociedad segundo, menos moral y menos racional.

Farnell también diferencia en sus obras una forma de religión superior, que sería social y constructiva, sobria y sensata, fuente de la moralidad y la ley; y otra forma no moral que se correspondería con la mitología, de carácter más primitivo y salvaje, apasionada y pintoresca. Esta diferenciación aparecería ya reflejada en los poemas de

---

<sup>37</sup> Esta hipótesis correría en paralelo a la idea tomada de Andrew Lang que explica que el hecho de que Zeus se convirtiese finalmente en la divinidad suprema universal de todos los helenos, con mayor importancia política que cualquier otra divinidad, trajo como consecuencia que las distintas divinidades locales de todos los pueblos fuesen descendidas de rango o se asimilasen al propio Zeus, quien tomaría sus títulos culturales.

<sup>38</sup> Por ejemplo, el estudio de la figura de Apolo permitiría intuir una ola de invasiones desde el Adriático hasta Dodona, a través de Iliria y Épiro.

Homero, donde se ofrece testimonio de una estructura altamente desarrollada de pensamiento religioso, con formas personales claramente definidas de divinidades con atributos éticos y espirituales.

La diferencia también está patente en algunas partes de la religión popular de Zeus, donde destaca una alta moralidad, en contra del carácter de muchos de los mitos griegos; tal vez el germen de esta diferencia esté en la división entre el culto celebrado en los templos y las narraciones míticas, siendo el primero mucho más puro y menos fantástico que el segundo<sup>39</sup>.

Otra posible razón de la comparativa pureza de un mito o rito podría encontrarse en el hecho de que el personaje sobre el que versa dicho ritual o leyenda no manifieste apenas ningún simbolismo físico, como es el caso de la diosa Atenea.

Sería interesante destacar también un hecho que Farnell considera importante para la religión superior de Grecia y que mostraría ese carácter amable de las divinidades: las almas de los fallecidos no estaban sin esperanza, al contrario de lo que pudiese deducirse de los mitos y leyendas, pues hay divinidades especiales, como la Madre Tierra o Hermes, que cuidan de ellas; y los familiares vivos pueden suplicar a esos poderes en nombre de sus seres queridos, lo que implica por primera vez en Europa un registro de un servicio similar a las oraciones por los muertos.

El monoteísmo es otra de las principales ideas que se pueden observar en la obra de A. Lang, quien expone que fue un don que Dios hizo al hombre y que por ello, la creencia en un Dios único, el Creador, el Hacedor y Juez de los hombres, sería la creencia primera y más natural en los hombres, a lo que seguiría un proceso de degradación, que ya se ha comentado.

El monoteísmo de A. Lang se compondría de dos elementos principales: la creencia en un Padre omnisciente, eterno y Juez de los hombres, que se habría desarrollado a partir de una idea inicial de “Fuerza” entendida como algo similar al *mana*; y en segundo lugar, la creencia en algo del hombre que le sobrevive.

Por lo que respecta a la creencia en el Padre eterno, Farnell mantiene una perspectiva un tanto diferente de la de A. Lang, pues se acerca más a los conceptos de animatismo o animismo, aunque también sostenga la concepción de una fuerza “divina” concebida como semi-personal o semi-consciente igual que A. Lang, si bien niega

---

<sup>39</sup> Aunque para todo hay excepciones y, a este respecto, llama poderosamente la atención el caso de la religión de Ártemis, posiblemente la figura del panteón griego más difícil de entender y explicar, no porque las concepciones que nacieron en su culto sean místicas y profundas, sino porque son, o parecen, confusas y contradictorias, ya que, como hemos visto, a pesar de ser la diosa más pura y hermosa de todas, sus ritos son en muchos casos tremendamente salvajes. También el culto de Zeus incluye las ideas más primitivas del pensamiento religioso al lado de las más avanzadas.

rotundamente un sistema monoteísta como primer sistema de la mente religiosa. Esto es algo que se puede ver claramente en su obra *The Attributes of God*, en la cual comenta la teoría de A. Lang y explica que, en contra de la opinión de éste, las evidencias no sostienen la teoría de que el monoteísmo fuese la tradición primigenia de la humanidad, y que la mente salvaje tiende a pluralizar, como hace por ejemplo con su alma, que considera múltiple (AG, cap. 3).

Sin embargo, Farnell gusta de insinuar cierta tendencia al monoteísmo en la religión griega más tardía, a pesar de su sistema politeísta, concediendo una especial importancia a Zeus, al que considera no solamente la principal divinidad de la religión helénica, sino que además concentra una mayor riqueza de contenido ético que cualquier otra divinidad y, en ocasiones, parece ensombrecer los departamentos separados del politeísmo, incluso llegando a expresarse en su naturaleza una expresión religiosa que se vuelve monoteísta (CGS, vol. I, cap. 4).

Esta tendencia al monoteísmo en el culto a Zeus puede observarse por ejemplo en Homero, pues aunque en sus obras aparece la teoría de tres esferas de la naturaleza gobernadas por tres hermanos de acuerdo con una especie de constitución, también aparece cierta tendencia a reconciliar el politeísmo con la supremacía de un dios jefe, y una cierta fusión de personas en una, Zeus<sup>40</sup>, que absorbe las más diversas funciones del mundo físico.

El segundo elemento que merece la pena tratar es el de la supervivencia del alma tras la muerte, asunto por el que parecen sentirse muy atraídos tanto Farnell como A. Lang. Ese interés se demuestra, en el caso de Farnell, en el hecho de que haya dedicado una de sus principales obras, *Greek Hero Cults*, a tratar los cultos de los héroes concernientes a un determinado fenómeno religioso: el culto del personaje humano tras la muerte. Este tema le lleva a tratar la cuestión concerniente a la opinión griega sobre la existencia tras la muerte y la posibilidad de alcanzar una bendita inmortalidad.

La conclusión que alcanza Farnell es que, aunque sólo unas pocas religiones de las antiguas civilizaciones dieron predominio a la doctrina escatológica o permitieron que las ideas sobre la vida futura construyesen su sistema religioso, pues la mayoría de cultos y rituales estaban dedicados a procurar el bienestar material o espiritual en este mundo, sin embargo, en todos esos sistemas se puede encontrar la doctrina, más o menos articulada, de la continuidad del alma y, en algunas de ellas, incluso se evoca un culto real a los muertos. Un estudio más pormenorizado del caso griego le lleva a afirmar que muy probablemente

---

<sup>40</sup> No solamente se identificaría con Poseidón, sino también con Hades y, en tanto que poseedor de funciones de un dios del Inframundo y de una deidad de la vegetación y la fertilidad, también con Dioniso.

la creencia en la supervivencia del alma con respecto al cuerpo era una herencia muy antigua y que se refleja en algunos mitos, de los cuales, uno de los más importantes es el de los Dioscuros, ejemplo de lo mortal alcanzando una inmortalidad bendita y por ello muchas veces implicados en la esfera de la muerte. También habría que destacar en este sentido el papel de las creencias órficas, que proclamaban el parentesco del iniciado con Dios, lo que llama a una inmortalidad basada en la presencia del elemento divino en el alma del hombre.

En *The Making of Religion* (1898) A. Lang sostiene que los mitos fueron creados para satisfacer ciertas necesidades emocionales profundas que la religión no podía satisfacer; distingue dos niveles de acción del mito: el “racional” y el “irracional”, que se corresponden asimismo con la parte racional e irracional de la mente humana; y afirma que lo irracional tenía una profunda utilidad en la vida del ser humano, anunciando ya los posteriores puntos de vista psicológicos.

Esta idea pudo haber tenido cierta influencia en algunos aspectos de la obra de Farnell, por ejemplo, en la idea sostenida por este autor según la cual la necesidad humana, tanto en la esfera de lo material como de lo moral y lo espiritual, ha sido un factor importante para la imputación a la divinidad de ciertos poderes y cualidades, ya que se parte de que la divinidad debe constar de ciertas características necesarias para ser capaz de responder a las oraciones y satisfacer las necesidades humanas. Pero de esto no se debe concluir que la religión sea simplemente un sistema pragmático y utilitario, una proyección de la mente humana que pide sin más la satisfacción de sus necesidades terrestres. Al contrario, ninguna religión se mantiene sobre la conciencia de que el hombre inventó y desarrolló la idea de Dios como reflejo de su naturaleza o sus aspiraciones, sino que han de existir otros elementos menos racionales en la creación de la religión. Estos elementos estarían en relación con el sentimiento de comunión con una vida y un poder más fuerte que él mismo, que lo posee, lo lleva al éxtasis, y que sólo puede ser personificado como sobrehumano o divino. Este proceso psíquico no sería “pragmático”, sino emocional y físico; derivaría la fe en Dios de una intuición del alma, lo que sin duda iría de la mano de una percepción del alma también intuitiva que sería, probablemente, desde el punto de vista de Farnell, la raíz más profunda y más nutriente de la religión teísta (AG, cap. 1).

A. Lang habla de la religión concebida en términos individuales y con una función ética y social que cumplir, en el sentido de hacer que los hombres se comporten de forma moral, porque considera que la religión y la moral son dos realidades vinculadas desde el principio de los tiempos.

L. R. Farnell también es un autor muy comprometido con el aspecto moral de la religión, pues está convencido de que el ofrecer una escala de valores que el intelecto discursivo no puede dar es parte de la función de la religión<sup>41</sup>.

Esta vinculación con la ética y la moral tiene un carácter comunal, entra en relación directa con la vida en grupo, en sociedad, y se puede intuir en algunos cultos y leyendas. A modo de ejemplo, tendríamos el culto al Zeus Hiquesio, el dios de la suplicación, relacionado con el derramamiento de sangre de un familiar, un pecado que constituye la primera concepción de sacrilegio. En las leyendas, el castigo para tal delito era la locura, enviada con las Erinias, así como el destierro<sup>42</sup>, pero el dios de la venganza también provee el modo de escapar de la culpa con purificación y sacrificios<sup>43</sup>.

Por otro lado, Farnell incluso llega a tratar la idea de un estándar moral fijado por la religión para las expresiones artísticas. Asimismo, a pesar de considerar la religión desde un punto de vista moral y grupal, considera que la moralidad evoluciona hasta la idea de pureza, que sería por el contrario un concepto individual. Finalmente, destaca la idea de que el ideal de vida filosófico es el más querido por la divinidad.

Otras ideas compartidas por A. Lang y Farnell que parecen ser de importancia menor, pero que también merece la pena destacar serían la perspectiva grupal o social de la religión, la negación de un período matriarcal anterior al patriarcal en la historia de la humanidad o la importancia concedida al totemismo.

Como hemos visto, A. Lang, al tratar aquellos temas relacionados con la moral, se basa en la idea de grupo tomado como “unidad social”, oponiéndose a la idea más individualista de J. G. Frazer, igual que se opone a la creencia de este autor (y de otros autores como Jane Ellen Harrison o J. J. Bachofen) en tanto que defiende la existencia de un contexto patriarcal primitivo.

También Farnell tiende a oponerse a la visión de un período pasado matriarcal, negándolo con cierta frecuencia en sus obras<sup>44</sup>, y prefiere el concepto social de religión,

---

<sup>41</sup> Aunque al mismo tiempo es cierto que la actividad intelectual prolongada y la devoción al modo de vida que lo mantiene engendraría una cierta fe de sí misma, un cierto sentido de valores, que puede reaccionar sobre la religión y modificarla.

<sup>42</sup> La muerte de un hombre ajeno a la comunidad sin embargo no era un pecado, sino simplemente una ofensa que sólo los relacionados con el muerto deben tratar, pero matar a un hombre de tu grupo sí lo es, porque el dios está en relación tanto con el asesino como con el asesinado.

<sup>43</sup> Igualmente, el sacrificio humano del culto a Zeus parece estar conectado con la idea de pecado y de necesidad de expiación, con el germen de una idea moral, por lo tanto.

<sup>44</sup> Aunque en alguna ocasión parece traicionarse, pues es cierto que al tratar la figura de Ártemis Partenos, en *Cults of the Greek States*, la considera una diosa en origen perteneciente a un pueblo sin matrimonio asentado, de descendencia matrilineal y con mujeres proporcionalmente poderosas, aunque no debe olvidarse que este pueblo no sería identificado completamente por él con los griegos históricos, sino con un grupo anterior que posteriormente se unió a otros pueblos para dar finalmente forma a la sociedad griega clásica.



igual que A. Lang. Esto es algo que se refleja, por ejemplo, en la evolución que pretende trazar en su otra *The Attributes of God* acerca de la idea de templo, que pasa de ser un lugar para que more la divinidad, a ser un lugar para que los feligreses se reúnan y donde la devoción privada se intensifica por la “emoción simpática de la multitud” (esta evolución puede verse en AG, p. 32).

Por otro lado, A. Lang afirma en sus obras que los conceptos de animismo, totemismo y fetichismo aparecen continuamente en los mitos porque son *survivals* de una época en la que el hombre no distinguía entre el mundo humano y el natural, y concede un papel privilegiado al concepto de totemismo en el origen de la religión.

L. R. Farnell, por su parte, llega a sostener que la falta de evidencias claras en la literatura o los cultos griegos de un estadio anterior al politeísmo en el ciclo del desarrollo religioso, que hable de un estado de polidaimonismo en el que los objetos de culto fuesen compañías vagas de *numina* sin nombre y sin forma, conducen a afirmar que en principio, ya en el umbral de la historia griega la religión es claramente antropomórfica, negando la posibilidad de que el griego común del período homérico imaginase a sus dioses bajo la forma de animales (CGS, vol. I, cap. 1), pero en otras ocasiones se muestra de acuerdo con A. Lang cuando éste considera que los mitos que narran las transformaciones bestiales de Zeus significan que el dios era un ancestro que asumía la forma del tótem animal, a pesar de que el teriomorfismo haya dejado menos trazas en Zeus que en otros dioses griegos (Papers).

Ártemis sería una de las divinidades más íntimamente relacionadas con el mundo animal, especialmente en las leyendas de Arcadia y Ática. Un buen ejemplo de esto sería el mito de Calisto, donde la ninfa no es más que la propia diosa, y que termina por convertirse en osa. De este mito debemos concluir que el oso era visto a veces como la propia diosa y esto se ve más claramente al comparar la leyenda arcadia con el culto de Ártemis Brauronia en Brauron, Atenas y Munique, cuyo significado desde este punto de vista había sido mostrado anteriormente por Lang<sup>45</sup>. La explicación ofrecida por L. R. Farnell sería la siguiente.

El culto incluía una danza de iniciación de chicas de entre cinco y diez años que eran llamadas “osas”. La diosa, sus adoradoras y el oso eran considerados de una misma naturaleza y llamados por el mismo nombre. Todo esto concuerda con las ilustraciones ofrecidas por las religiones totémicas acerca de la creencia de que la tribu se aproximaba a su deidad asumiendo la forma o la piel del animal que consideraban estar misteriosamente

---

<sup>45</sup> Lang, 1996, pp. 212-215.

relacionado con ellos y que era una encarnación de la deidad. Pero en el culto de Brauron, no se ofrecía al oso en sacrificio, sino a una cabra. Hay que centrarse en la observación hecha por el escoliasta en el pasaje de *Lisístrata* según el cual un oso, y no una cierva, era sacrificado en el lugar de Ifigenia y la ofrenda tuvo lugar en Brauron. Es probable que tengamos aquí una tradición local real y que el sacrificio brauronio esté en completa concordancia con ideas totémicas antiguas: las niñas vestidas como osos asistirían al sacrificio a la diosa-oso de un animal considerado como emparentado con la diosa y con ellas mismas y así, si la comida sacrificial seguía al acto de oblación, estarían renovando su vida física y reviviendo la comunión entre ellas mismas y la divinidad. Al mismo tiempo, el sentimiento de parentesco con el oso llevaría fácilmente a la creencia posterior de que la diosa estaba enfadada porque su animal había sido matado. La sustitución del oso por la cabra era una violación de la lógica de la ceremonia, debida probablemente a la gran dificultad de procurar al animal más grande en los períodos posteriores del sacrificio ático; tal vez también a la ocasión que pudo poner el ritual en las manos de una tribu de la cabra, porque tenemos la leyenda de que una cabra hembra era tratada como una mujer de la tribu (CGS, vol. II, cap. 13).

En otra ocasión, Farnell también afirma que la serpiente muerta a manos de Cadmo sería un antiguo tótem, ya que los supervivientes de los *Spartoi*<sup>46</sup> llevaban nombres derivados de la serpiente, y tanto Cadmo como Harmonía se convirtieron en serpientes (*ibid.*, vol. II, cap. 10).

Sin embargo, Farnell se opone a la teoría, mantenida entre otros por A. Lang (Lang, 2004, pp. 92-102), según la cual el culto creto-eólico de Apolo el dios-ratón tiene un origen totémico<sup>47</sup>, por falta de pruebas. L. R. Farnell avisa de que es necesario distinguir entre la propiciación casual de animales, sin duda frecuente en Grecia igual que en otros lugares, del culto animal permanente y determinado (CGS, vol. IV, cap. 5).

### **4.3. La idea del sacrificio de Robertson Smith**

Otro de los antropólogos destacados del siglo XIX de los que se vale Farnell para dar forma a sus hipótesis es W. Robertson Smith, de quien toma principalmente la teoría del sacrificio a la divinidad visto como un sacramento, si bien no es ésta la única idea que le resulta de utilidad.

Sabemos que Farnell tiende a adoptar un punto de vista social más que individual en su tratamiento de la religión griega. También Robertson Smith se preocupó de explorar

---

<sup>46</sup> Haciendo alusión al mito de la creación del hombre por Cadmo al sembrar los dientes del dragón.

<sup>47</sup> El propio A. Lang, sin embargo, reconoce que el totemismo no es la única explicación posible, pues el dios también podría ser venerado en tanto que enemigo de los ratones.

las relaciones estructurales entre la organización social y la religión, considerando las instituciones religiosas y políticas como partes del mismo conjunto de costumbres sociales.

Este estudio de la religión en base a una perspectiva social lleva a Robertson Smith a buscar, y encontrar, los fundamentos de la antigua religión en la estructura de la comunidad cultural; es decir, que según este autor, lo que la comunidad antigua adoraba, y por tanto lo que representaban los dioses, era el orden social, la sociedad misma, idealizada y divinizada, si bien los miembros del grupo social lo ignorarían, pues el comportamiento social estaría sujeto a fuerzas inconscientes.

L. R. Farnell defiende asimismo la idea de que algunas divinidades son vistas como ancestros de diversas comunidades, lo que implica que dicho culto es útil a la hora de lograr la solidaridad grupal, y que el dios surgiría como proyección del grupo humano. Además, entre los papeles personales del autor aparece la noción de que un culto regular y continuo puede llegar a producir resultados de importancia, tanto en la esfera religiosa como incluso en la social (Papers).

Siguiendo con la idea de grupo como protagonista en la esfera religiosa, W. Robertson Smith se refiere concretamente a un grupo totémico relacionado por lazos de sangre que incluiría a dioses y animales además de hombres, cuyos miembros humanos llevarían a cabo los rituales que son necesarios para preservar su mundo y que además cimentan los lazos de la comunidad.

Farnell parece estar en principio de acuerdo con la idea de J. G. Frazer según la cual no se ha probado la existencia de totemismo entre las tribus arias y que defiende que incluso la ausencia de matrilinealidad entre los griegos juega en contra de esta idea, pero finalmente afirma que en aquellos lugares donde se vea que el animal sacrificado está considerado como relacionado con sus adoradores, la única hipótesis que parece plausible es la del totemismo<sup>48</sup>. Esta relación se da en Grecia, tal como puede verse por ejemplo en el uso de la égida por Zeus o Atenea, ya que la égida ha de verse como una supervivencia de una época en la que el dios, el adorador y el animal sacrificados se relacionan e identifican unos con otros, aunque posteriormente dicha identificación se difuminó<sup>49</sup>.

Además, Farnell hará referencia directa a las teorías de Robertson Smith. Por ejemplo, en *Cults of the Greek States*, ofrece la explicación que da este autor para las Bufonías, entendidas como una celebración basada en la idea de que la sociedad está

---

<sup>48</sup> Farnell lo explica bastante claramente cuando afirma que tan sólo este estadio de pensamiento religioso basado en el totemismo explica “la leyenda y el ritual en el que el animal es en algún modo identificado con la deidad o con el adorador, y en ocasiones raras y solemnes es comido en la comida sacrificial en la que la deidad y su pueblo están más íntimamente unidos” (CGS, vol. II, pp. 434-435).

<sup>49</sup> Todas estas ideas aparecen en CGS, vol. I, cap. 5.

relacionada con el animal sacrosanto, cuya carne no suele comer salvo cuando se devora sacramentalmente en un intento de reforzar el lazo de parentesco entre el grupo social y la divinidad (*idem, ibid.*). Al mismo tiempo, Farnell explica la hipótesis de J. G. Frazer, que modifica ligeramente en un intento de conciliarla con la idea totémica de Robertson Smith, apoyándose en la posibilidad de que la deidad de la vegetación personificada como un buey, de la que habla J. G. Frazer, haya sido tomada por una tribu agrícola como tótem (*idem, ibid.*).

Sin embargo, Farnell pone sobre aviso de que no siempre el sacrificio al dios debe ser visto como una influencia del totemismo, pues existirían otras posibles explicaciones. Así por ejemplo, las Dipolias, donde se mata a un buey al lado del altar, no han de ser consideradas como un sacrificio totémico de un dios buey-humano a manos del clan buey, del mismo modo que el dios Liceo no es el dios-lobo adorado por un clan lobo<sup>50</sup>; más bien, parece que en este caso el animal sería considerado santo por contacto con el altar (“Zeus”, en Papers).

Siguiendo la línea argumental de W. Robertson Smith, el siguiente punto a tratar es el del sacrificio del tótem o el dios, considerado por este autor como ritual central de la religión de los semitas, cuya idea fundamental es la de la “comuni3n sacramental” en la que hombres y dios pasan a formar parte de la misma comunidad, ya que el grupo totémico consume a la víctima animal sacrificial, que es su dios tótem-hermano divino. W. R. Smith llega a la conclusi3n de que el propósito de los sacrificios totémicos era por un lado, fortalecer los lazos de uni3n de la comunidad y, en segundo lugar, tratar de que este incremento de su fuerza reviviese al dios e incrementase su poder.

Farnell toma la idea del sacrificio como sacramento directamente de W. Robertson Smith; por ejemplo, en *Greek Hero Cults*, al tratar la figura de Lino, considera una conjetura legítima el ver al héroe como encarnado en un cordero y devorado por sus adoradores bajo esta forma, probablemente como un sacramento (GHC, cap. 2).

Pero esta comida sacrificial que induce al compañerismo y la intimidad entre la tribu y el dios puede ser tanto sacramental como meramente comunal. De hecho, tal como Farnell nos explica, mientras las comunidades helénicas vivían en términos de camaradería con sus patrones divinos, sin darle, en general, mayor importancia a este hecho, la mente hebrea, influida por su sentido de inefable majestad de Yahvé y su intensa convicci3n de la realidad y autoridad moral de su dios tribal, llegó a desarrollar el monoteísmo ético más

---

<sup>50</sup> Este es un claro caso en el que Farnell se opone a las explicaciones de W. Robertson Smith, pues el escocés explica el culto al Zeus Liceo en el Monte Liceo como el culto de un clan del lobo, donde Zeus Liceo sería el dios de dicho clan (ejemplo tomado CGS, vol. I, cap. 4), pero como vemos, L. R. Farnell discrepa.

elevado y la creencia más profunda en un dios personal que todo el mundo ha conocido (AG, cap. 5).

La práctica ritual del sacrificio se enfrenta a ciertos problemas de interpretación, pues frecuentemente se ha visto el sacrificio animal como sustituto de un sacrificio humano anterior, especialmente en aquellas ocasiones en las que el animal era vestido como un humano, o llamado por un nombre humano (lo que Robertson Smith llamó sacrificio “teantrópico”). En realidad, esta es una práctica natural desde una perspectiva totémica y, de hecho, Farnell llega a sostener (en la explicación del sacrificio de Ifigenia en CGS, por ejemplo) que es el sacrificio humano el que surge de la anterior ofrenda del animal teantrópico<sup>51</sup>.

Por otro lado, Farnell vuelve a hacer referencia a W. Robertson Smith cuando destaca la necesidad de diferenciar entre las ofrendas de las primeras frutas de la cosecha y los sacrificios en los que, mediante una comida sacramental, toda la tribu entra en comunión con el dios<sup>52</sup>. Tanto W. Robertson Smith como Farnell defienden el segundo tipo como la primera de ambas formas en darse en el tiempo, dado que el período agrícola es posterior al nómada (CGS, vol. I, cap. 5).

Farnell incluso se apoya en las teorías de Jevons para deducir que las ofrendas no sangrientas a la deidad son un desarrollo viciado a partir de un sacrificio anterior y más elevado por conducir a una unión sacramental en la que el adorador se convertía en una misma carne y una misma sangre con su deidad, gracias a la ingesta de la sustancia divina. Farnell sigue apoyando a Jevons cuando éste considera que algunos cultos arcaicos en Grecia guardan la concepción más primitiva del sacrificio como comunión, de donde se sigue que los grandes misterios griegos hayan tenido tanta importancia en el renacer del sentimiento religioso en Grecia, ya que se centraron en la idea de comunión religiosa íntima con la divinidad (*ibid.*, vol. III, cap. 2).

Otro ejemplo de unión mortal con la divinidad aparece ya en la forma más antigua de religión dionisiaca, algo posiblemente heredado de una tradición de la religión traco-frigia. En el drama sagrado donde los *mýstai* compartían el cuerpo sagrado de la deidad

---

<sup>51</sup> Esta teoría es la que W. Robertson Smith mantiene para otros sacrificios primitivos en su obra *Religion of the Semites*, (*Religion of the Semites*, pp. 345-346, en CGS, vol. II, p. 441).

<sup>52</sup> Siempre pueden encontrarse excepciones a una regla, y en este caso, no parece que el sacrificio animal sea necesario en todos los casos para que la comunión con la divinidad se dé. Así, la pitonisa de Delfos debía de mascar hojas del laurel sagrado y beber agua que poseía una influencia mántica de una fuente determinada y ambos gestos deben ser vistos como un sacramento pues, al contacto con el objeto sagrado, establecería una comunión con la deidad. Este ritual debe de definirse como un sacramento mántico (CGS, vol. IV, cap. 4). Otro ejemplo en el que la comunión con la divinidad se da sin necesidad de un sacrificio animal, es el del ritual celebrado en Epidauro y en Cos asociado a las diosas *Hygieia* y *Epione*, donde el adorador llevaba al templo un pan sagrado llamado también *hygieia*, como si se tratase del verdadero cuerpo de la diosa, lo que apunta directamente a una comunión sacramental (GHC, p. 258).

desmembrada y asistían luego a su resurrección, se halla muy posiblemente el germen de la idea de que aquél que hubiese sido un Baco en vida podría volver a levantarse como un Baco tras la muerte, igual que lo había hecho Dioniso anteriormente, volviéndose divino por la unión de su sustancia con el dios. En conexión con el culto a Dioniso por un lado y con los misterios griegos por el otro, se encuentra el orfismo, que defiende la posibilidad de que el hombre alcance la divinidad gracias al sacramento místico por el que hombre y dios se vuelven de una misma carne (GHC, cap. 14).

Pero tampoco hay que olvidar que en Grecia los vivos también compartían comida con los muertos, no solamente con los dioses, de donde Farnell deduce la idea religiosa mística de comunión sacramental con las almas de los santos (*ibid.*, cap. 12).

Finalmente es interesante destacar la idea de W. Robertson Smith que mantiene que la práctica religiosa precede a las doctrinas, que surgirían posteriormente para explicarla, con lo que destaca la importancia de los aspectos emocionales de la religión por encima de los racionales y del ritual por encima de la creación mitológica.

Esto conlleva un método de estudio que se centra en el análisis de los ritos para comprender los mitos, pues los rituales son más estables y conservadores, ya que lo obligatorio para la comunidad no es la creencia, sino la realización de ciertos actos sagrados prescritos por la tradición religiosa.

Farnell también sostiene esta teoría, aunque sus obras incluyan igualmente el estudio de los cultos como el de los mitos, las obras de arte, etc. Cabe destacar la explicación que ofrece acerca del luto por Adonis, donde incluso cita a W. Robertson Smith y donde comenta que, según éste, el lamento por Adonis es simplemente en su origen el lamento oficial por la muerte de la víctima teantrópica que implica también la muerte del dios; los que lo lloran, llegado un momento, dejan de entender por qué debían matar a su propio dios y finalmente terminan explicando el rito como consecuencia de la misma ley natural por la que la vida de los campos y bosques se marchitaba. Por otra parte, la primera forma de sacrificio era la ofrenda de un cerdo sagrado a Adonis el dios-cerdo, pero la víctima sagrada se convierte por una interpretación falsa en el enemigo del dios (CGS, vol. II, cap. 21).

Es también necesario incidir en la idea de que, si bien los mitos surgen en gran medida como explicación de los ritos, estas explicaciones pueden llegar a modificar las prácticas rituales y, así, Farnell defiende la idea de que el sacrificio humano es posterior a la ofrenda animal, habiendo sido adoptado cuando la práctica del sacrificio teantrópico dejó de comprenderse y da lugar a la idea de que lo que el dios realmente estaba pidiendo

era una víctima humana, que debía de serle dada especialmente en tiempos de desastres (*ibid.*, vol. I, cap. 5).

Finalmente resulta curioso, después de todo lo visto anteriormente, que, a pesar del énfasis realizado en los rituales y especialmente el sacrificio y la comunión con el dios, Farnell llegue a sostener, en sus papeles personales, que el culto se descubre no por ofrendas, sacrificios ni actos de comunión, sino por la oración y un sentimiento que concibe a los muertos como seres supranormales, capaces de actos supranormales, una afirmación que lo acerca más a autores como E. B. Tylor que a W. Robertson Smith.

#### **4.4. J. G. Frazer y la importancia del ciclo de la naturaleza**

L. R. Farnell también está influido por las ideas de J. G. Frazer, especialmente en lo referente al sacrificio al dios y el espíritu del grano y, por supuesto, también en aquellas ideas como el método de comparación antropológica, religiones comparadas y de estudio de *survivals*, que se dan en Frazer por influencia de autores anteriores como Tylor o A. Lang.

Frazer sostiene diversas teorías acerca del modo en que se originan los mitos, concretamente el euhemerismo en un primer momento, seguido del intelectualismo de E. B. Tylor, según el que los mitos surgen como intentos de explicar el mundo, y finalmente el ritualismo, aunque Frazer termina rehusando la explicación ritualista a favor, de nuevo, del euhemerismo.

El ritualismo se basa en dos asunciones: la primera, afirma que la religión aparece como un intento por controlar el mundo ayudando por medio de métodos mágicos a los dioses a realizar su trabajo; la segunda que dice que el hombre, a la hora de prestar adoración a las divinidades, actúa lo que quiere que los dioses hagan en su favor. Cuando los rituales así surgidos pierden sentido para los adoradores, el mito se alza como forma de explicarlos por medio de historias acerca de los hechos realizados por los dioses.

Dejando de lado la segunda de las explicaciones, ya tenida en cuenta cuando hablamos de las influencias de Tylor, en las obras de Farnell se ven visos tanto de la explicación euhemerista como de la ritualista.

En el caso del euhemerismo, Farnell defiende en *Greek Hero Cults* la práctica de la sacralización de sacerdotes o misioneros de tiempos prehistóricos, en vida adorados como un dios entre la gente y que por ello recibirían ocasionalmente honores heroicos tras su muerte (GHC, cap. 3). También considera la posibilidad de que se rindiesen honores heroicos a hombres de gran distinción tras su muerte, como podría ser por ejemplo un médico (*ibid.*, cap. 10).

Farnell también recoge la posibilidad de que las luchas entre dioses reflejen luchas entre grupos humanos rivales, lo que podría ser un reflejo de ciertas influencias euhemeristas (*ibid.*, cap. 3).

Si atendemos a la influencia de la tesis ritualista, Farnell dedica todo un capítulo de sus *Greek Hero Cults* a dioses-héroes y diosas-heroínas cuyo nombre o leyenda sugieren un origen cultural. Por otro lado, apoya la teoría de Frazer según la cual el *ánodos* y la *kátodos* celebrados en las Tesmoforias hacen referencia a las mujeres que descienden a una habitación subterránea y retornan a la superficie tras realizar un rito (CGS, vol. III, cap. 2), anterior al origen del mito del descenso al Hades de Perséfone, que posiblemente surgió como explicación a este ritual.

De todos modos, Farnell advierte contra la inclinación de muchos de sus contemporáneos a inducir que todos los mitos se basan en el ritual, pues él coincide con Frazer en que tan sólo está demostrado que una pequeña parte de la mitología griega puede derivarse de esta fuente (GHC, cap. 2).

Resulta innegable que el autor de *La rama dorada* era un gran seguidor del método comparativo, utilizando para sus comparaciones no sólo datos de pueblos primitivos o salvajes, sino también incluso *survivals* hallados entre el campesinado europeo de su época.

Farnell por supuesto también utiliza este método, en muchas ocasiones valiéndose de los datos ofrecidos por Frazer, tal como el hábito de los novios de cambiar las ropas masculinas por las femeninas, como ya se ha comentado; también el estudio de Aglauro, de la que cabría esperar, considerándola una diosa Tierra y dadas las analogías en costumbres europeas y no europeas, encontrar reminiscencias en la leyenda y el ritual de sacrificios humanos, puesto que “una vasta acumulación de evidencias, demasiado sólidas en conjunto para ser desechadas *en masse*, recogidas por Mannhardt y la presente generación de estudiosos antropológicos de todos los rincones del globo, establece la predominante conexión de sacrificio humano con el ritual de la cosecha y el culto de deidades de la vegetación” (CGS, vol. III, p.19). De todas formas el registro griego referido a los sacrificios realizados en rituales de carácter vegetativo no suele ser tan claro como el de otras sociedades llamadas primitivas, por lo que es necesario, para su estudio, recurrir a leyendas y rituales registrados de forma incompleta (*ibid.*, vol. III, cap. 1).

Una de las principales ideas que aparecen en *La rama dorada* es la teoría según la cual la religión está precedida por la magia y es una consecuencia de la decadencia de ésta. La magia sería pues la expresión primitiva de la ciencia, basada en una falsa idea de la



regularidad de los procesos de causa y efecto y la religión sería la propiciación de los poderes superiores al hombre.

Farnell llega a afirmar que la oración y la magia son mutuamente antagonistas e irreconciliables, y que las religiones surgen al decaer la magia, aunque durante largos períodos de tiempo el espíritu de la magia se insinúa en el espíritu de la oración, en la práctica de atribuir un poder mágico al uso de nombres y fórmulas divinos (AG, cap. 1).

Existen otras prácticas incluidas en rituales religiosos que Farnell considera supervivencias de la magia realizada para estimular los poderes fertilizadores del suelo, como por ejemplo, los ritos llevados a cabo por las mujeres en las Tesmoforias (CGS, vol. III, cap. 2), la muerte trietéica de Dioniso (*ibid.*, vol. V, cap. 5) o el ritual de colgar máscaras en los árboles en los rituales dedicados a algunas divinidades (*ibid.*, vol. V, cap. 6). Sin embargo, también llega a afirmar que los sacrificios celebrados para aplacar la ira de los elementos “es religión” (*ibid.*, vol. V, p. 415).

Uno de los aspectos que suelen criticarse de Frazer es el hecho de que sitúe el sentimiento del miedo en el origen de la magia y de la religión. L. R. Farnell sostiene que los dioses teriomórficos imbuyen naturalmente miedo, inspirando magia y mitología monstruosa, más que amor hacia la divinidad (AG, cap. 2); igualmente, explica la historia de la deidad antropomórfica presentando un primer estadio que surge a partir del rey terrenal, maligno e iracundo ante la falta de ofrendas (*idem, ibid.*), apareciendo posteriormente el concepto del dios benévolo. Sostiene que “el concepto de Dios como bueno y benéfico debe ser mantenido como un postulado *a priori* de la religión teísta superior. Sin embargo, hay una larga historia tras él, mostrando progreso y evolución en ciertos períodos de nuestra vida mental” (*ibid.*, p. 163); es por ello que en los monumentos arcaicos prevalece el aspecto pacífico de la divinidad, pues tan sólo en los cultos más primitivos domina la personalidad oscura y siniestra del dios y este aspecto nunca se manifestó en imágenes, ya que casi todas las representaciones pertenecen al último período arcaico donde las formas terroríficas se comienzan a refinar (CGS, vol. I, cap. 5).

Por el contrario, en otros puntos de su obra en los que trata las relaciones de vivos con muertos y fantasmas, considera que, aunque el miedo se considera normalmente como el sentimiento original del hombre hacia el mundo de lo invisible y de hecho es el sentimiento más frecuente y más obvio, los estudios realizados sobre sociedades situadas en diferentes estadios de evolución muestran una mezcla de emociones, de miedo y afecto, sin que ninguna de ellas domine sobre la otra (GHC, cap. 12). Los relieves espartanos, algunos del siglo VI a. C., que representan a los cabeza de familia heroificados tras la

muerte, entronizados y recibiendo ofrendas de los vivos, sostienen esta idea de sentimientos de miedo y afecto mezclados (*ibid.*, cap. 13).

La explicación que ofrece Farnell dice que el miedo a los fantasmas aumentó tras el período micénico, derivado del miedo a la polución que traen consigo y que conlleva la aparición de rituales de purificación tras los funerales. Este miedo, pues, no implicaría la creencia en la maldad del fantasma, ya que incluso los fantasmas por los que se pudiese sentir afecto implican polución (*ibid.*, cap. 12), de lo que se derivan contradicciones en las tesis de Farnell a este respecto.

L. R. Farnell también toma la idea de Frazer acerca de una gran mente individual como principal agente del cambio, aceptando no sólo que la forma monárquica de la sociedad haya contribuido más que cualquier otra al pronto crecimiento de la religión, sino también que el rey-dios o el gobernador semi-divino ha sido una fuerza potente para la evolución de la sociedad temprana (AG, cap. 6).

En otro orden de cosas, uno de los temas a los que más atención llegó a prestar y más importancia concedió J. G. Frazer fue el del totemismo, tanto en su gran obra *Totemism and Exogamy* como en *La rama dorada*, sosteniendo diferentes teorías sobre este tema a lo largo de las sucesivas publicaciones. Ya hemos visto al tratar las influencias de A. Lang cómo Farnell habla de la existencia de antiguos tótems que se manifiestan en las encarnaciones animales de diversos dioses, al tiempo que defiende el antropomorfismo en la religión griega desde sus comienzos, lo que implica que no se concebiría a los dioses bajo formas animales. También se ha visto cómo niega en principio la existencia de un sistema totémico entre las tribus arias, igual que Frazer, pero se inclina por las explicaciones de W. Robertson Smith cuando mantiene que tan sólo el totemismo puede explicar aquellos sacrificios a un dios en los que el animal sacrificado se considera como relacionado con los adoradores. De todo esto no se puede deducir más que una profunda contradicción en las hipótesis de Farnell a la hora de profundizar en este tema. Pero lo que sí es cierto es que, incluso cuando defiende la existencia de totemismo, pone sobre aviso ante el peligro de utilizarlo como explicación única. Por ejemplo, rechaza que el título de Hipio que se otorga a Poseidón signifique la existencia de un dios tótem del caballo; al contrario, él mantiene que esta identificación surge al ser el caballo un símbolo del agua corriente en la imaginación griega, idea que resultaría de una percepción fantástica temprana común a muchas razas de hombres (CGS, vol. IV, cap. 1). Del mismo modo, no cree ver nada totémico en Apolo Liceo, al que explica como el dios de la caza, surgido en un período muy primitivo de pensamiento religioso en el que el lobo era visto como su encarnación ocasional y asociada sagrada (*ibid.*, vol. IV, cap. 4).

Uno de los aspectos de J. G. Frazer que más influyen sobre Farnell es la figura del espíritu de la vegetación o demonio del grano, surgido de los rituales campesinos mágicos para asegurar la fertilidad de mujeres, animales y campos. Esta figura es vista a veces en términos más específicos, como el espíritu que vive en el grano, ejemplificado en las figuras del folclore europeo de la madre-cereal y la doncella-cereal, o en Deméter y Perséfone en el caso de Grecia; otras veces, este espíritu se encarna en un humano, que entre los primitivos es a veces matado en tiempo de cosecha. También puede concebirse como un animal, como Dioniso, en su aspecto de toro o cabra.

Farnell basa muchas de sus explicaciones acerca de los rituales en la magia del clima y considera igualmente muchos mitos como formados a partir de rituales de vegetación. Así pues, gran cantidad de personajes mitológicos que analiza son vistos bajo esta perspectiva; incluso dedica un capítulo de su *Greek Hero Cults* a tratar esta clase de personajes. Es el caso de Aristeo, una figura heroica que personifica la vida física de la tierra y los fenómenos de crecimiento y decaimiento del mundo natural (GHC, cap. 2).

L. R. Farnell no se limita a leer en clave del ciclo de crecimiento y decaimiento de la naturaleza a las figuras heroicas, sino también a muchas divinidades superiores, aunque dejando claro que a pesar de que posiblemente los conceptos más avanzados y espirituales de la divinidad hayan derivado en mayor o menor medida del culto a la naturaleza, no hay que dejar de lado la creencia en el ser sobrehumano, fundador y maestro de la cultura de la tribu, del que emerge el concepto de un dios personal superior sin asociación directa con la naturaleza (AG, cap. 4).

Por otra parte, es necesario aclarar que al tratar estas figuras relacionadas con el ciclo de la naturaleza y sus manifestaciones de poder, Farnell, al igual que Frazer, las relaciona desde tiempos muy tempranos con el mundo de la naturaleza en tanto que cosmos de fuerzas ordenadas y regulares, no como reflejado en fenómenos extraordinarios tales como truenos, terremotos o arco iris, en contra de las tesis de otros autores como Tylor (*ibid.*, cap. 9).

Un ejemplo de estas figuras divinas asociadas con los ciclos de la naturaleza es el dios Cronos. Siguiendo los parámetros fijados por J. G. Frazer en *La rama dorada*, Farnell sostiene que la creencia de que el caballo era la encarnación del espíritu del grano explicaría las historias de la transformación de Cronos en un caballo, así como la costumbre iliria de sacrificar este animal al dios<sup>53</sup>. Sin embargo, en otros momentos de su obra se opone a esta misma tesis y así, afirma que, a pesar de que las evidencias de J. G.

---

<sup>53</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 2, pp. 24-26, en CGS, vol. I, cap. 3.

Frazer y W. Mannhardt apuntan a considerar al caballo como una encarnación del espíritu del grano, las pruebas de esto en Grecia son menores, pues en general los helenos no asocian este animal con el cereal ni con las funciones menos agrícolas de las deidades que cuidan de la vida de la tierra. Por lo tanto, tal como expone Farnell, no parece existir una teoría que explique a la Deméter con cabeza de caballo (CGS, vol. IV, cap. 1).

Farnell también deja claro que a pesar de que aunque en muchas partes del mundo la gavilla de trigo aparezca identificada con la diosa del trigo, recibiendo el nombre de “la madre”, “la abuela” o “la doncella”, faltan evidencias en este sentido para la figura de Deméter, pues en Grecia no tenemos un registro de fetiches de la cosecha, “abuelas del grano”, “madres del grano” o “doncellas del grano”. Del mismo modo, se opone a la explicación de Frazer del culto de Deméter como un desarrollo único a partir de un culto primitivo a la Madre del cereal, pues advierte la existencia de una personalidad sombría ctónica en la retaguardia (*ibid.*, vol. III, cap. 2).

Retornando al problema de interpretación de la identificación de Deméter con el caballo, Farnell trata también de explicar el mito de la transformación de Deméter en caballo y su unión con Poseidón: Deméter aquí aparece como una diosa relacionada con la muerte y como gobernadora del mundo de las sombras. Farnell se vale de la explicación de A. B. Cook, quien ve al caballo como un animal ctónico, aunque las evidencias para sostener esta teoría son muy débiles. Pero la Deméter con cabeza de caballo de Figalia no puede ser explicada naturalmente por el totemismo ni por ningún simbolismo griego del Inframundo o de la vegetación. Farnell cree que la explicación reside en que en el norte de la Hélade, Poseidón, el dios-caballo, se unía ocasionalmente con la diosa Tierra. Por ello, puede que Deméter tomase forma equina temporalmente para poder ser la madre de la progenie equina de Poseidón (*idem, ibid.*).

De todos modos, también Farnell considera a Deméter básicamente como la diosa predominante del cereal, que en muchas ocasiones está relacionada con Core. Ésta última tal vez atrajo el dogma y parte del ritual de Gea, ya que su resurrección es vista como el *ánodos* de Gea, pero Core no es simplemente la doncella del cereal de los campesinos, desarrollada a partir del fetiche de la última gavilla de trigo, sino que también era una divinidad de los árboles, similar a Adonis: la doncella era la tierra joven, los primeros nacidos del año, y su vida y poder estaban en todo lo verde (*idem, ibid.*).

Como se acaba de mencionar, también Adonis era una forma del espíritu de la vegetación, el espíritu del árbol o del grano, tal como ya mantenía Frazer en *La rama dorada*; estaba íntimamente conectado con el crecimiento de los campos y los bosques e, incluso cuando era visto como encarnado en un cerdo, esta encarnación revela el carácter

vegetativo del dios, pues como pasa en muchas comunidades del norte de Europa, el jabalí y el cerdo son vistos como una encarnación del espíritu del grano (*ibid.*, vol. II, cap. 21).

Tal como acabamos de ver, pues, los ciclos de crecimiento y decaimiento de la vegetación son vistos como consecuencia del incremento y ocaso de las fuerzas de algunos seres divinos. Los hombres creían poder ayudar al dios en su lucha por la muerte mediante diversos rituales mágicos. Estas ceremonias, tal como recoge Frazer en *La rama dorada* y que ya se han comentado anteriormente en la Segunda Parte, representan dramáticamente el suceso natural que desea facilitar, en resumen, la expulsión o muerte de lo viejo o la muerte y la propiciación de lo nuevo.

Frazer explica en *La rama dorada* una teoría según la cual la naturaleza aparecería ligada a la figura del rey divino, que debe ser muerto antes de su debilitación para transferir su alma a un sucesor fuerte y vigoroso. La muerte y resurrección del rey divino es sin duda el tema principal de *La rama dorada*, al que sigue el capítulo de la muerte e ingestión sacramental del dios para adquirir sus cualidades físicas, intelectuales y morales. Este tema es también uno de los que más influyen en la obra de Farnell, junto con el anteriormente visto, por lo que se pueden encontrar numerosos ejemplos en sus obras que tratan acerca de esos ritos celebrados para espantar el mal y fomentar la fertilidad.

L. R. Farnell reconoce, al igual que Frazer, que existen dos aspectos diferentes dentro de la magia de la naturaleza, siendo uno positivo y el otro negativo: bajo el primero se evocaría el fenómeno deseado, como podría ser la fertilidad o la lluvia, mediante medios simpáticos; bajo el segundo, se trata de alejar las malas influencias que impiden lograr el fin que se busca (*ibid.*, vol. V, cap. 5). También igual que en la obra de Frazer, en numerosas ocasiones el mismo ritual debe ser interpretado desde ambos puntos de vista. El mito de Carila sería un buen ejemplo de esto, al ser una leyenda claramente etiológica que explica un ritual tanto apotropaico como de promoción de la fertilidad (GHC, cap. 2).

Otros ritos o mitos que reflejan rituales de este mismo carácter y que también se pueden encontrar en las obras de Farnell serían los de utilizar antorchas en el ritual báquico y en el de otras divinidades ctónicas, ya que las antorchas son purificadoras por un lado, pero, por el otro, confieren calor a la tierra, o la faloforía, una forma de magia simpática de fertilización, pero también un *apotrópaion* para alejar el mal de ojo (CGS, vol. V, cap. 5).

Igualmente, Farnell recoge rituales en los que se arrojan al río víctimas humanas o efigies de alguna deidad de la vegetación, en ocasiones coronadas con cañas de trigo, como un ritual para producir grano<sup>54</sup>, así como prácticas para espantar el mal de ojo o atraer la

---

<sup>54</sup> Ejemplos aparecidos en J. G. Frazer, *La rama dorada* e igualmente recogidos en CGS, vol. II, cap. 13, 21; vol. IV, cap.4; vol. V, cap. 5.

buena suerte basadas en proferir maldiciones ceremoniosas contra la persona a la que se quiere proteger (CGS, vol. V, cap. 5).

Por lo que respecta al matrimonio sagrado o ἑρὸς γάμος, Farnell cree que, aunque se celebrase en muchas partes de Grecia, fuese de gran antigüedad y en algunos casos sí tuviese el significado de una celebración de magia vegetativa, como el matrimonio del señor y señora de mayo, no siempre era este el caso. Pone el ejemplo del ἑρὸς γάμος de Zeus y Hera, que en principio parece ser la expresión personal del matrimonio del cielo y la tierra en primavera, pero en realidad no se puede establecer esta relación en todos los pueblos que lo celebran, pues entre otras cosas, en algunas localidades se celebraba en el mes griego equivalente a nuestro enero, por lo que esta explicación, en relación con la fertilidad en primavera no tendría cabida (GHC, cap. 7). La explicación que ofrece Farnell para estos casos es la de haber sido solamente como la contrapartida divina de la ceremonia humana (“Zeus”, Papers).

Los ritos más destacados por Farnell, igualmente tomados de la obra de Frazer, son los del sacrificio del dios y la persecución de una víctima sacrificial. En *Greek Hero Cults*, recoge los matices explicados anteriormente por Frazer acerca de los ritos que incluyen persecuciones, pudiendo ser estas de dos tipos: bien la de un sacerdote que escapa tras haber matado a un animal sagrado, bien la de un sacerdote que persigue a uno de los presentes en el altar con un intento simulado de matarlo. Esta última variedad sería una reliquia de un sacrificio humano más importante (CGS, vol. III, cap. 2) y recuerda a la figura del *pharmakós* que trataremos con más detalle posteriormente, aunque no siempre la persecución tiene por qué implicar sacrificio. El ejemplo del ritual de Apolo Carneio ilustra a la perfección estos rituales.

El festival de las Carneas tiene un claro cariz agrícola, aunque también marcial. Consta de una persecución de un hombre engalanado con guirnaldas, del tipo de *Jack-in-the-green* que todos conocemos por Frazer, que es la encarnación de un poder de la vegetación, por los hombres no casados que deben capturarlo, tratando de tocarlo con racimos de uvas para que se impregnaran con su virtud y toda la vendimia prosperase por la ley del ritual mágico según la cual la parte actúa sobre el todo (*ibid.*, vol. IV, cap. 5). El escapado sin duda es el representante del dios Apolo Carneio, en un rito que pertenece a un estrato de religión más antiguo, pues parece que surge de una *contaminatio* del dios superior, Apolo, con un antiguo héroe o *daímon* de la vegetación, Carno, cuyo representante humano, disfrazado como un animal divino, era perseguido por los campesinos, de acuerdo con un ritual de gran predominio en Europa (*ibid.*, vol. IV, cap. 4).

Algunas opiniones sostienen que la persecución culminaría con la muerte del hombre que encarna el espíritu de la vegetación, pero tal como Farnell explica, el sacrificio no es algo universal ni necesario en esta clase de ritos y no existe ningún registro de la muerte de Carneio en el ritual. A pesar de ello, existe una leyenda acerca de un profeta llamado Carno que fue muerto, pero ésta no es la figura del *Jack-in-the-green*, sino la del sacerdote-profeta, de lo que se puede deducir que la leyenda evidencia la muerte “del sacerdote-dios con el que los lectores del trabajo de Frazer están familiarizados, pero no de un sacrificio humano de acuerdo con el ritual de la cosecha” (*ibid.*, vol. IV, p. 263.), aunque tampoco se le pueda asignar valor completo al testimonio de una única leyenda.

De todos modos, Farnell defiende la existencia de los sacrificios humanos en Grecia, sin que ello implique influencias orientales, pues el sacrificio humano sería una institución típica de los primeros griegos, igual que de la mayoría de las tribus arias, por lo que es normal que hayan sobrevivido trazas de ello hasta períodos tardíos de la historia de Grecia (*ibid.*, vol. I, cap. 3).

Farnell vuelve a tomar las ideas de Frazer y sitúa en el origen de estos ritos a un sacerdote u hombre santo que representaría al dios y sería muerto y comido (“Zeus”, Papers), aunque también sostiene que la muerte puede darse tanto como medio para la expiación como para potenciar la fertilidad de los campos, en cuyo caso la víctima es considerada una encarnación de la deidad, lo que lleva a que su carne sea vista como poseedora de un valor sagrado, por lo que tanto si es comida sacramentalmente, como si es esparcida por la tierra, el rito pertenece al ámbito de la magia simpática salvaje (CGS, vol. III, cap. 1).

Mención especial merecen esas prácticas de carácter expiatorio, ya que el autor de *La rama dorada* considera muy corrientes las prácticas destinadas a deshacerse de los pecados de la comunidad, que responden a dos tipos: la expulsión directa o inmediata, que expulsa sin más a estos espíritus inmateriales, y la expulsión indirecta o mediata, que los corporeiza en el chivo expiatorio o *pharmakós*.

L. R. Farnell dedica parte de su *Cults of the Greek States* a estudiar esta figura, siempre mostrando gran influencia de Frazer. Según su explicación, existe un ritual anterior a las ceremonias de la cosecha en el que se purga la ciudad, contexto en el que hay que situar al personaje del *pharmakós*. De todos los festivales de la cosecha, el que mejor puede ilustrar la figura del chivo expiatorio es el de las Targelias áticas, en honor de Apolo. Esta celebración se divide en dos rituales principales, de los que el primero implica una purificación de la ciudad por medio de una procesión, expulsión y posiblemente

ejecución de dos chivos expiatorios humanos y el segundo se basa en ofrendas de cereales para Apolo (*ibid.*, vol. IV, cap. 5).

El *pharmakós* juega un papel dual, siendo al mismo tiempo un chivo expiatorio y una encarnación del dios de la cosecha, lo que recuerda, de nuevo, a varios de los personajes mencionados en el apartado anterior. En su carácter de personaje que es cargado con los pecados aparece como vil, feo y rechazado, es quemado y sus cenizas son tiradas al mar; en su carácter de encarnación del dios de la cosecha es vestido con las frutas de la tierra, alimentado y cuidado, azotado con las ramas fructíferas, especialmente en los órganos reproductivos, para estimular sus poderes revitalizadores y, si era alguna vez quemado, como debió de haberlo sido, sus cenizas habrían impregnado la tierra con su espíritu vital (*idem, ibid.*).

Además de las ya señaladas como principales, existen otras muchas ideas en la obra de Frazer que siguen presentes en Farnell, aunque en ocasiones no merezcan más que una pequeña mención, como la práctica de ocultar el nombre propio de los dioses (GHC, cap. 4), o incluso la afirmación, mucho más concisa, de que Ártemis está relacionada con el cuidado de los caballos<sup>55</sup>. También coincide en reivindicar que la existencia de elementos salvajes y sangrientos en la religión griega no tiene por qué deberse a la influencia oriental (CGS, vol. I, cap. 3).

Tampoco hay que dejar de lado aquellos elementos en los que se opone a Frazer; por ejemplo, L. R. Farnell es contrario a la visión intelectualista que de la religión tiene Frazer, pues ya hemos visto que presta su atención a los elementos emotivos, emocionales, así como físicos, de la religión. De igual manera, es de destacar su oposición a ese período matrilineal anterior a la sociedad patriarcal que defienden Frazer y otros autores decimonónicos como J. J. Bachofen o J. E. Harrison, principalmente por falta de evidencias (“Zeus”, Papers), así como por ciertos hechos que hablan en contra de esta hipótesis, como podría ser el que la proporción entre cultos de heroínas o ancestros femeninos y héroes o ancestros masculinos en Grecia es aproximadamente de uno a seis y que, en las ocasiones en que mujeres reales o imaginarias reciben honores heroicos, la causa es su belleza, rango social o servicios prestados al estado, pero nunca aparecen consideradas como verdaderos ancestros (GHC, cap. 12).

#### 4.5. Otras influencias

Hemos visto que L. R. Farnell sintió inicialmente una gran atracción hacia la Escuela solarista, liderada por **Max Müller**. La influencia de la Escuela filológica y

---

<sup>55</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 1, p. 6, en CGS, vol. II, p. 450.



solarista siguió intuyéndose en cierta medida en sus obras, por ejemplo, en la costumbre que mantiene siempre de guiarse, entre otros criterios, por el significado del nombre del personaje a estudiar, unido a su personalidad, en los casos donde el significado fuese transparente o pudiese ser descubierto por medio de la etimología científica, ya que las características de las divinidades helénicas dependen en parte de su nombre; así como en un espíritu que mantiene una creencia en la existencia de una experiencia religiosa común a los pueblos indoeuropeos, que lo vincula en cierta medida al arianismo defendido por M. Müller (*ibid.*).

Pero pronto abandonó la Escuela mitológica alemana, convencido por las tesis de A. Lang y defraudado por los resultados de la Escuela filológica, a la que achaca tres grandes errores:

1. La Escuela filológica alemana trabajaba bajo la influencia del recientemente descubierto sánscrito, cuyo punto de partida para las deducciones teológicas es la literatura védica; sin embargo, la religión védica es comparativamente avanzada y ofrece pocas pistas para los orígenes y desarrollo de las religiones de los pueblos arios.

2. Esta Escuela ha actuado, según L. R. Farnell, de un modo poco científico.

3. Esta Escuela se basa en el punto de vista que mantiene que los mitos son descripciones de fenómenos físicos y que las figuras míticas son la personificación de los elementos y los poderes de la naturaleza. Contra aquellos que consideraban esta perspectiva un nuevo descubrimiento de la ciencia alemana de la última generación, Farnell sostiene que en realidad es tan antigua como el siglo sexto antes de Cristo y, en todos los casos en los que se aplicó al tema de los orígenes de la religión griega y la explicación de su desarrollo, ha producido solamente inconsecuencia y confusión.

En realidad, esta corriente filológica no ha sido capaz de decidir si las diferentes ramas de la familia aria adoraban al dios del Cielo como tal, como un ser personal antropomórfico y claramente definido con poder y funciones limitadas al cielo, o como un dios personal que vive en el cielo y por ello es llamado dios del Cielo, pero que podía desligarse de su elemento y ejercer influencias morales y físicas en otras partes. Aparte de Zeus, todos los intentos por explicar los otros nombres griegos de divinidades, salvo tal vez Sémele y Dioniso, no han tenido éxito y así, valiéndose del análisis de varios mitos relacionados con el personaje, han intentado fijar el significado original de la divinidad, con resultados descorazonadores (CGS, vol. I, *Introduction*).

L. R. Farnell les reconoce, de todos modos, el mérito de haber intentado traer un poco de orden a la mitología por un método científico por vez primera, aunque habiendo fracasado en tal intento, en parte, a manos de la utilización en muchos casos de una

filología que es falsa, de una predisposición teológica errónea, de una ignorancia de los elementos que eran realmente primitivos en la antigua religión. También del uso exagerado que hacen de la importancia del elemento solar para la religión (*ibid.*, vol. II, cap. 13) o de la perspectiva limitada que considera a todos los dioses meramente como personificaciones de elementos de la naturaleza (*ibid.*, vol. I, cap. 3) y que niega la posibilidad de que la mente primitiva sea capaz de crear ideas metafísicas o abstractas (*ibid.*, vol. I, cap. 11).

En realidad, la mayoría de divinidades griegas son demasiado concretas y complejas para poder ser consideradas meramente como personificaciones de departamentos especiales de la naturaleza o la vida humana y, en aquellos casos en los que el germen físico de la divinidad realmente parece existir, no logra explicar completamente las personalidades espirituales que de él emergen (*ibid.*, vol. III, cap. 1).

L. R. Farnell utiliza sus obras igualmente para exponer sus simpatías y críticas hacia las teorías de otros autores, como es el caso de **H. Usener**, de quien parece aceptar en cierta medida las figuras de los *Sondergötter*, de los que se sirve para tratar de explicar las fases de conciencia religiosa indefinida anteriores a la emergencia de las divinidades personales de caracteres complejos, en las que reina el sentimiento de admiración respetuosa y de misterio y que conllevan actos de culto dedicados a una especie de fuerza “divina” en ocasiones concebida como semi-personal o semi-consciente, esencial en alguna cosa material o natural, o perteneciente a algún departamento de las actividades humanas (AG, cap. 2); como explica en *Cults of the Greek States*: “Un mundo de sentimientos religiosos difíciles de entender para nosotros o de describirlos claramente, un mundo de *numina* más que de *qeoí*/, de potencias divinas que no se han convertido todavía en personas, un mundo que descansa en la base de lo que puede llamarse religión moderna” (CGS, vol. V, p. 364).

Sin embargo no deja de criticar la teoría de Usener por considerar que descansa sobre una base más frágil de lo que se le suele reconocer (*ibid.*, vol. III, cap. 2) y porque Usener no es claro acerca de si sus *Sondergötter* eran concebidos como dioses personales o no, algo que a él le parece de especial importancia, pues el grado de antropomorfismo en las formas religiosas griegas es mucho más decisivo que la especialización de funciones a la hora de distinguir un estadio más primitivo del politeísmo personal (GHC, cap. 4).

De hecho, en contra de la teoría de los *numina* funcionales y semi-impersonales de Usener, Farnell sostiene que “nuestro conocimiento presente apunta a la creencia de que los ancestros de los griegos históricos trajeron con ellos una religión personal de divinidades concretas y encontraron un politeísmo personal, que difiere en muchos

aspectos del suyo propio, pero que en otros casos tiene relación, en el suelo que conquistaron” (*ibid.*, p. 94).

Otro autor que se encuentra reflejado en la obra de L. R. Farnell, aunque de forma un tanto borrosa y por oposición a sus doctrinas acerca de las relaciones entre moral y religión, es **A. Comte**.

En *Attributes of God*, Farnell se centra en los aspectos morales de la religión y de la idea de divinidad y resuelve que es necesario examinar dos aspectos en los que la antropología moderna se pronuncia acerca de la influencia de la religión sobre la formación de un código moral: en primer lugar, la idea de que la religión es fuente y causa formativa de toda moralidad; en segundo lugar, la percepción de que la religión, tomada en tanto que creencia en una deidad moral personal, constituye el único elemento que da validez última al código moral, de donde se deduce que la moralidad quedará en peligro si tal creencia religiosa desaparece. Sin embargo, Farnell discurre que incluso aunque la religión sirva de sanción para la ley y la moralidad, esto no implica que haya sido la fuente que las ha originado, por lo que es posible una sociedad sin una clara creencia en deidades personales que aún así mantenga un sistema moral y, de hecho, existen algunas tribus primitivas en las que se dan estas características (AG, cap. 7).

Igualmente, yendo a temas mucho más concretos, L. R. Farnell se muestra contrario a la teoría según la cual Heracles es el dios-héroe legendario de un grupo que vivió una vez junto en el norte de Grecia en las proximidades del Pindo, de los dorios, beocios y tesalios de **U. von Wilamowitz** (GHC, cap. 5), un autor del que no guardaba una buena opinión desde que lo conoció en persona, como se ha visto en el apartado acerca de la vida de L. R. Farnell.

Pero existen otros autores que ejercieron cierta influencia positiva sobre su obra, como **W. Mannhardt** y **R. R. Marett**.

Del primero destaca la influencia que ejerció sobre Frazer, a través de quien llegó a Farnell, con su teoría acerca de los rituales de fertilidad de la naturaleza. Un ejemplo lo encontramos en los rituales en los que se envía una figura que personifica al Pecado en una barca por el mar, presentes tanto en *La rama dorada* de Frazer (Frazer, *The Golden Bough*, 3, p. 106, en CGS, vol. V, pp. 189-190) como en *Baumkultus* de W. Mannhardt (Mannhardt, *Baumkultus*, p. 593, en CGS, vol. V, pp. 192), a pesar de que Farnell no los considere una explicación válida para todos los rituales, como en el caso la figura ritual de Dioniso recién nacido en una cesta flotante, que ha de ser explicado, por el contrario, como una ficción inventada para explicar un rito por el que se hace desaparecer en ciertos períodos la imagen de la deidad infante en una cesta en el mar o el río, purificándola y

trayéndola de vuelta como si la divinidad revivificada hubiese llegado nuevamente del mar (CGS, vol. V, pp. 189-190).

En el caso de R. R. Marett, es básicamente la concepción de un período pre-animista o animatista de este autor la que adopta Farnell en sus obras, aunque generalmente confundida o identificada con el animismo de Tylor, incluso con el mundo de *Sondergötter* de Usener, en algunas ocasiones.

Otra fuente de inspiración para L. R. Farnell pudieron ser las ciencias recién fundadas de la **psicología** y la **sociología**, disciplinas a las que se aproxima especialmente a través de las obras *Introduction to Social Psychology* de **W. McDougall** (1908)<sup>56</sup> y *Origin & Development of Moral Ideas*, de **E. Westermarck** (1906-1908)<sup>57</sup>. La influencia que ambos autores tienen sobre Farnell es expuesta por él mismo en “The Moral Service of the Intellect” (en Papers).

En realidad estas influencias no se muestran de forma tan clara como en otros autores, como J. E. Harrison, pero algunas veladas alusiones a ambas ciencias se dejan adivinar a lo largo de las páginas escritas por Farnell.

Encontramos por ejemplo sus declaraciones en lo referente a los aspectos psicológicos que pueden estar presentes en el ámbito de la religión: “Se ha dicho que todo estudio de la religión popular es un estudio de la psicología popular; y es cierto en tanto que nuestro principal objetivo es descubrir los sentimientos o ideas que subrayan el ritual o los actos externos de culto, el pensamiento temprano y a menudo prehistórico que lo inspiró, así como el posterior pensamiento de cualquier período histórico dado” (GHC, p. 71).

La influencia de la psicología también se muestra en la hipótesis que mantiene Farnell según la cual los hombres tienden a proyectar sus bajas pasiones en una deidad maligna (AG, cap. 7) o en el fenómeno del éxtasis religioso presente en un gran número de religiones analizado por **E. Rohde** (Rohde, *Psyche*<sup>2</sup>, 2, pp. 14-22, en CGS, vol. V, p. 161), que muestra que su efecto mental radica en trascender los límites de la conciencia ordinaria y el sentimiento de comunión con la naturaleza divina y que consiste un fin en sí mismo. Esto es identificado por Farnell en los métodos utilizados por las ménades, pero analiza

---

<sup>56</sup> Este autor es conocido por su aportación a la teoría de los instintos y la psicología social y por destacar el papel de los sentimientos en la conducta individual, estando dichos sentimientos condicionados por la cultura en la que se halla el ser humano. Como sabemos, también L. R. Farnell destaca el papel de sentimientos y emociones por encima de las construcciones intelectuales en lo que respecta a la religión.

<sup>57</sup> E. Westermarck considera la moral como un fenómeno social y que los juicios morales son universales o comunes a todos los pueblos y están basados, en último lugar, en las emociones. Esto parece estar de acuerdo con lo anteriormente visto acerca de L. R. Farnell quien, en contra de A. Comte, no considera necesaria la existencia de la creencia en un Dios Superior para el mantenimiento de unos estándares morales fijos.

estas prácticas en pueblos contemporáneos primitivos para deducir que el éxtasis religioso no sería un fin en sí mismo, como argumenta E. Rohde, sino que busca la expulsión del demonio de la enfermedad, alcanzar la profecía o el control del clima (CGS, vol. V, cap. 5).

Por lo que respecta a las influencias sociológicas, podemos destacar la existencia de ancestros reales o imaginarios cuyo culto sirve para cimentar y preservar el grupo social (GHC, cap. 12) o aspectos más específicos como la hipótesis según la cual el dios tribal es una figura comunal implicada con toda la sociedad, no tanto con el alma individual, de donde se deduce que este estadio de sociedad es contrario a la aparición de la religión personal profunda o cualquier manifestación separada de la vida individual. Al contrario, en esta sociedad reinaría una moralidad colectiva donde todo el cuerpo social debe sufrir por los pecados del individuo (AG, cap. 5). Posteriormente surgiría una religión de corte más individualista de acuerdo con una sociedad igualmente menos corporativa: “Algunos escritores recientes han expuesto la religión como esencialmente un fenómeno social. Podemos creer, ciertamente, que comenzó con la unidad social; y la congregación de los fieles es la representante moderna del clan o la tribu. También somos conscientes del poderoso estímulo psíquico expresado al individuo por el magnetismo espiritual de la multitud implicada en un servicio común<sup>58</sup>. Pero la religión personal, aunque tardía en el tiempo, puede ser reivindicada para tomar prioridad de lo corporativo con respecto a lo profundo y lo elevado. Lo corporativo o lo congregacional es jerárquico y conservador; el profeta, el buscador de una nueva revelación, debe escapar de la multitud dentro del desierto por un tiempo; y la historia de la religión progresiva justifica la antigua creencia (...) de que Dios como la fuente de toda la vida espiritual se revela a sí mismo más profundamente al alma individual en soledad” (*ibid.*, pp. 135-136).

Finalmente, a modo de breve apunte, merece la pena destacar que L. R. Farnell tiende a nombrar a menudo, en *The Attributes of God*, a los **Platonistas de Cambridge**, un grupo de hombres que defendían la posibilidad de que el ser humano entable relación con la divinidad a través de la razón y que establecen la armonía entre religión y filosofía.

## **5. La obra de L. R. Farnell dentro de su contexto**

Una vez introducidas las principales obras de L. R. Farnell y habiendo analizado las influencias intelectuales de otros investigadores de la época, nos hallamos en una posición

---

<sup>58</sup> Esta alusión al magnetismo espiritual de la multitud puede llegar a recordar incluso a la obra de É. Durkheim, aunque Farnell se oponga a otros aspectos de su teoría acerca del origen de la religión, como la idea de que el Dios es el grupo humano hipostasiado.

óptima para examinar la influencia que el contexto histórico victoriano pudo haber causado sobre su trabajo.

Las obras escritas por L. R. Farnell reflejan el interés que su autor mostró siempre hacia la vida social y política, así como especialmente el desarrollo moral a nivel individual y colectivo. Por lo que respecta a su visión de la sociedad, este autor siempre fue fiel seguidor de los valores victorianos anteriores a la Gran Guerra; sabemos además que gozó de diversos cargos dentro de la Universidad de Oxford, lo que le reportó un gran prestigio social y le permitió pasar a formar parte de ese grupo burgués que se caracteriza por poseer una educación superior y que cree en el ascenso social por medio de los valores del trabajo, el ahorro, la disciplina, el esfuerzo individual, el espíritu emprendedor y una elevada moral. La adscripción a estos valores se refleja en algunos extractos de sus obras principales, aunque hagan referencia a la sociedad de la Grecia antigua. Por ejemplo, en *Greek Hero Cults*, al hablar de los fundadores de las ciudades o los hombres que dieron su vida en circunstancias especiales, como los muertos en Platea, Farnell no desperdicia la ocasión para constatar que el recibir adoración tras la muerte era un honor de gran valor social logrado por los grandes servicios públicos prestados a la comunidad, lo que sin duda sirvió como estímulo al esfuerzo y el sacrificio personal (GHC, cap. 13), algo que potenciaría un sistema de valores equiparable al victoriano.

Este sistema de valores impulsa un cierto individualismo, pero también ensalza los buenos actos llevados a cabo pensando en el bienestar de toda la comunidad, como se ha mencionado. Este mismo ideal es el que impulsa a Farnell a sentir una especial simpatía por las comunidades griegas anteriores a mediados del siglo quinto, donde en las inscripciones funerarias, como ya se ha comentado, reflejan una mayor modestia acerca de la creencia en una existencia póstuma individual que los griegos posteriores, lo que se debe a una personalidad más cívica y menos individualista (*ibid.*, cap. 14).

Siguiendo esta línea argumental, Farnell reconoce los inconvenientes del evangelio órfico y otros grupos salvacionistas, con su ideal moral basado en el concepto de pureza personal, ya que se caracterizan por una tendencia demasiado individualista y antisocial; por ello, afirma:

“Conocemos el valor y las limitaciones de un ideal moral basado en el concepto de pureza personal. La religión griega y la sociedad han ganado ya todo lo que era posible ganar de esta fuente; y el evangelio del orfismo, que intensificó el concepto y se esforzó por construir un sistema de vida sobre él, no está probado que haya sido una ganancia (...). La moralidad mística salvacionista nunca fue satisfactoria para la ética superior de Grecia. Y fuese cual fuese la demanda moral que condicionaba la promesa escatológica del orfismo, era antisocial en su tendencia; y al hacer hincapié su evangelio sólo en la salvación del alma individual a través de la pureza y el

ascetismo, aparece en el siglo sexto como un fenómeno de individualismo religioso, la contrapartida del individualismo filosófico que iba a seguirle” (*ibid.*, pp. 385-386).

Los burgueses victorianos desempeñaban un trabajo a favor del bien de toda la comunidad con sus actividades filantrópicas, que vivieron su auge en el siglo XIX. Precisamente la figura de Asclepio amalgama las cualidades de sabiduría y conocimiento científico que se corresponden con el ideal helénico tradicional y también eran elogiadas en la sociedad burguesa decimonónica, donde la educación superior era uno de los caminos de alcanzar un cierto grado de respetabilidad social, con la labor benefactora de amor por la humanidad más clara entre las deidades griegas y que le vale el título de “Salvador” (*ibid.*, cap. 10). Farnell destaca precisamente esa labor humanitaria que se le atribuye a Asclepio por considerarla poco común dentro del sistema religioso heleno, mucho más típico del Nuevo Testamento, pues como explica, “el reconocimiento de la misericordia y la piedad como los atributos dominantes del Dios Supremo debe de haber tenido una influencia trascendental en el código socio-ético, si trajo la convicción de que un servicio filantrópico activo era un deber principal de cada miembro de la comunidad” (AG, p. 180). Aunque la ética helena estaba de acuerdo con “la idea de misericordia como una virtud humana de sanción divina; (...) el ideal religioso de este pueblo no comprende ningún espíritu de filantropía activa” (*ibid.*, p. 181).

De todas formas, la sociedad burguesa del siglo XIX, si bien ejercía con gusto labores de filantropía y alababa el trabajo en beneficio de la comunidad y los sacrificios por el bien de la nación, estaba imbuida de un fuerte espíritu individualista, que se impone sobre cualquier forma de solidaridad social. Esto no es algo que parezca desagradar a Farnell, un defensor del esfuerzo personal y la libertad de elección. Al tratar el tema de las oraciones a favor de otros miembros de la comunidad, en su obra *Attributes of God*, tal vez también bajo el influjo de la religión protestante, se expresa de la siguiente manera:

“Debe ser una ley de nuestra libertad que el esfuerzo libre de nuestra parte es una condición necesaria para el influjo de un poder espiritual nuevo; y esa oración espiritual es el sendero abierto que fluye. Esto debe ser aceptado como una justificación final de cierto tipo de oración y como lo que nos da el único tipo válido; pero trae con él el corolario de que las oraciones para un individuo o individuos otros que no sean uno mismo no tienen validez; porque la oración-comunión es una operación fuerte de libre voluntad, que cada individuo debe hacer por sí mismo” (*ibid.*, p. 246).

Sabemos pues que Farnell es un fiel seguidor de las máximas virtudes burguesas victorianas, que incluyen el trabajo, la disciplina, la medida, la conducta viril y cristiana, la decencia, etc., por supuesto, también el ascenso social por medio del esfuerzo personal. Es por esto mismo que se opone a un punto concreto de la doctrina griega de némesis acerca de la dispensación divina en este mundo y el siguiente, por considerarlo no moral: si bien

la doctrina enseña moderación y decoro en acto y discurso y reprime la insolencia y la exultación sobre el enemigo caído, también mantiene la creencia de que la gran prosperidad era en sí misma peligrosa porque tendía a hacer surgir la envidia divina. Es en este punto que a ojos de Farnell la doctrina no es moral, puesto que difiere de la visión del cielo que dispensa la justicia divina de acuerdo con las buenas obras, la fe y la rectitud (*ibid.*, cap. 7).

Finalmente, en otro orden de cosas, es digno de destacar la posición crítica adoptada por Farnell hacia la sociedad que nació de la industrialización, caracterizada por atentar contra la naturaleza y eliminar todo sentimiento religioso que pudiese estar inspirado por la primera, dejando únicamente la posibilidad de la existencia de una religión moral. En este sentido, la religión de su tiempo se diferencia radicalmente de la religión helénica, lo que le lleva a añorar ese antiguo sistema religioso, en cierto sentido. Por todo esto, en su obra *Attributes of God* afirma que con el Dios cristiano y hebraico se ha perdido el antiguo sentido pagano de la divinidad de aquellas cosas de las que depende la vida física; que “el alimento material de esa religión del mundo antiguo está escapándose. Nuestra última fase económica en la que estamos viviendo es el industrialismo (...). Éste ha obliterado la mayoría de santidades y amenidades de la antigua vida que dieron sostén al sentido religioso” (*ibid.*, p. 117). La sociedad industrial ha invadido las calles de fealdad, ruido y suciedad, propiciando que se atrofien el sentido estético natural y las emociones religiosas. Por ello, como ya se ha mencionado, la única religión posible será “una religión ética y espiritual que no tome nada del culto de la naturaleza” (*ibid.*, p. 118).

Por otra parte, la visión política de Farnell se caracteriza por una fuerte simpatía hacia los valores victorianos, anteriores a la Primera Guerra Mundial, al comunismo y las ideologías de extrema izquierda, a los que se opone, prefiriendo la moderación política.

Su moderación en términos políticos se deja ver en la descripción que realiza de Teseo en *Greek Hero Cults*, al que considera la encarnación del ideal de Atenas, con lo mejor de su sistema, es decir, con versatilidad y *sophrosýne* política. También lo califica de campeón de la democracia y defensor de los oprimidos, además de guerrero (GHC, cap. 11), lo que puede resultar un tanto extraño teniendo en cuenta sus críticas al sistema democrático británico, que lo reducen a un sistema basado en el lema “haz lo que quieras”.

En general, parece alabar el sistema griego en el que religión y vida política interactúan sin problemas y su dios principal, Zeus, es también la divinidad con mayor peso político, al contrario de lo que sucede en las sociedades cristianas, donde ambas esferas tienden a diferenciarse claramente, aunque los filósofos cristianos hayan hablado de



reformas sociales necesarias en concordancia con las enseñanzas de Cristo, haciendo de nuevo clara la idea de Dios como consejero del Estado (AG, cap. 6).

También destaca la contribución de la religión griega al desarrollo de la moralidad política, reflejada en la aportación del culto del Apolo délfico, ya en un período temprano a manos de una confederación de tribus del norte. Esta confederación fue posiblemente la primera de la historia griega, instituida inicialmente con intenciones religiosas, pero que pronto obtuvo resultados políticos, influyendo en las leyes internacionales antiguas (CGS, vol. IV, cap. 4). Entre sus contribuciones políticas, es digna de mención su aportación a la resolución de disputas civiles, sus consejos a la hora de dar forma a los códigos legales, su impulso a la colonización. Especialmente, destaca el papel del oráculo de Apolo en el desarrollo de la ley criminal que disipe las luchas por enemistad de sangre (AG, cap. 6).

En general, los centros oraculares tienen relación inmediata con la política, ya que las consultas habituales del estado pueden llevar al sacerdote a desafiar al rey; sin embargo, no hay pruebas de que los sacerdotes délficos, ni de ningún otro oráculo, hayan actuado con fines políticos, parcialidades aparte (CGS, vol. IV, cap. 4). En realidad, Farnell alaba la sociedad griega por su espíritu progresivo y secular, totalmente ajeno a los sistemas teocráticos posteriores (AG, cap. 6). Estas afirmaciones parecen dar a entender cierta oposición a que la vida religiosa intervenga en el mundo de la política, pues llevaría a concentrar el poder en manos de sacerdotes, algo contrario a su educación en los principios del liberalismo.

Otra idea contra la que se manifiesta es la de la apoteosis de los vivos, especialmente la apoteosis del soberano, que Farnell considera que comienza en el período de Alejandro Magno y que es una muestra de decadencia moral (GHC, cap. 13), lo que prueba su preferencia por la moderación política y, de nuevo, sus inclinaciones liberales.

De las aportaciones que la religión griega hizo al mundo de la política, también destaca el papel del culto a Hermes, quien promueve los derechos de propiedad pública y privada mediante las *hémata* del dios en los límites de las tierras, desarrolla la santidad de los heraldos, convirtiéndose en divinidad tutelar de esta figura de la diplomacia helénica y contribuye, con todo ello, al desarrollo de la ley social e internacional (CGS, vol. V, cap. 1).

Por lo que respecta a la postura adoptada por Farnell ante la Primera Guerra Mundial, hay que recordar que su gran patriotismo y sus ideas políticas lo conducen a hacer una defensa abierta de la lucha en contra de Alemania, a pesar de defender un ideal de hermandad universal de la humanidad, que como vemos en *Attributes of God*, juzga en realidad como inverosímil: “La idea de la hermandad universal del hombre permanece

como un ideal religioso, no desarrollado y tal vez incapaz de desarrollarse en una forma social práctica” (AG, p. 135).

Farnell defiende la figura del dios implicado en la guerra, existente incluso en los himnos cristianos y por supuesto, en las cruzadas contra los herejes. También menciona los intentos realizados para moralizar la guerra como un juicio divino sobre los pecadores (*ibid.*, cap. 6). Todo esto parecen intentos de convencerse de que asociar a Dios con la guerra no equivale a dar la espalda al ideal cristiano. L. R. Farnell persiste en su explicación, dejando claro que enseñanzas como la de poner la otra mejilla son enseñanzas de emergencia solamente, ante la convicción de Cristo acerca de la cercanía del reino de Dios y, por lo tanto, no aplicables a todos los períodos y circunstancias de la vida humana, o solamente aplicables a nuestra conducta privada. Además, es interesante recordar que ni Cristo ni sus apóstoles condenan la profesión de soldado y que sus palabras se sitúan en una atmósfera como la de la gran paz del Imperio romano. Todos estos argumentos aunque son publicados bastante posteriormente al fin de la Guerra, en 1925, demuestran su anterior posicionamiento a favor de la lucha contra Alemania e incluso pueden llevar a pensar que L. R. Farnell temía nuevamente un conflicto más o menos cercano en el tiempo, pues llega a apostillar que “debemos decidimos sobre esto, considerando las contingencias que podemos tener que afrontar” (*ibid.*, p. 161).

Farnell continúa defendiendo la lucha mediante argumentos como el de que uno de los apuntes morales, instintivos, primigenios del ser humano y que, por lo tanto, no debe ser ignorado por la religión es “el de defender el hogar (...) ante el violador y el opresor” (*idem, ibid.*), lo que de nuevo recuerda a su petición de defensa de Bélgica del ataque de Alemania, redactada en una carta de protesta en 1915 y publicada en un periódico (Papers). Por ello, explica Farnell, debemos tener todavía lugar para el guerrero feliz y consciente en nuestro ideal religioso. Por otra parte, los libros sagrados no dictan que “toda la vida, al menos toda la vida humana, es igualmente sagrada a ojos de Dios y por lo tanto inviolable en todas las circunstancias” (AG, p. 162), pues “sólo la buena vida es sagrada a ojos de Dios” (*idem, ibid.*), por lo que “una religión que satisface nuestras ideas éticas y espirituales y es sin embargo manejada por un Estado en la presente condición del mundo no necesita descartar el concepto del mundo antiguo de un Dios de lo correcto que inspira a los hombres en ciertas crisis con la voluntad de la guerra” (*idem, ibid.*). Con estas ideas tan marcadas, no es necesario apostillar nada más para aclarar su ya comentada postura ante la Primera Guerra Mundial.

Es interesante también acentuar que al hablar del culto al Zeus Hiquesio, Farnell explica que el dios de la venganza también provee el modo de escapar de la culpa con

purificación y sacrificios, lo que pudo haber influido en el crecimiento de las ideas morales de perdón y reconciliación (CGS, vol. I, cap. 4), y que considera a las figuras de la “Paz” y la “Concordia” como figuras que no pertenecen a la esfera ética, sino a la política (*ibid.*, vol. V, cap. 11). Por la fecha de publicación de la obra, está claro que el comentario no está en relación con la conclusión de la Gran Guerra, pero igualmente es aclaratorio de su convencimiento de la necesidad de perdón ante esta clase de conflictos.

Como ya se ha señalado, la idea de raza está presente por todas partes en la época. L. R. Farnell reconoce haber mantenido prejuicios racistas y trata de contenerlos, e incluso alaba a los griegos por haber reconocido la esclavitud como una práctica negativa e indigna, basada en la falsa afirmación de la desigualdad entre los hombres. Por ejemplo, en *Attributes of God*, explica cómo Grecia defiende que si la afirmación de que todas las almas son iguales ante Dios es cierta, de ahí debe seguirse que la esclavitud es injusta. Por ello, el poeta ático Filemón expuso ya en el siglo IV que nadie nace esclavo por naturaleza; un corolario, dice Farnell, al que la cristiandad estuvo ciega durante mucho tiempo (AG, cap. 5); de hecho, puede verse la consideración que le merecen los sistemas religiosos cristiano y judaico a este respecto cuando afirma que “incluso el Puritanismo, habiendo escapado de las crueldades del Catolicismo, era cruel en la proporción en que era judaico; y podemos ver la influencia del violento espíritu religioso tribal en las controversias tardías sobre la abolición de la esclavitud” (*ibid.*, pp. 128-129).

Sin embargo, muchas expresiones de corte racista se deslizaron en sus obras, a pesar de sus intentos por contener dichas ideas. Destaca por ejemplo la siguiente frase, que se puede encontrar en *Attributes of God*: “Por lo que respecta a Mesopotamia, muchos de los registros de su politeísmo y las crónicas reales revelan la misma justificación religiosa de crueldad que desfigura los anales judíos; y esto debe de ser una marca racial de los semitas” (*ibid.*, pp. 77-78); del mismo modo, al hablar acerca de las guerras de religión, surgidas de una crueldad fanática que demanda el exterminio de los extranjeros con distinto credo, casi desconocidas en el mundo antiguo, salvo por su papel en la historia judaica, Farnell afirma: “Como el mismo espíritu aparece con resultados devastadores en el Islam, se ha dibujado la conclusión de que es un vicio natural a las razas semíticas; pero los registros de otros pueblos semíticos no justifica que marquemos así el carácter semítico en general” (*ibid.*, p. 128). Es decir, Farnell trata de moderar sus opiniones racistas y no caer en la generalización, pero parece que no puede evitar creer que la crueldad y el fanatismo son dos características innatas a las razas semitas.

También sostiene algunas afirmaciones de corte racista más positivas referidas a la raza griega y teutónica, generalmente relacionadas en el siglo XIX. Por lo que respecta a

los primeros, los cree naturalmente inclinados por su raza hacia el pensamiento abstracto (*ibid.*, cap. 10); a los segundos, simplemente los considera superiores a otras razas, por lo que explica que tal vez la mente teutónica superior hizo posible el concepto de un dios inspirador del consejo divino y relacionado con la organización estatal antes de los días de la cristiandad (*ibid.*, cap. 6).

El siglo XIX considera tres posibles opciones como respuesta a un delito cometido: la disuasión, la rehabilitación y la retribución o venganza, que en muchos casos pasa incluso por la pena de muerte; aunque también fue un siglo en el que se oyeron numerosas voces criticando este castigo. L. R. Farnell parece haber estado en contra de un sistema de justicia basado en la venganza y a favor de la rehabilitación, ya que realiza numerosas críticas al afán de venganza de los sistemas religiosos semitas y en ciertas ocasiones también griego, si bien alaba la capacidad de los helenos para reconocer las injusticias de esta perspectiva y la idea platónica de castigo como forma de rehabilitar. Por otra parte, no da la impresión de que Farnell se sitúe claramente en contra de la pena capital.

Dentro del sistema religioso griego, Zeus se aparece como dios de la Venganza y la Retribución<sup>59</sup>, incluso castigando el pecado en la segunda o tercera generación, pero en contrapartida, también es el dios que purifica del pecado de sangre. Farnell alaba los cultos griegos que destacan este papel de la máxima divinidad helénica, porque demuestran la temprana concepción del crimen de asesinato y los pecados sacrílegos y la conciencia moral de dichos crímenes (*ibid.*, vol. I, cap. 4), además de mostrar a una divinidad que no se limita a castigar, sino que también es invocada por el pecador en busca de ayuda para limpiar su crimen.

La idea de crimen y castigo refleja también uno de los principales dogmas de la religión cristiana, esto es, la interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio para limpiar los pecados de la humanidad, derivada del sacrificio de expiación típico de religiones anteriores a la cristiana. Farnell explica que “la idea principal es la justicia vindicativa, trabajando la ley todavía potente en nuestra ética y nuestra religión de que la muerte es el debido castigo por el pecado” (AG, p. 44).

Sin embargo, el sistema basado en la venganza no parece justo su ojos, pues es una pena que todavía no conoce la responsabilidad personal, individual:

“La idea de justicia vicaria o venganza es heredada del estadio salvaje de nuestra raza, cuando la moralidad era tribal (...), cuando el sentido de responsabilidad individual no había surgido, cuando el pecado de uno afectaba a todo el grupo, cuando la salvaje venganza de sangre se

---

<sup>59</sup> Esta idea de retribución parece dominante en la religión helena, ya que además de Zeus, se crea una figura especial, Némesis, que es interpretada como la personificación de la idea moral de retribución (CGS, vol. II, cap. 14).

satisfacía con la muerte de cualquier miembro de la tribu ofensora aunque el individuo muerto puede haber sido completamente inocente de la ofensa original” (*ibid.*, p. 45).

Es decir, que esa idea reflejada en el sacrificio que Cristo llevó a cabo por la humanidad descansa en ideas primitivas como el sacrificio purificador, la transferencia de los pecados de la comunidad a un chivo expiatorio, la purificación por la sangre... todas ellas repugnantes según los parámetros de la sociedad de Farnell, según destaca él mismo en *Attributes of God*. Especialmente repugnante le resulta la idea de la maldición que recae sobre una raza entera, de que toda la comunidad sea castigada por el pecado cometido por un solo individuo, de que los pecados cometidos por los padres recaigan sobre los hijos, pues es el alma que peca la que debe pagar por ello y morir (*ibid.*, cap. 5).

Existen algunos intentos de moralizar estas prácticas en la Grecia histórica, donde simplemente se simulaba la muerte del chivo expiatorio, o, en el caso de Léucade, se sigue matando seres humanos, pero se elige a criminales<sup>60</sup>, de modo que se reconcilia la demanda de la antigua religión con una moralidad más elevada (CGS, vol. IV, cap. 5).

Destaca especialmente Farnell un caso tomado de la religión griega que le satisface por ser una excepción a esta regla del castigo cobrado sobre la siguiente generación: la protesta realizada por Teognis, que reza a los dioses para cargar con la pena en propia persona, no en terceros (*ibid.*, vol. I, cap. 4).

Para L. R. Farnell, el principal atributo de la divinidad en todas las religiones superiores del mundo antiguo es la Justicia, absolutamente necesaria a la hora de preservar el orden social; esto es algo que sin duda le satisface, ya que este autor se destaca como poseedor de un aguzado sentido de la justicia. Si las religiones hebrea e islámica consideran este aspecto como el dominante en la divinidad, mucho más centrados en la justicia si cabe aparecen los helenos, quienes llegan a crear la figura de *Diké*, considerada hija del mismo Zeus, y llegan incluso a ampliar el concepto de justicia incluso al mundo animal (AG, cap. 7).

Desgraciadamente, es esta creencia en la divinidad como Providencia del mundo la que posiblemente haya creado la idea del castigo que pasa de padres a hijos, como solución al problema de la prosperidad del injusto contra la mala suerte del hombre justo. Otra de las soluciones, contra la que también se manifiesta Farnell, es la del Juicio Final y el castigo eterno: “Pero si es repugnante para nuestro pensamiento y nuestra concepción más elevada de la justicia divina que la vida de un hombre deba ser juzgada por su credo dogmático, todavía más repugnante para nosotros es la doctrina del castigo eterno” (*ibid.*, pp. 171-172). Es muy posible que el trauma que manifiesta Farnell tras la muerte de su

---

<sup>60</sup> No así en Atenas, donde según las fuentes, se elegía a los hombres más feos que se encontrasen.

padre pese a la hora de denunciar el castigo eterno, pues conocemos su preocupación ante la posibilidad de que su padre no pudiese disfrutar del Cielo cristiano a causa de no seguir el dogma religioso más que parcialmente.

De nuevo, es posible que la muerte paterna haya influido en sus afirmaciones de que las visiones judía, cristiana y musulmana del Infierno revelen la tendencia vengativa salvaje de la naturaleza humana, mientras por el contrario el heleno se salve por su temperamento de esta pretensión malévolamente que oscurece la imaginación del mundo cristiano y musulmán (*ibid.*, cap. 7); de que la cara más oscura de la doctrina tradicional del Día del Juicio descansa en una teoría ética de justicia, humana y divina, que es llamada la teoría vengativa; de que la teología judía nunca se elevó por encima de esta teoría y que el defecto de la presentación judía de Dios en gran parte del Antiguo Testamento es la imputación a Él de fuerte espíritu vengativo; así como de que el cristianismo ha tenido en su doctrina del juicio un lazo muy fuerte con el espíritu judaico, del que ha heredado muchas cosas (*idem, ibid.*). L. R. Farnell aprecia sin embargo, como ya se ha mencionado, la teoría platónica que opta por un castigo humano de intención rehabilitadora, según el cual la idea del Día del Juicio cristiano es condenable por basarse en un sistema de premios y castigos que degradan el valor esencial de la moralidad (*idem, ibid.*). Es en parte por esto, así como por otros intentos helénicos de limpiar a la divinidad de características rencorosas, que Farnell parece apreciar más la religión helénica que la judaica o cristiana; así afirma que “en la humanitaria religión de Grecia, es generalmente cierto que el aspecto misericordioso del Dios Supremo es más predominante que el vengativo, incluso en la mitología que tan frecuentemente está en un plano inferior al del culto real” (*ibid.*, p. 179).

El discurso de Farnell acerca de la justicia dentro de los diferentes sistemas religiosos continúa con el tema de la compasión divina, que en ocasiones engendra la doctrina del Dios-Salvador, existente por ejemplo dentro del cristianismo, la teología india o la religión helénica, con las figuras de Heracles y Asclepio. Sin embargo, no aparece claramente en el judaísmo y está completamente ausente del islamismo (*ibid.*, cap. 7). Es del atributo de la compasión del que surge la idea del Dios que sufre por la humanidad, idea que llega a su cénit con el concepto de un Dios supremo que elige sufrir por amor para redimir a la humanidad, algo que tan sólo se da en la figura de Jesucristo (*idem, ibid.*).

Retornando a la idea de la relación entre la justicia y la moralidad, Farnell sin duda eleva a la religión griega por encima de las demás, ya que es esta religión la que llevó a la consecución de unas leyes más morales. Por ejemplo, la superstición del terror al mundo fantasmagórico ayuda al concepto de sacralidad de la vida humana, produciendo ciertos

resultados sociales de alto valor e influyendo en muchas de las leyes sobre homicidio (CGS, vol. IV, cap. 5).

En un nivel superior, la religión de Apolo Delfinio en Atenas fue posiblemente la que más influencia tuvo a la hora de moralizar todo este tipo de creencias: Este culto representa, desde la perspectiva de Farnell, la revuelta de la ley utilitaria contra la tiranía de la religión, al insistir en que el homicidio no es una mancha igual en todos los casos, que existen circunstancias justificables que sirven de pretexto y que tan sólo cuando se probase tal excusa la purificación divina y el perdón humano estarían garantizados. Es posible suponer que esta idea social surgió del propio sistema religioso, ya que Apolo y sus sacerdotes habrían reconocido la necesidad de una teoría sobre el homicidio más avanzada y por ello se modificaron las reglas de purificación con tal propósito (*idem, ibid.*).

L. R. Farnell considera que nada es más difícil, por tanto, que sopesar la contribución exacta de la religión por un lado y el impulso utilitario por el otro a cualquier reforma moral o legal en la sociedad antigua; pero los atenienses acreditaban, sin duda, a Apolo Delfinio con un avance hacia la ley civilizada: “El dios de la purificación se mantuvo en esa corte como el protector de la sociedad contra la tiranía y los terrores del mundo de los fantasmas” (*ibid.*, vol. IV, p. 306). Es por todo ello que este autor muestra tanta admiración por esta divinidad, pues representa un sistema de justicia moral y moderno, construido en base a una concepción utilitaria de la justicia, que aboga por la moderación y que defiende el valor de la vida humana e incluso reconoce el valor de las pruebas atenuantes.

Junto con la raza, la situación de las mujeres es el otro gran tema que destaca en la época. Ya hemos visto que Farnell mantiene una visión muy tradicional del papel de la mujer en la sociedad y esto también se muestra en sus obras acerca de las religiones de la Antigüedad. El ideal femenino que refleja es el de la virgen o la madre, al tiempo que rechaza las figuras más orgiásticas. Finalmente, tiende a considerar a las diosas en una posición secundaria con respecto a las principales figuras divinas masculinas.

Buen reflejo de todo esto es la figura de la diosa Madre, de la que habla en su *Attributes of God*, y a la que considera una figura importante en el desarrollo de las ideas de piedad y misericordia divinas, actuando de intercesora entre la humanidad y el Dios iracundo. Es decir, que la figura femenina actúa como una madre compasiva ante un Dios principal, situándose ella en una posición secundaria, de mera mediadora (AG, cap. 2), lo que supone un fiel reflejo del papel que se suponía desempeñaban las mujeres dentro del hogar victoriano. Por cierto que Farnell continúa con su disertación afirmando que esta figura divina pudo contribuir a fortalecer la santidad del lazo materno e incluso pudo llegar

a mejorar la posición de las mujeres en la sociedad, lo que de nuevo toma un cariz muy victoriano, destacando el papel principal de las mujeres en la sociedad y de la diosa Madre en la religión como figuras maternas, con capacidad para influir en una figura masculina con más poder que ellas, pero nunca tomando la última decisión.

Del mismo modo que en los sistemas politeístas la figura femenina tiende a una posición secundaria, en los sistemas monoteístas, que funcionan mejor cuando el Dios Supremo es una figura ética que cuando es una divinidad de la naturaleza, parece que se impone la figura masculina, por considerarse más alejado de las funciones biológicas atribuidas a las mujeres, lo que las vincula más estrechamente al mundo natural (*ibid.*, cap. 3).

Por lo que respecta a sus funciones, es interesante destacar la idea predominante en algunas comunidades devotas de diosas orientales de origen semita, que dejan su influencia sobre las helenas Ártemis o Afrodita: el carácter dual que combina la figura de la madre con la figura de la virgen (CGS, vol. II, cap. 21). Resulta curioso cómo estas dos funciones de la diosa se repiten en el lugar que la mujer debe ocupar dentro de la sociedad victoriana. Pero hay que tener cuidado con esta figura de la madre virgen, ya que, de hecho, no podemos importar esta idea como dogma teológico a ningún culto helénico. En realidad, Farnell defiende la posibilidad de que una diosa con el mismo nombre sea adorada como doncella en un lugar o una época y, en otro momento o en otro sitio, sea adorada como una madre. A pesar de que en el caso de Cibele sí existan indicios de una madre virgen, los mitos acerca del carácter virginal de la diosa Madre pueden ser contradictorios, incluso, simplemente, herencia de su carácter primitivo de amazona (*ibid.*, vol. III, cap. 6, *Appendix*). Lo único que Farnell se atreve a asegurar es que la idea de madre virgen de la cristiandad no debe de ser totalmente ajena a las diversas estirpes de Asia Menor que habían sido criadas en la antigua religión (*idem, ibid.*).

Incluso a la hora de admirar las obras escultóricas de las diferentes diosas, parece destacar las mismas cualidades que se admiran en una mujer victoriana; buen ejemplo de ello es la descripción que realiza de la Afrodita de Milo en *Cults of the Greek States*, de la que destaca la cualidad predominante del decoro, la unión de belleza y dignidad (*ibid.*, vol. II, cap. 23). También las formas artísticas de Deméter en tanto que madre amorosa están entre las formas más nobles de arte griego, reflejando ternura y *páthos* (*ibid.*, vol. III, cap. 2), lo que sin duda atrae al espíritu victoriano contemporáneo de Farnell, en el que se comparte esta visión de la figura de la madre dentro del hogar.

En esta misma dirección, Farnell alaba especialmente la capacidad de los helenos para reemplazar el tipo oriental de diosa de la fecundidad, burdo e hierático, por un tipo



que logra una gran profundidad de expresión espiritual, mediante el encanto de sus formas perfeccionadas de la belleza corporal (*ibid.*, vol. II, cap. 22). Siguiendo este proceso de refinamiento con respecto a las diosas de la fecundidad orientales, la diosa Afrodita se convierte, por medio de un desarrollo nativo de la religión griega, en patrona de la vida marital, moralizando la personalidad divina (*ibid.*, vol. II, cap. 21). Gracias a este desarrollo puramente helénico, no existen pruebas de inmoralidad en el culto de Afrodita dentro de las ciudades griegas, aunque en el último período aparecen signos de degeneración, debido a la influencia negativa de las hetairas que se extiende a la vida social, haciendo que naufragase el orgullo nacional (*idem, ibid.*). Esta idea acerca de las malas influencias de las hetairas sobre el espíritu nacional puede llegar a considerarse un paralelismo con la idea que Farnell tiene acerca de las sufragistas de su tiempo, incluso de la inclusión de las mujeres en la educación superior, pues las hetairas eran mujeres independientes, que habían recibido una educación, al contrario que la mayor parte del resto de mujeres, y que en ocasiones podían llegar a ejercer una gran influencia.

De todos modos, a pesar de no cesar de destacar el decoro como una de las principales virtudes, Farnell mantiene una opinión del sexo femenino bastante alejada de este ideal y lo demuestra en algunas afirmaciones, como la de que el hecho de que el culto de Pan fuese de carácter orgiástico lo convertía en “especialmente atractivo para las mujeres” (*ibid.*, vol. V, p. 433), lo que sin duda indica una inclinación natural de las mujeres hacia los comportamientos desmesurados y amorales.

Es curioso que, a pesar de mantener una postura tremendamente tradicionalista con respecto a la posición que correspondía a las mujeres en la sociedad, Farnell llega en contadas ocasiones a expresar una opinión un tanto diferente, donde se muestra aparentemente en contra de la posición de desigualdad en la que se encuentran las mujeres en la Gran Bretaña decimonónica. Así, en *Attributes of God*, explica que su sociedad refleja la “tiranía de la Biblia” (AG, p. 144), que ha ejercido gran presión en contra del progreso hacia una legislación humana y equitativa a lo largo de la historia en asuntos como la esclavitud, los juicios por brujería o la posición de las mujeres, etc. En el caso de estas últimas, esto es así en parte porque “la creencia bíblica en el origen divino del matrimonio monógamo es todavía de fuerte interés en la esfera de la legislación” (*idem, ibid.*).

Con respecto a lo relativo a la familia y la religión, la familia en la que se crió L. R. Farnell y que más tarde reprodujo tras su matrimonio, es la típica familia victoriana patriarcal y extensa, que este autor santifica y ensalza por considerarlas la unidad social más efectiva, donde el hombre crece y madura en un ambiente feliz, lleno de paz y afecto.

Dentro de sus obras, relaciona los cultos familiares con los fantasmales, dedicados a los ancestros, ambos de altísima importancia para la sociedad helena de los primeros tiempos a partir del inicio de la vida sedentaria, puesto que con el asentamiento definitivo la vida en familia impulsa los ritos familiares y la oportunidad de elevar altares permanentes ayuda al desarrollo del culto a los ancestros (*ibid.*, cap. 4), todo lo cual impulsa la creación de una religión moral.

En un estado de evolución algo más avanzado, el ancestro se convierte en el protector de la vida en familia, y es por ello que el culto familiar en las tumbas de los ancestros logró incrementar el afecto y el sentido de unión en la unidad familiar (Papers). Volvemos a ver aquí esta idea que Farnell expresa sobre la familia como una unidad social caracterizada por el apego, el amor o la felicidad.

La posición personal que adopta Farnell, como ya se ha señalado, es la de silenciar en su autobiografía todo lo relacionado con su vida privada, especialmente con el sexo, e incluso dentro de la Universidad trata de evitar que éste fuese un tema que sobresaliese demasiado, algo absolutamente típico de su sociedad. Dentro de sus obras, sin embargo, no puede evitar mencionar el tema en ciertas ocasiones, incluso a veces parece defender las relaciones sexuales y criticar esa forma de prácticamente demonizarlas que se daba entre los victorianos.

Por ejemplo, Farnell afirma que la visión de una diosa como virgen puede ser un acicate que impulse el valor de la pureza como uno de los principales y más elevados atributos de la divinidad, lo que puede derivar en lo que él mismo denomina el “peligroso” corolario de que la vida de los sexos es intrínsecamente impura (AG, cap. 2). Asimismo, destaca la incongruencia de la afirmación según la cual las relaciones sexuales son impuras, cuando la religión judaica, y por ende la cristiana, expone que Dios creó el mundo material, según lo cual, todo en él debe ser puro; algo que el judaísmo nunca logró resolver con éxito (*ibid.*, cap. 7).

Además, Farnell explica que, en realidad, en el Nuevo Testamento no se manifiesta ninguna exaltación de la virginidad como parte del credo original de Jesucristo, pues sólo aparece en un pasaje de la Epístola de San Pablo a los Corintios, que Farnell considera más bien una preferencia a causa de las problemáticas propias de su tiempo y la creencia en la proximidad del fin del mundo; además, existe una exaltación de las vírgenes en el Apocalipsis de San Juan, donde éstas son investidas de una gloria especial en el Reino de los Cielos. Sin embargo, aunque las alabanzas a la castidad sean escasas, tuvieron importantes consecuencias para la formación de la moralidad cristiana posterior (*idem, ibid.*), ejerciendo su influencia tanto en la sociedad de las diferentes comunidades

europas, como en la esfera religiosa, con la “temprana aceptación del dogma ortodoxo de la Encarnación, el nacimiento virginal de nuestro Señor y el dogma proclamado por el posterior catolicismo de la Inmaculada Concepción” (*ibid.*, p. 203). De todos modos, este dogma no ha sido evocado únicamente a partir de la concepción de la pureza de la divinidad y de la impureza del proceso ordinario de nacimiento, sino que era necesaria una operación milagrosa como un nacimiento virginal para lograr explicar la encarnación de la divinidad en la humanidad, el descenso del *Lógos* en el mundo, sin restar humanidad a Cristo y sin poner en duda la paternidad divina (*ibid.*, cap. 7). Esta explicación se antoja, pues, como una protesta de Farnell ante el rechazo de las relaciones sexuales existente en la religión cristiana, asentada, tal como explica este autor, sobre bases muy exiguas.

En otras ocasiones sin embargo, él mismo adopta esa postura crítica ante todo lo relacionado con la sexualidad. Considera que es a partir del surgimiento de la concepción antropomórfica de la deidad cuando se inicia esa tendencia que atribuye relaciones sexuales a los dioses, ya que, según Farnell, antropomorfismo implica esencialmente sexo (*ibid.*, cap. 2). De esta visión antropomórfica ingenua que imputa vida sexual y distinciones sexuales a los personajes del mundo divino, se deriva una mitología licenciosa en sociedades como la griega, la anatolia o la egipcia, así como la escandinava; otra consecuencia de todo ello es que las relaciones entre el adorador y la deidad se expresen en términos amorios, cuyo resultado en la imaginación religiosa ha sido, en opinión de Farnell, mórbido y dañino. El judaísmo, el cristianismo y la religión de Zaratustra trataron sin embargo de purgar la imaginación religiosa de las ideas sexuales, aunque algunas frases simbólicas o místicas se mantuvieron, como la costumbre de hablar de la Iglesia o de la monja consagrada como la “novia de Cristo” (*idem, ibid.*).

Por otro lado, el pensamiento religioso que considera a las divinidades como dueñas de una sexualidad antropomorfa difícilmente podría coexistir con las concepciones más exaltadas de la naturaleza divina, que también existen en la Antigüedad, sin dar lugar a incongruencias. Es por ello que dentro de la religión griega coexisten una mitología divina licenciosa con un culto en el que se reflejan ideas mucho más elevadas, profundas y nobles (*idem, ibid.*), para las que Farnell reserva sus simpatías. Pero, incluso en el culto, en muchas ocasiones la pureza se limita a una pureza ritualista, física, no ética, referido a cuestiones ceremoniales y no temas de moralidad sexual; es por ello que a pesar de la pureza necesaria en el ritual, una divinidad puede estar relacionada con mitos licenciosos o impuros (*ibid.*, cap. 7). L. R. Farnell parece mostrar un cierto desacuerdo con esta concepción meramente ritual de la pureza, un tanto fingida, insincera, que da importancia

tan solo a la realización de algunos actos de limpieza ritual, pero no a la pureza verdaderamente moral.

En otras ocasiones, sin embargo, encontramos que, a pesar de todo lo dicho, entre muchos pueblos primitivos se considera que toda relación sexual es intrínsecamente impura y por ello estos pueblos instituyen algunas reglas rituales de posterior influencia en las religiones más avanzadas, tales como la castidad de sacerdotes o sacerdotisas, permanente o limitada a ciertos momentos, sin que sea posible conocer la causa de que esta norma de castidad se dé en algunos cultos, pero no en otros (*idem, ibid.*). De todos modos, esto puede llegar a convivir con otras prácticas de prostitución religiosa, una práctica que Farnell califica de oriental en origen, alejada de los cultos ordinarios griegos aborígenes (CGS, vol. II, cap. 21), en principio básicamente austeros, como este autor se esfuerza en recordar habitualmente.

Precisamente, Farnell trata de excusar los rituales de prostitución llevados a cabo en el culto de Afrodita, explicando que ésta era una divinidad que no pertenecía a la religión aborígen helénica, sino que era originaria de Oriente, adoptada posteriormente en muchos cultos locales griegos, donde mantiene muchas trazas de su carácter oriental. Que esta diosa oriental llegó en una época temprana a Grecia, como diosa de la vegetación con poder sobre varias formas de vida y nacimiento en el mundo, relacionada con las Gracias y con las Horas, y que en su papel de diosa del amor, la belleza y la juventud, fue conectada con la griega Hebe. Además, hasta el declive de la historia de Grecia, el culto de Afrodita fue tan puro y austero como el de otras divinidades superiores, tales como Zeus o Atenea, más incluso que el de Ártemis, imponiendo en ocasiones reglas de castidad a sus sacerdotes; por otra parte, las únicas prácticas impuras anteriores al siglo IV a. C. están relacionadas siempre con Afrodita Urania en Corinto, y se deben a influencias orientales (*idem, ibid.*).

También fueron las influencias orientales las que encaminan el culto de Ártemis en Egina, Creta y Tesalia hacia un culto de la naturaleza orgiástico y primitivo, mientras que el culto propiamente griego de Ártemis se aleja del espíritu báquico (*ibid.*, vol. II, cap. 13). De hecho, es Ártemis la diosa a la que se consagra la idea de la belleza de la pureza, un ideal de vida más frecuente en el arte que en la literatura griega, ya que en realidad, “el drama del *Hipólito* es único en la literatura griega, y tal vez en cualquier otra literatura, porque aquí la ley de la castidad es una ley espiritual, presentada sin sanción ascética o no-natural, sino unida con un deleite genial en las formas puras de la vida y la acción” (*ibid.*, vol. II, p. 449), hasta el punto de que esta obra está por encima del pensamiento religioso de su época, porque no existe ninguna otra expresión en la religión popular ni en la

literatura general, de que la pureza en abstracto se consagrara por una sanción divina, aunque la falta de castidad bajo ciertas condiciones especiales, como romper el voto matrimonial, sí fuese vista como incurrir en la reprobación divina (*ibid.*, vol. II, cap. 13).

Por si esto fuera poco, como ya se ha mencionado, el arte griego tiende a ensalzar el carácter más virginal de las divinidades (*ibid.*, vol. II, cap. 17); los helenos incluso transforman en la medida de lo posible a Dioniso y Afrodita, aunque no llegan a helenizar completamente a Adonis, ya que su temperamento masculino siente antipatía hacia el dios oriental afeminado, con un ritual lascivo y unos sacerdotes castrados (*ibid.*, vol. II, cap. 21).

Se puede inferir, por todo lo visto, que Farnell refleja en sus obras sus prejuicios con respecto a las relaciones sexuales, también manifiestos en su vida y su trabajo censor en la Universidad de Oxford, cuidando por el mantenimiento de la ley moral victoriana. Estos prejuicios le llevan a admirar los aspectos de la religión griega más relacionados con la castidad y la pureza moral, mientras atribuye a influencias extranjeras, orientales, cualquier relación de hechos acerca de actos indecorosos.

Tratando ahora el tema de las relaciones personales victorianas a un nivel diferente al de las relaciones de pareja, Farnell aparece de nuevo como digno heredero de su siglo, al dejar vislumbrar en su obra el culto a la amistad decimonónica, cuando alaba el mito de los Dioscuros como símbolo de la amistad, también ensalzada en Grecia. Así pues, considera este mito como importante a dos niveles diferentes que atañen a la ética y la religión superior de la Hélade: en primer lugar, se convierten en un apoyo a la fe en la inmortalidad bendita, al haberla logrado ellos mismos; en segundo lugar, su mito ennoblece el ideal emocional y moral de la amistad, un elemento único en el sistema ético superior de Grecia, según expresa Farnell. Es por esto que Cástor y Polideuces adquieren la función de supervisar las obligaciones morales mutuas del compañerismo (GHC, cap. 8).

Como se comentó en el epígrafe dedicado a su biografía, Farnell se siente muy afectado por la muerte de su hermano y la de su padre, fue testigo de otras muertes que hicieron más mella en su ánimo y vivió algunas experiencias más o menos cercanas a la muerte que le llevaron a sentirse fascinado por el tema de la brevedad de la vida.

Tal vez por esta especie de obsesión ante este tema, Farnell dedicó un libro entero, *Greek Hero Cults*, a estudiar el culto del personaje humano tras la muerte y a examinar la opinión griega sobre la existencia después del tránsito del fallecimiento y la posibilidad de la inmortalidad del alma (*ibid.*, *Introduction*). Existe la posibilidad bastante factible de que este interés mostrado por la existencia más allá de la muerte esté propiciado en cierto

sentido por los sentimientos surgidos en él a partir de la defunción de su padre y la crisis religiosa que esto produce en él.

Así pues, las obras Farnell, especialmente *Greek Hero Cults*, están plagadas de referencias al Juicio Final, al que, siguiendo los parámetros de la fe cristiana, habría tenido que enfrentarse su progenitor y donde se decidiría su futuro eterno. El hecho del Juicio Final comienza a ser estudiado por Farnell desde las primeras evidencias homéricas, donde puede reconocerse cierto material embrionario del mismo.

En Homero no hay conciencia explícita de ningún tipo de comunión entre lo humano y lo divino tras la muerte, pero nos presenta cierto material incipiente de la creencia a partir de la que tal idea podría germinar, con una rudimentaria teoría de juicio póstumo (*ibid.*, cap. 1). De hecho, parece que incluso en tiempos pre-homéricos, durante la primera edad micénica, ya existía alguna creencia en un mundo de las almas tras la muerte, incluso del culto a los ancestros, con la figura de Hades, que posiblemente emergió como contrapartida del propio Zeus, como dios supremo de este mundo de las ánimas (CGS, vol. III, cap. 5).

Así, posteriormente, no todos los registros armonizan con la perspectiva homérica acerca de la existencia póstuma. Dentro del pensamiento ático, aparece por ejemplo el festival de las Antesterias, interpretado por Farnell como un festival en honor de Dioniso combinado con un antiguo servicio en honor de los muertos, basado en la creencia en la continuidad de la vida de los espíritus, en su dependencia de los vivos para lograr comida y sustento, y en el deseo de los familiares de administrar sus necesidades e invitarlos periódicamente a una reunión. Este festival también implica la creencia en que las almas de los fallecidos están protegidas por algunas divinidades especiales como la Madre Tierra o Hermes, a quienes los vivos pueden suplicar en nombre de sus seres queridos fallecidos. Con esto, tal como expresa Farnell, aparece por primera vez en Europa el registro de un servicio similar a las oraciones por los muertos, lo que implica un sentimiento de que es posible lograr una mayor felicidad para las almas de los finados cuando los poderes del Inframundo son propiciados (GHC, cap. 12).

En segundo lugar, aparecen múltiples referencias a la inmortalidad del alma, que Farnell tiende a calificar de “feliz”, posiblemente guiado por sus deseos hacia su padre. Un ejemplo de ello lo encontramos en el caso de los misterios eleusinos, cuya fe mantiene que el mortal puede asegurarse una inmortalidad feliz entrando en íntimo contacto con los poderes de la muerte durante su vida (*ibid.*, cap. 14); del mismo modo, las sectas órficas mantienen también la esperanza, de nuevo, en una inmortalidad feliz, lograda a través de la comunión (CGS, vol. V, cap. 5). En relación con el orfismo, también encontramos

alusiones a su precedente, Dioniso, que como dios helenizado, conserva características de la religión tracia, según L. R. Farnell poseída con la idea de la inmortalidad, lo que explicaría la forma alegre de celebrar sus funerales (*ibid.*, vol. V, cap. 4).

Existen otros personajes que transmiten la esperanza del logro de la inmortalidad, especialmente en períodos tardíos, cuando esta esperanza se convierte prácticamente en fe, como Heracles, un mortal que alcanzó la divinidad a través del sufrimiento y el trabajo, no de ningún ritual, razón por la cual durante la época helenística su imagen comienza a ser usada en los relieves de las tumbas (GHC, cap. 6). Podemos encontrar un cierto paralelismo entre la muerte de este personaje y la de su padre, pues Heracles alcanzó la divinidad por medio de sus trabajos y sufrimiento, en lugar de haberlo logrado por algún tipo de ritual, mientras que Farnell considera igualmente injusto negarle la salvación divina a su progenitor por no haber seguido el dogma cristiano más que de forma laxa, cuando en realidad estima que nadie se merece más el premio eterno, debido a sus méritos personales.

De todos modos, el mundo de los héroes no es igual que el de los helenos ordinarios, que no recibían honores divinos póstumos y cuyas creencias escatológicas, esperanzas y miedos atraen especialmente la atención de Farnell (*ibid.*, cap. 14). Tras el estudio de monumentos funerarios y artísticos, y de la literatura, así como de las formas de enterramiento, llega a la conclusión de que existe una concepción de la vida del alma tras la muerte mucho más material durante los siglos VIII y VII, donde, como hemos visto, los enterramientos se caracterizan por la inhumación acompañada por un gran número de enseres, mientras que posteriormente se produce un cambio hacia la cremación y muy pocos elementos dentro de las tumbas, lo que indica una concepción más espiritual, y más adelante se combinan métodos de enterramiento y teorías escatológicas. Además, es posible discernir un mayor interés en la vida póstuma, considerada asimismo como más feliz, en los momentos más tardíos del paganismo (*idem, ibid.*).

Efectivamente, el mayor número de expresiones de cualquier teoría escatológica pertenecen a los períodos tardíos del paganismo, si bien entre los que hablan de una vida futura y un mundo mejor, no todos lo hacen con convicción. L. R. Farnell destaca las aportaciones de Luciano y de Plutarco. El primero de ellos, en su *Viaje al mundo de los muertos*, sugiere una idea muy similar a la de los Evangelios: que la vida tras la muerte es el reverso de ésta, que el rico llorará y el pobre será reconfortado. Explica igualmente que nuestra alma se ve marcada con cada pecado, que será revelado ante el tribunal de Radamantis. Además, rechaza las torturas físicas de los condenados y sugiere que los peores pecadores tienen prohibido beber de la copa del olvido, con lo que el remordimiento eterno será su castigo. De todas formas, Farnell duda a la hora de trazar una equivalencia

entre las teorías de Luciano y la religión contemporánea. Parece preferir a Plutarco, quien afirma que la negación epicúrea de una vida futura no supone un consuelo para la mayoría y que no se debe sentir temor ante la perspectiva de los castigos infernales, que no dejan de ser historias infantiles. Pero a pesar de no creer en esos terrores del Infierno, Plutarco sí acepta una existencia futura para los que se puedan contar en el grupo de los buenos, mientras los malvados serían totalmente aniquilados (*idem, ibid.*), una idea que se repite en el siglo XIX entre algunos pensadores. Da la impresión que Farnell se centra en estos dos autores en parte influido, nuevamente, por la muerte de su padre, ya que ambos rechazan las torturas físicas del Infierno y, como ya se ha visto, es la idea de que el alma de su padre hubiese ido a parar al Infierno lo que le hace rechazar la religión cristiana. Centrándose en la vida del alma, los registros sepulcrales revelan además en las épocas finales la creencia de que el Paraíso no se encuentra en el Inframundo, como era habitual anteriormente, cuando las divinidades superiores no entraban en relación con el mundo de los muertos, sino en el cielo, pues el alma regresa a la luz entre los dioses superiores, su hogar original (*idem, ibid.*).

Finalmente, es interesante destacar las alabanzas que realiza Farnell al oráculo de Apolo en Delfos, ante la contribución que prestó “aliviando la mórbida conciencia de los terrores del antiguo código y llevándolo a la libertad y la paz” (CGS, vol. IV, p. 213), algo que explica con un ejemplo: un sacerdote que había roto el voto de castidad preguntó al oráculo qué hacer para evitar la ira de la divinidad y la respuesta del oráculo fue: “Dios perdona todo lo que la naturaleza humana es demasiado débil para resistir” (*idem, ibid.*). Posiblemente Farnell destaque esta labor del oráculo por ser lo que él mismo demanda a su religión, especialmente en referencia a su padre, y lo que ésta religión no le ofrece: alivio del sentimiento de culpa, perdón, paz, racionalidad caritativa.

Pero Farnell no se siente solamente abrumado con el tema de la muerte. También muestra su obsesión con el tema de la salud, propia y de familiares y amigos. Tal vez por ello la figura de Asclepio parece llamar su atención, pues la función limitada a médico divino de este personaje se le antoja una ganancia a la hora de establecer su importancia y su lugar en el universo religioso griego, ya que, tal como expresa nuestro autor, no existe ninguna necesidad física humana que sea más importante que la de escapar al sufrimiento físico (GHC, cap. 10).

L. R. Farnell fue, como sabemos, un hombre de una elevada concepción ética y moral; tanto que se siente a disgusto con los cambios producidos en la esfera de la sociedad, el decoro y la moral a partir de la Primera Guerra Mundial. También en este caso siente admiración hacia la antigua Grecia, donde señala que la religión y la ética aparecen



íntimamente fusionadas y donde sugiere que se destacan facultades morales como las del valor, que se situaba entre las virtudes políticas más elevadas (*ibid.*, cap. 6), la tolerancia, el compañerismo, el espíritu humanitario,... todas ellas también virtudes destacadas entre los victorianos. Sin embargo, también advierte que la mayoría de los cultos griegos a ideas morales fueron de emergencia tardía, siendo la omisión más importante la de la virtud de la Verdad (CGS, vol. V, cap. 11).

Considera Farnell que la religión está inspirada en parte por un sentimiento de miedo a poderes superiores al hombre, pero también a la muerte; en este caso, ese miedo surge de una asociación de la muerte con la impureza, de donde nace un rígido código de ascetismo y de autocontrol (Papers). Por este motivo, en los estadios más antiguos de la religión la concepción existente del pecado es más ritualista que ética, aunque posteriormente haya podido haber sido guiada por principios más morales (CGS, vol. III, cap. 2), cuando el pecado se comienza a considerar la única o a principal fuente de impureza, a partir de una asociación misteriosa entre el pecado y la suciedad (AG, cap. 7).

El método para deshacerse de las impurezas sería la expiación, ya sea física o moral, uno de los elementos que este autor destaca dentro de la religión órfica, un movimiento religioso de altísima importancia para él por su contribución al desarrollo de la religión superior, que viene dada en parte por haber sido el primer ejemplo en el mundo de una religión que proclama la salvación universal basada en el dogma del parentesco del hombre con Dios (*ibid.*, cap. 5). Centrándonos en el aspecto del orfismo que aquí concierne, este movimiento condena al cuerpo como la prisión del alma, e incita por ello a practicar una pureza extrema, a fin de evitar la contaminación física. En realidad, Farnell concluye que, con un alto grado de probabilidad, los rituales órficos tan sólo se preocupaban por la pureza física, no moral (GHC, cap. 14), algo que parece no agradarle, dada su defensa de las acciones morales más que del simple cumplimiento de rituales religiosos (algo que de nuevo puede que haya que relacionar con la manera de vivir la religión de su padre, una persona de una ética intachable, pero poco dado a seguir las doctrinas de su Iglesia).

Poco a poco, la idea de de relación espiritual entre el hombre y Dios ha derivado en una religión mucho más espiritual e interiorizada, en la que los pecados de pensamiento son tan nocivos como los pecados de acción y la ética depende más de estándares interiores, basados en la búsqueda de la pureza del alma. Estos parámetros aparecen asociados a la idea islámica de que Dios guía a quien quiere y hace que se pierda quien Él quiere, una noción cristalizada en la predestinación y la voluntad libre del calvinismo (AG, cap. 2).

La religión griega, de todos modos, no está limitada al orfismo u otros movimientos místéricos, sino que es también la religión de Zeus, de Apolo, de otras muchas figuras destacadas que también cumplen su papel dentro de la concepción griega de la moralidad.

Especialmente, la figura de Zeus es la que más peso tiene a la hora de influir en el desarrollo de las ideas morales y éticas (CGS, vol. I, cap. 4). Las religiones caracterizadas por la existencia de una pluralidad de seres divinos suelen compartir la virtud de la tolerancia, alejándose de las guerras de religión monoteístas (AG, cap. 3), pero, por otra parte, los politeísmos también tiene puntos débiles; el principal es que admiten el concepto de deidades débiles y limitadas en poder y actividad espacial<sup>61</sup>; esto deja un amplio margen de actuación a la magia, una práctica criticada por Farnell por considerarla poco ética. Sin embargo, la voluntad de Zeus es suprema sobre todos los demás dioses y hombres, y es precisamente la capacidad de concebir la omnipotencia del Dios supremo el principal logro del politeísmo griego, pues entre otras cosas, logra minar la importancia de la magia, hasta el punto de que el sacerdote griego no practica la magia sobre sus divinidades (*ibid.*, cap. 9). Es importante puntualizar que Farnell se opone radicalmente al ejercicio de la magia por considerarla una práctica egoísta y contraria a las actitudes religiosas de miedo respetuoso y humildad (*idem, ibid.*). La religión de Zeus es además altamente civilizada, prueba de ello es que este dios apenas aparece como un dios de la guerra, algo muy infrecuente dentro de los dioses supremos de los pueblos guerreros (CGS, vol. I, cap. 4).

Existen otras muchas divinidades altamente éticas dentro de la religión de Grecia. Temis, por ejemplo, surgió como divinidad de la Tierra, a partir de Gea, para derivar en una personificación de la idea abstracta de lo correcto (*ibid.*, vol. III, cap. 1). Igual que esta divinidad, otras muchas, como Némesis, la diosa de la Justicia retributiva que emerge de Afrodita-Ártemis, se corresponden con ideas morales divinizadas, a causa de una ley psicológica que implica que estas fuertes emociones mentales sean concebidas como “demoníacas” y proyectadas al mundo invisible. L. R. Farnell ve estas personificaciones como una marca de pensamiento reflexivo, pero correspondiente con un hábito mental primitivo, sin duda mucho más frecuentes en los sistemas politeístas no organizados que en los monoteístas, donde un Dios único absorbe todas las funciones divinas (*ibid.*, vol. V, cap. 11).

---

<sup>61</sup> Por este motivo, los politeísmos fallan a la hora de generar emociones religiosas superiores como la del temor reverencial o la majestad y la omnipotencia de la deidad y, por este motivo, su principal fallo es el de caer fácilmente en la amoralidad.

Pero es sin duda Apolo la personalidad que más ha influido en la ética de la antigua Grecia después de Zeus, tal vez a causa de la racionalidad que caracteriza a este dios. La leyenda asociada a Apolo Delfinio y a Teseo está relacionada con un importante avance en la jurisprudencia criminal relacionada con los casos de homicidio, pues en contra del sistema anterior, basado en la deuda de sangre, esta leyenda muestra la institución de una ley civilizada que acepta la defensa por justificación. Además Apolo se relaciona con otro departamento de la ley helénica, a saber: la regulación del esclavismo, ya que la liberación de un esclavo era en Grecia un acto casi-religioso, llevado a cabo ante el altar de una deidad, que servía de testigo; existen varias inscripciones en Delfos, en el siglo II a. C. que revelan a Apolo no como mero testigo, sino como efectivamente una de las partes de la transacción, siendo el comprador del esclavo para liberarlo a continuación. De todo esto L. R. Farnell deduce el papel de la religión como estimuladora del progreso social y moral (*ibid.*, vol. IV, cap. 4), posiblemente la función religiosa más importante para este autor, que siempre se mostró implicado en el cumplimiento de los deberes morales de su sociedad.

En todo esto puede verse un ejemplo de la asistencia que el antiguo politeísmo, penetrando en varias actividades de la vida, podía rendir al desarrollo de la moralidad y la ley humanas (*ibid.*, vol. V, cap. 1), pero los sistemas politeístas presentan dificultades para crear personalidades morales, ya que sus dioses surgen como deidades puramente elementales, con lo que el desarrollo ético de las mismas es complicado (AG, cap. 4).

Estas dificultades son claras en la figura de Poseidón, vacío de interés intelectual, espiritual o ético, importante en asuntos como la confederación de ciudades o fusión de clanes, pero interesado tan solo en la moralidad ritualista (CGS, vol. IV, cap. 1). Otras figuras importantes evolucionan hacia formas muy poco éticas y así, por ejemplo, ya en una época temprana, Hermes se convierte en patrón de los ladrones, los mentirosos y los defraudadores. En el caso de Hermes, Farnell achaca este desarrollo a su origen pre-helénico, según una teoría que indica que al ser el pueblo del que Hermes era originario conquistado por los helenos, pasó a ser considerado por los conquistadores como un pueblo de mentirosos y tramposos y, por ende, su dios compartiría los vicios de su pueblo. Y este carácter del dios se permitiría en los períodos más avanzados porque el politeísmo es un sistema complejo lleno de contradicciones, en parte por los diferentes estratos que lo componen y que representan diferentes niveles éticos, por lo que parte del sistema permanecería sin moralizar (*ibid.*, vol. V, cap. 1). Da la impresión que la admiración que siente Farnell por la cultura helena le impide reconocer esta clase de elementos amorales o

poco éticos dentro de su sistema religioso, por lo que trata de derivarlos de causas ajenas a la religión helénica.

En otras ocasiones, los elementos amorales surgen tardíamente, como en el caso de Hécate, cuyo culto define este autor como una de las cosas malas que crecieron en importancia con el declinar del helenismo (*ibid.*, vol. II, cap. 16). Incluso desde principios del siglo tercero se puede apreciar una pérdida de seriedad y una decadencia de la imaginación en la escultura religiosa, que se revela en las esculturas de Afrodita, donde el peinado, con mechones lujuriosos, indica la pérdida de pureza y reserva (*ibid.*, vol. II, cap. 23).

Otra de las figuras que menos satisface a Farnell por los aspectos poco éticos de su culto es Dioniso. El hecho de que fuese el dios del vino no resulta un problema moral, pues asegura este autor que la ebriedad nunca fue un mal social serio para la Hélade, por lo que el vino no era conocido como algo malo o corrupto, y además el carácter heleno adaptó su culto según sus parámetros políticos y cívicos, haciéndolo más sobrio (*ibid.*, vol. V, cap. 4). Sin embargo, su religión llevaba a sus seguidores a evadirse de la cordura y la medida, inducía al auto-abandono, implicaba una atracción medio animal medio religiosa por la sangre caliente, repelía el civismo a causa de su salvaje crueldad (*idem, ibid.*). El hecho de que los datos parezcan indicar que dichos rituales orgiásticos no se limitasen a *thíasoi* privados, sino que llegasen a ejercer cierta influencia sobre cultos estatales, indica que dichos cultos no estaban tan temperados por el espíritu helénico como se había supuesto (*ibid.*, vol. V, cap. 5). L. R. Farnell no llega a entender los motivos de la introducción de semejantes rituales en Grecia, contrarios a esa ética y medida que admira y comparte, aunque reconoce en ellos una pasión primitiva todavía fuerte incluso en la sociedad victoriana (*ibid.*, vol. V, cap. 4); tal vez algo relacionado con el abandono que observa y critica en los estudiantes de la Universidad de Oxford tras la Guerra.

L. R. Farnell reconoce en los monoteísmos figuras divinas cuyo carácter ético es más poderoso que en los politeísmos, donde como ya se ha visto, el hecho de concebir generalmente dioses naturales conlleva problemas. En cambio, los tres grandes monoteísmos del mundo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, creen en un Dios supremo que además es moral y ético de principio a fin (AG, cap. 3).

De hecho, es sin duda la religión semita la que ha desarrollado el monoteísmo ético más elevado y la creencia más profunda en un dios personal (*ibid.*, cap. 5), aunque Yahvé no deja de ser el dios de una religión tribal y, en numerosas ocasiones, estas divinidades tribales se caracterizan por su crueldad hacia los extranjeros, puesto que son figuras comunales, implicadas con toda la sociedad, pero no con el alma individual. En este

estadio de pensamiento, la moralidad de la tribu es corporativa, contraria a la emergencia de la religión personal profunda; los pecados de un individuo son sufridos por todo el colectivo o heredados por sus hijos. L. R. Farnell está en desacuerdo con este modo de pensar, como ya se ha indicado en el apartado anterior, aunque conviene que ha sobrevivido parcialmente en su sociedad, siendo conservado en la base de mucha cristología, si bien también reconoce que el castigo vicario ha sido considerado injusto y contrario a la verdadera religión, tanto por los helenos, a causa de su claridad de pensamiento, como por los hebreos, gracias a su pasión por lo correcto (*idem, ibid.*), dos virtudes sin duda altamente apreciadas por este autor, que confía firmemente en la responsabilidad individual, el poder del intelecto y el compromiso moral de obrar de acuerdo a unos principios éticos universales.

Estas ideas morales superiores podrían estar inspiradas por la divinidad superior, como se supone en la religión de Grecia y en la liturgia cristiana (*ibid.*, cap. 6), aunque en ocasiones se especifique la necesidad de buena voluntad en el hombre, pues “Dios ayuda a aquellos que se ayudan a sí mismos” (*ibid.*, p. 152), es decir, que la divinidad ayudará solo al hombre de buen pensamiento en su lucha contra el mal (*ibid.*, cap. 6); una idea por cierto de corte bastante protestante, donde se ensalzan los valores burgueses del esfuerzo individual y la disciplina, junto con la conducta cristiana, y se considera que Dios ayudará, efectivamente, a aquel que trabaje para progresar, dentro de un margen de acción definido por la ética cristiana.

Sin embargo, L. R. Farnell se opone a la idea comteana según la cual es necesaria la creencia en un Dios superior para mantener unos estándares morales fijos. Muy al contrario, este autor se siente influido por Westermarck y McDougall, y opta por un punto de vista en el que los códigos morales y éticos son fenómenos sociales, resultantes de las diferentes comunidades humanas, pero siempre basados en juicios morales universales y en las emociones (“The Moral Service of the intellect”, Papers).

En primer lugar, Farnell deja claro que la moralidad divina es un reflejo de la ética humana elevada a su poder más alto imaginable, que somos en realidad “nosotros los que hemos dictado nuestros diversos códigos a Dios y hecho muchos errores en nuestro dictado” (AG, p. 209), de lo que se deriva que la idea de una deidad guardiana del orden moral es una concepción más humana que cósmica (*ibid.*, cap. 7). Por lo tanto, no es cierto que la moralidad no pueda mantenerse sin una fe teísta que la valide, y mucho menos que el abandono de un credo particular signifique la extinción de toda moralidad. Estas afirmaciones no serían más que la estrechez de miras de los primeros Padres Cristianos de negar cualquier valor ético a las virtudes de los paganos más virtuosos. Por ello, afirma que

“entre las tragedias de nuestra historia cristiana está el crecimiento de la ilusión de que la ortodoxia es la corona de todas las virtudes, que sola podría dar validez a todas las otras” (*ibid.*, p. 207). Tal vez esta afirmación sea reflejo de nuevo de la postura adoptada por Farnell ante la muerte de su padre ya que, como vemos una vez más, este autor arremete contra la ortodoxia cristiana como fuente única y definitiva de moralidad, mientras defiende la existencia de un comportamiento moral y adecuado fuera de dicha ortodoxia, algo que se desvela en el comportamiento que atribuye Farnell a su progenitor.

Muy al contrario de esa perspectiva que hace depender la moralidad de la religión, Farnell expone que en realidad los puntos de vista secular y religioso se combinan en juicios morales que son válidos por ser razonables y, siendo razonables, son considerados interdictos divinos, aunque su validez permanecería incluso si la creencia en su origen divino dejase de existir. La mejor forma que existe según este autor de armonizar los aspectos secular y religioso de la moralidad es la de considerar la existencia de una percepción intuitiva de los valores morales, de donde surge la capacidad de pronunciar juicios morales, que por ello pertenecerían al orden espiritual, un orden espiritual permeado por la esencia divina (*ibid.*, cap. 7).

Por otra parte, sin embargo, a pesar de conceder tal importancia a la sociedad en el surgimiento de la moralidad e incluso de la religión, L. R. Farnell alaba y disfruta de la soledad, y no deja de preferir el individualismo de la religión protestante, que defiende en *The Attributes of God*, enfrentándose por cierto a las teorías de É. Durkheim.

La tesis según la cual la moralidad es eminentemente un fenómeno social también implica que es un fenómeno emocional, pues el origen de nuestra conciencia moral yace en nuestras emociones. Como además las emociones no se rigen por procesos intelectuales, puesto que el intelecto no es algo que pueda hacernos querer el placer, la felicidad,... se deduce que el intelecto ofrece un servicio para la moral, pero no el servicio definitivo, ya que no puede probar que un fin sea más elevado que otro (*The Moral Service of the Intellect*, Papers). Farnell lo explica con las siguientes palabras: “... la moralidad civilizada tradicional no es el resultado de un utilitarismo intelectual, todavía menos de instintos divinamente infalibles que trabajan para la conservación y mejora de nuestra raza, sino mejor el producto de largas generaciones de hombres emocionales fuertemente deseosos de ciertos fines, pero sujeto a la exageración violenta del sentimiento que dificulta la obra polifacética de la razón ética” (*idem, ibid.*). Lo que sucede es que la ciencia de la ética en su época ha sido sometida al intelectualismo arrogante de los filósofos aprioristas, ignorantes del pasado de la humanidad que, junto con un estudio psicológico, es visto ahora como necesario por Farnell aunque el origen no invalide en realidad la validez

presente en la esfera religiosa o moral, ya que los impulsos morales actuales no han cambiado con respecto a los impulsos de los ancestros remotos y serían estos impulsos egoístas los que explicarían el surgimiento del fenómeno moral (*idem, ibid.*).

De cara al futuro, L. R. Farnell sí se apoya más en la esfera intelectual y considera que el progreso moral de la raza depende de dos condiciones: que el intelecto trabaje más duramente en la esfera moral sin debilitar la apreciación moral de los valores y que el mejor intelecto del hombre trabaje en el campo social sin perder libertad de acción (*idem, ibid.*).

Conocemos los conflictos de L. R. Farnell con la religión, surgidos precisamente a partir de la muerte de su padre. Tal vez sea en parte esta experiencia la que le lleva a realizar una crítica a las religiones basadas en un sistema de premio y castigo eterno, como el cristianismo y como suele considerarse el orfismo; sin embargo, él mantiene que en el sistema órfico el alma impura o no iniciada, aunque no llega a alcanzar la inmortalidad bendita, no sufre más castigo que el de la ausencia de conciencia y de individualidad personal, es decir, que a pesar de existir en cierto modo una creencia en el castigo eterno, muy posiblemente la condena órfica no implicaba tortura y penas sempiternas. Por cierto, también está en contra de la idea del alma bendita elevándose al cielo, una idea similar a la del cristianismo que suele atribuirse del mismo modo al orfismo, pero que Farnell rechaza basándose en el carácter ctónico del dios órfico principal, como tratando de eludir cualquier similitud entre ambas escatologías (GHC, cap. 14).

Sin embargo, sí acepta otras herencias órficas dentro de la religión cristiana, de hecho es interesante ver que el propio L. R. Farnell especifica la necesidad de notar la evidencia de la larga duración del orfismo para tratar críticamente con la cuestión de sus relaciones con el cristianismo, algo en lo que no duda, pues “ajena al primer espíritu del helenismo, y siempre trabajando en la sombra - ya que ninguna de las escuelas de filosofía influyentes posteriores la adoptó -, debe ser reconocida como una de las fuerzas que prepararon el camino para la inauguración de una nueva era y una nueva fe” (*ibid.*, p. 402), y ya en un párrafo de *Greek Hero Cults* destaca la mayoría de aspectos en los que el orfismo precede e influye al cristianismo y que merecen sus críticas: el orfismo, explica aquí,

“familiarizó al mundo con la concepción del elemento divino en el alma humana, con el sentido de parentesco entre hombre y Dios. Avivó este sentido por medio de un sacramento místico por el que la vida humana se fusionaba trascendentalmente con la de Dios. Elevó la emoción religiosa a un campo de éxtasis y entusiasmo muy por encima de la escala helénica. Marcó fuertemente el antagonismo entre carne y espíritu y predicó con insistencia la doctrina de la pureza, una doctrina principalmente ritualista, pero conteniendo también la idea espiritual de pureza del

alma con respecto a la mancha del pecado. Divorció la religión del Estado, convirtiéndola en la preocupación predominante del alma individual y de la hermandad. Finalmente, su principal objetivo y meta era el otro mundo, su misión era la prédica de la salvación, de una escatología basada en los dogmas de una retribución póstuma, del purgatorio y de una sucesión de vidas a través de las que el alma es probada; y prometía la felicidad inmortal obtenible a través de la pureza y la misteriosa magia de un sacramento” (*idem, ibid.*).

Las principales críticas de este autor van dirigidas a la doctrina del purgatorio y la idea, predominante en el catolicismo, de que las almas de los finados pueden ser liberadas de su penitencia por rituales llevados a cabo por los vivos (*ibid.*, cap. 14); también la intensidad que el orfismo concede al concepto de pureza personal, que no considera una ganancia, ya que “se nos ha dicho que los misterios samotracios hicieron a los hombres mejores y más justos, y debemos pensar que la iniciación eleusina solía tener alguna influencia moral para bien. No se nos ha dicho nada sobre la órfica” (*ibid.*, p. 385); además, como ya se ha mencionado en otros apartados, el orfismo es criticado por este autor por su tendencia antisocial e individualista, pues atiende solamente a la salvación del alma individual por medio del ascetismo; por todo ello se parecía al cristianismo y por todo ello era además amoral.

Así pues, en lo dicho anteriormente se vislumbra que si bien los Padres de la Iglesia mantenían que su religión era una revelación nueva y única, que había surgido de forma completa y no contaminada a partir de una fuente divina, sin embargo, el trabajo de la última generación de estudiosos invalidó tal afirmación, haciendo que no fuese mantenida por los teólogos victorianos más ilustrados, para quienes el estudio de los orígenes debe de ejercer una influencia de gran alcance sobre la fe y la práctica religiosa, y “el mero proceso de comparar las religiones y la exposición de la similitud encontrada en lo más elevado con respecto a la doctrina, ritual y leyenda, puede borrar incluso el entusiasmo de una fe de un solo ojo” (AG, pp. 8-9), pues si bien la religión cristiana se considera a sí misma como la religión verdadera revelada directamente por Dios, el estudio de sus orígenes y de las influencias de anteriores religiones sobre ella muestran que tal afirmación no es cierta.

Para sobreponerse de estas acusaciones, el catolicismo romano se ha servido de la fórmula “el origen no afecta a la validez” para mantener su superioridad sobre todas las otras formas de cristiandad, sobre la base de su tolerante absorción de todo lo que es mejor en el Imperio greco-romano; además, “la nueva frase “revelación progresiva” ha sido hábilmente usada para santificar la concepción moderna de la evolución en la religión” (*ibid.*, pp. 9-10). Sin embargo, Farnell adopta una posición totalmente diferente y, aunque no pretenda entrar en polémicas graves y evite el propagandismo y la provocación, sí que defiende la necesidad de llevar a cabo un estudio de los hechos religiosos científico,



crítico, imparcial y ajeno a la perspectiva de la fe religiosa, lo que lleva implícito en sí mismo una provocación que suscita el ataque de algunos teólogos dogmáticos. Este punto de vista le lleva a afirmar que “el estudioso intelectual de la ciencia de la religión debe ser meramente devoto a la verdad e indiferente ante los resultados prácticos de posible largo alcance de su trabajo” (*ibid.*, p. 10), aunque tales resultados puedan establecer, e inevitablemente establezcan, que ciertas concepciones místicas que han sido reavivadas están enraizadas en el antiguo fetichismo, algo que considera abiertamente condenable.

Algunas de estas semejanzas entre el cristianismo y el paganismo se han visto en este mismo apartado, al tratar el tema del orfismo, y en otros, como atestigua la mención de la similitud de la afirmación de Luciano en su *Viaje al mundo de los muertos* de que la vida tras la muerte es el reverso de la existencia terrena, así como la creencia en la existencia de un Cielo que se revela en algunos registros sepulcrales de la Antigüedad (GHC, cap. 14).

Otro asunto que revelaría estos puntos de conexión entre la religión cristiana y otras religiones antiguas mediterráneas sería el culto católico a la Virgen que tanto parece confortar a sus fieles. Sin embargo, Farnell mantiene que generalmente, incluso cuando un ritual o una creencia se nos aparecen como puros y nobles, el historiador científico de la religión puede mostrar a través de sus estudios cómo esta creencia ha surgido a partir de una creencia anterior, en ocasiones indecente, deshonrosa, vil, sádica, salvaje o cruel, lo cual puede afectar a la fuerza y durabilidad de dicha creencia. Esto se refleja en el culto a la Virgen, pues como dicho autor mantiene, “podemos imaginar lo difícil que debería ser mantener una férvida mariolatría entre los cristianos sinceros si el adorador fuese vívidamente consciente de que está adorando no al personaje histórico, sino otra forma de la gran diosa pagana del Mediterráneo” (AG, p. 8).

Efectivamente, L. R. Farnell cree suficientemente probado que la mariolatría cristiana descende de la figura de la gran diosa de la fertilidad tan común e importante en el antiguo Mediterráneo, existente al menos desde el segundo o tercer milenio antes de nuestra era en Creta, frecuentemente imaginada como madre o doncella, de la que los posteriores credos europeos han sido profunda, pero inconscientemente influidos pues, a partir de ella, se habrían desarrollado figuras como Atenea, Afrodita, la Ártemis de Éfeso (*ibid.*, cap. 2) y sobre todo las figuras de Deméter y Core, en las cuales aparece la personalidad de la diosa Tierra dividida en dos personalidades diferentes, pero claramente correlacionadas (CGS, vol. III, cap. 2).

Especialmente importante para la cristiandad sería la figura de Perséfone o Core, porque se cree que ella ha legado, si no su nombre, sí mucho de su prestigio a la Virgen

María. Además, no se puede dejar de destacar un ritual místico celebrado en Alejandría, dentro del contexto de la religión eleusina: en este ritual se reúnen los adoradores en el templo llamado *Kórition* y, después de un servicio religioso que dura toda la noche, llevan con la salida del día un ídolo de una doncella escoltada con antorchas a una capilla subterránea; entonces llevan a otro ídolo de madera, desnudo y sentado en una camilla, pero con el signo de la cruz en su frente (*idem, ibid.* Por cierto, que Farnell destaca que la santidad de la cruz en la religión original de Creta es en sí misma un hecho transcendental (*ibid.*, vol. III, cap. 6)). Es llevado siete veces alrededor del templo con timbales y flautas e himnos, y restituido a su morada subterránea. Y se dice “que en ese día Core, esto es, la virgen, dio a luz al eterno” (*ibid.*, vol. III, p. 200). Todo esto representa para Farnell una curiosa ilustración del período transicional entre el paganismo y el cristianismo, con el nombre de la virgen y el signo de la cruz sobre la primera Core y el cambio de un ritual pagano con la idea de un nacimiento virginal (*ibid.*, vol. III, cap. 2).

Por si esto fuera poco, en Arcadia, Ática y Laconia, Core era llamada “la Salvadora” por las bendiciones que dispensaba a sus *mýstai* tras la muerte, un uso místico del término que también encontramos en los ritos de Dioniso-Atis tardíos. “Si esta suposición es correcta, la palabra que se ha convertido en la palabra maestra del credo cristiano fue sacada, como mucho otro vocabulario cristiano, de la más temprana nomenclatura del paganismo” (*ibid.*, vol. III, p. 19).

También Hera puede ser relacionada con la Virgen María, pues ambas coinciden en un atributo: la granada, un símbolo griego normalmente de muerte y que posiblemente fue legada al cristianismo por algún tipo de extraño accidente (*ibid.*, vol. III, cap. 3).

Otra de las principales figuras de influencia sobre la Virgen María es *Mátar Kybéle* o Cibele, una diosa de las montañas a la que se consagraba el león, una diosa de la vida y la fertilidad y una diosa también asociada con la muerte y la resurrección (*ibid.*, vol. III, cap. 6). La religión de Cibele muestra muchos paralelismos con el cristianismo, no sólo porque buscarse entrar en comunión con la diosa o porque el catecúmeno alcanzase la existencia divina por medio de una comida sacramental o a través del bautismo de sangre del taurobolio, donde muere simbólicamente de su vida anterior y renace a una nueva vida, sino especialmente porque el acto central del culto público era un drama sagrado de la muerte y resurrección del joven dios, donde un largo período de ayuno y luto era seguido por un festival de celebración que se celebraba alrededor del 25 de marzo. Además, aunque no se pueda asegurar que este dogma de la resurrección del dios esté asociado a la esperanza de inmortalidad humana, habría que considerar que esta asociación existía al

menos en el período greco-romano, pues Atis se identificó con el dios órfico, la piedra angular del evangelio órfico de la inmortalidad (*idem, ibid.*).

La religión de Cibeles, de gran calado en la Antigüedad, sin duda ayudó a preparar el camino para la religión cristiana, pues familiarizó al mundo greco-romano con el concepto de un Dios que muere y renace, que también aparece en la religión de Apolo y del tracio Dioniso, y satisfizo el anhelo por la comunión mística del mortal con la naturaleza divina. Aunque sin duda su mayor contribución a la religión europea fue su insistencia en la idea de la madre divina, “la Madre de Dios”, que parece que es concebida como una madre-virgen, y que santificó el lazo de la maternidad humana (*idem, ibid.*).

L. R. Farnell juzga que la creencia cristiana en un Hijo de Dios, no existente en el judaísmo ni el islamismo, es una idea que juega con el pensamiento pagano (AG, cap. 2), igual que tendría influencias paganas la figura del Santo Niño, un bebé sagrado que aparece por ejemplo en tiempos romanos en la estatua de Boetas (GHC, cap. 10). Este niño divino es especialmente destacable en la religión de Dioniso, fundamentalmente en su mitología, donde el niño es llamado generalmente *Iákchos*, si bien el niño Dioniso no parece haber sido llamado así en ningún servicio religioso público. Pero a pesar de no ser importante en el ritual, esta figura muestra un gran valor para la historia de la religión, pues sirvió “para preparar la imaginación del mundo pre-cristiano para una apasionada aceptación de la similar historia cristiana” (CGS, vol. V, p. 259).

Centrándonos más en los rituales, éstos también parecen mostrar gran influencia del paganismo. En primer lugar, hay que destacar que la mesa de comunión de las iglesias actuales recoge “la inmemorial santidad del antiguo altar como cargado con la presencia real” (AG, p. 32). En segundo lugar, se encuentran los rituales de ofrendas a la divinidad, desaparecidos ya, aunque el sentimiento que inspiraba tales ofrendas se manifiesta inocentemente en las contribuciones a la Iglesia o a los pobres y en la decoración del templo, todos ellos considerados regalos hechos en honor de Dios (*ibid.*, cap. 2).

Los ritos místicos de Deméter eran los más numerosos en el mundo griego y también han dejado su huella en el cristianismo. Para empezar, parecen implicar influencias éticas en las concepciones populares griegas sobre la inmortalidad o la vida futura (CGS, vol. III, cap. 2). Además, Farnell sigue la evidencia de un vaso de Nápoles pintado en estilo arcaico y que representa a dos *mýstai*, un hombre y una mujer, sentados juntos en un trono ante una mesa con comida bajo la que hay una cesta con panes mientras un sacerdote enfrente de ellos sostiene un fardo de ramas en la mano izquierda, posiblemente con función lustral, y con la derecha les administra la copa sagrada, para defender que en tales misterios se llevaba a cabo el sacramento de la comunión, que

además no pertenecería a la parte esotérica de los misterios, ya que de ser así no podría haberse reflejado en dicho vaso; y precisamente esta muestra de sacramento en el culto místico europeo ayuda a contrastar y conectar el ceremonial pre-cristiano con el cristiano (*ibid.*, vol. III, cap. 3).

Los misterios eleusinos se convirtieron en una religión que por primera vez invitaba a todo el mundo griego a llegar a alcanzar una comunión íntima con el dios y esta comunión era además una elección individual, de la que no estaban excluidos ni las mujeres ni los esclavos, algo que sin duda recuerda a las prédicas de Jesucristo en los Evangelios. De hecho, la elevada espiritualidad que parecen mostrar los misterios indica que, a la hora de estudiarlos, resulta más productivo realizar analogías con la religión cristiana que con rituales salvajes. Según Farnell, el fasto solemne y la preparación, la comida mística, la conmovedora obra teatral de la pasión, la extrema santidad de los objetos sagrados revelados,... todas estas influencias pudieron inducir en el adorador no tanto el sentido de absoluta unión con la naturaleza divina que el sacramento cristiano puede dar, pero al menos inducen a un sentimiento de intimidad y amistad con las deidades y, de este modo, una fuerte corriente de simpatía se establecía por el contacto místico. Por todo ello y por las características morales y ordenadas que demuestra, probablemente el espectáculo de un drama litúrgico medieval sobre la pasión de Cristo sería mejor para comprender las emociones inspiradas por el espectáculo eleusino que el folklore primitivo (*ibid.*, vol. III, cap. 2).

L. R. Farnell parece tener además en alta estima a estos misterios, dado que “con su libertad de extravagancia extática y dogmatismo intolerante, con su atractiva actuación dramática, con la solemne belleza de su ritual tocado con melancolía, pero templado con genial esperanza, el culto eleusino llevó al final la profunda impresión del mejor espíritu helénico. A su autoridad e influencia debe ser debida la inmunidad comparativa de Grecia ante la invasión del mitraísmo” (*ibid.*, vol. III, p. 198). Es además todo eso que lo hace influyente (su dogmatismo intolerante, su actuación dramática, las esperanzas que infunde en sus seguidores ...) lo que lo acerca al cristianismo, de modo que podemos observar en L. R. Farnell ciertas críticas a su religión, por ejemplo, al calificar a su dogma de intransigente, pero al mismo tiempo parece albergar cierta admiración cuya expresión reserva para el culto helénico con el que más similitudes encuentra, tal vez debido a que es este ritual el principal causante de que la Hélade no sucumbiese a una religión que él considera más salvaje: la religión de Mitra.

De todas maneras, existen otros ejemplos de sacramentos en la religión de la Hélade antigua, como el sacramento mántico de la pitonisa délfica, quien debía mascar

hojas de laurel sagrado, algo que Farnell explica como un sacramento basándose en que al contacto con el objeto sagrado establecía comunión con la deidad, y bebía agua de influencia adivinatoria de una fuente que fluía bajo tierra, algo que es a ojos del autor un modo de purificación y una fuente inmediata de inspiración basada en la idea original de que el espíritu divino se mueve en el agua y es administrado al que bebe de él, que se vuelve poseído por una divinidad (*ibid.*, vol. IV, cap. 4).

En otro orden de cosas, L. R. Farnell también nos recuerda que la palabra “sacrificio” no es sino una herencia de la época pagana en la que lo que actualmente es metáfora, era un hecho literal (AG, cap. 2). En los registros existentes acerca de los sacrificios, la principal cuestión para el autor parece ser la de la posible existencia de un concepto sacramental en las ceremonias del altar. A este respecto y usando de ejemplo el caso del sacrificio de una cabra en honor del dios Apolo en las Kopi/dej de Laconia, Farnell concluye que efectivamente era un sacramento real, pues la gente realmente creía entrar en comunión con Apolo al devorar carne sagrada en la que su espíritu se había encarnado, un concepto muy similar al de la comunión cristiana, aunque sin embargo se puede afirmar con un alto grado de seguridad que no había nada en ellos que sugiriese al adorador que el dios estuviese realmente sufriendo una muerte sacrificial (CGS, vol. IV, cap. 5).

Otro buen ejemplo es el del ritual de la vegetación de las Targelias, que en opinión de Farnell es un ritual que recoge los elementos de la antigua religión campesina europea anterior al culto a los “dioses elevados” y que posteriormente fue heredada por religiones superiores, incluida la cristiandad. Ya en tiempos tempranos se mataba en las Targelias una víctima humana, algo que es explicado por este autor como un sacrificio expiatorio y lustral, para purgar los pecados de la comunidad y expulsar el mal antes del tiempo de cosecha (L. R. Farnell remite a Frazer, *The Golden Bough*, 3, p. 78, en CGS, vol. IV, p. 279), aunque tal vez la idea de expiación sea un concepto demasiado avanzado para describir el pensamiento primitivo encarnado en la ka/qarsij de las Targelias (CGS, vol. IV, cap. 5), debiendo optar más bien por el concepto de purificación por transferencia mágica a un *pharmakós*. En realidad, el hecho de concebir a una deidad que perdone los pecados de un pueblo entero si se le ofrece una vida como expiación por ellos, es un concepto de la alta religión. L. R. Farnell sí cree, por lo tanto, que el sacrificio de una cabra en honor de Apolo en el ritual anteriormente citado sería, efectivamente, un sacrificio expiatorio, pues el animal en cierto sentido representaba a la comunidad y moría por los

pecados del pueblo (*idem, ibid.*). Ni que decir tiene que la perspectiva adoptada con respecto al sacrificio de Apolo le resulta a Farnell muy familiar a la religión cristiana<sup>62</sup>.

También se registra la existencia del sacramento de la comunión con el dios en el caso del sacerdote báquico, aunque en esta ocasión, dicha comunión se acompañaba de trances extáticos que inducían a la posesión divina, por lo que representa un elemento de chamanismo totalmente ausente del cristianismo. De todas formas, esta práctica lleva a la consideración del vino como un elemento de carácter mágico y religioso, que recuerda al papel del vino en la misa cristiana, si bien Farnell considera la frase cristiana *Christ the Vine* como una metáfora espiritual, al tiempo que reconoce el papel del vino en la religión dionisiaca como continente del cuerpo y espíritu del dios, un producto inanimado visto como animado y divino, pensamiento primitivo posiblemente tracio, raramente visto en el culto griego avanzado y que de hecho la imaginación antropomórfica griega lo hizo evolucionar hasta un punto en el que no se puede afirmar que los griegos considerasen estar bebiendo al dios mismo cuando bebían el vino (*ibid.*, vol. V, cap. 4), como sí sucede en el catolicismo, por ejemplo. A pesar de ello, la relación del dios con el vino es patente tanto en el cristianismo como en la religión de Dioniso.

Otro terreno en el que parece que el cristianismo ha adoptado ideas paganas es el de las representaciones artísticas, en el que Jesucristo aparece muchas veces caracterizado como el Buen Pastor, un hombre cargando un carnero en sus hombros, imagen heredada, directa o indirectamente, del heleno Hermes (*ibid.*, vol. V, cap. 1). Además, considera L. R. Farnell que muchos santos cristianos toman el lugar de divinidades o héroes paganos, produciéndose una contaminación de los cultos (*ibid.*, vol. IV, cap. 4).

Todas estas referencias del cristianismo a las religiones paganas suponen una dura crítica por parte de Farnell, ya que reduce a la religión cristiana al estatus de cualquier otra religión y, en lugar de considerarla única y dada a los hombres directamente de la mano de Dios, la interpreta como la herencia de creencias y dogmas anteriores.

Pero las críticas al cristianismo no se reducen a este tema, sino que abarcan un amplio espectro de cuestiones. Además, son las Iglesias católica y ortodoxa las que más críticas reciben de este autor, quien, como sabemos, las desprecia desde sus primeros contactos con ellas, principalmente por considerarlas idólatras a causa de su culto a los santos o a la virgen y por el énfasis llevado a cabo en la realización de los ritos, en lugar de considerar la fe y las creencias como lo verdaderamente importante, como sucede en las Iglesias protestantes. Asimismo, denuncia en sus obras ciertas prácticas de la Iglesia

---

<sup>62</sup> Esta idea de sacrificio como expiación de los pecados de una comunidad se refleja en la idea de la muerte de Cristo.

católica como la venta de indulgencias, aunque la propia Iglesia de Roma hubiese puesto fin a esta práctica en el Concilio de Trento, o la creencia en la existencia del purgatorio. Estas críticas también se vislumbran en las obras de Farnell, como se verá a continuación.

Por lo que respecta al culto a los santos o la Virgen, sus ataques no se limitan a considerarlos herencias paganas, sino que llegan incluso a elevar una acusación de politeísmo católico, pues la Virgen tendría para él el estatus y el carácter de una diosa en una amplia área de la cristiandad, a pesar de no ser omnipotente, hasta el punto de llegar a afirmar que “sabemos que el monoteísmo proclamado por la cristiandad se vuelve irreal donde la mariolatría es fuerte” (AG, p. 50); mientras que se muestra algo más cauto con respecto al culto a los santos, afirmando en *Attributes of God* que depende de la experiencia local el decidir si éstos ocupaban la posición de un dios o no entre ciertos pueblos cristianos (*ibid.*, cap. 3); de todas formas, no hay que dejar pasar por alto que en la misma obra compara a los santos cristianos con los ancestros elevados al estatus de héroes de la religión griega, pues en ambos casos dichos personajes podían alcanzar el estatus de divinidad local, y explica que aunque la tendencia de deificar a los muertos ilustres se pueda reconciliar con el monoteísmo, consta de una tendencia natural politeísta (*idem, ibid.*).

Incluso llega a considerar la creencia en Cristo como un problema que se le plantea al monoteísmo, pues si inicialmente la enseñanza judaica consideraba al Mesías como el Hijo de Dios en un sentido espiritual, posteriormente sí se dieron problemas tratando de reconciliar la humanidad real de Cristo con su divinidad e identidad con Dios (*idem, ibid.*). Por si esto fuese poco, al igual que en los politeísmos, en el cristianismo se da una tendencia a que las diversas manifestaciones de Dios se personifiquen de modo individual; por ello, el *Lógos*, o Palabra de Dios, surge como deidad sustantiva en el gnosticismo y se convierte en uno con Cristo en el credo católico. Asimismo, la personalidad separada del Espíritu Santo pasa por un proceso similar hasta que se instala el concepto trinitario del credo de Atanasio (*idem, ibid.*).

Todo esto lleva a L. R. Farnell a defender que el politeísmo mediterráneo sobrevive en la base de la ortodoxia cristiana y a alegar que nuestra religión “se ha apropiado de lo que era mejor del monoteísmo y el politeísmo de Palestina, Grecia, Frigia y Egipto” (*ibid.*, pp. 100-101), con lo que dejó de ser un monoteísmo puro, término que sólo puede aplicarse a la cristiandad unitaria. Especialmente alejada del monoteísmo se encontraría la fe católica, pues se trata de una fe más popular, y “mientras la cristiandad católica debe ser más atractiva y aparecer a la humanidad ordinaria más graciosa que el severo monoteísmo,

la idea del Dios Supremo, uno y único, trabaja fuertemente sobre el filósofo y el pensador solitario y sobre ciertos de los temperamentos religiosos más exaltados” (*ibid.*, p. 101).

El motivo de que la popular fe católica resulte más atractiva a las mentes sencillas viene dado por el hecho de que su concepción de la divinidad está en estrecha relación con conceptos primitivos, esto es, más antropopáticos y más cercanos a la esfera humana (*ibid.*, cap. 2), por lo tanto es más útil desde el punto de vista religioso y más reconfortante, pues este dios surge como reflejo de las cualidades y las emociones humanas y aparece en parte para dar respuesta a las súplicas y peticiones del pueblo; en palabras exactas de Farnell:

“no debemos imaginar las sociedades tempranas empezando con conceptos religiosos claros y elaborados que dan forma a sus oraciones. Era más bien la oración la que ayudaba a dar forma y hacer articulado el concepto por el uso de fórmulas tradicionales de invocación repetidas por muchas generaciones y variadas de acuerdo a las variables necesidades del adorador (...). Estas invocaciones ejemplifican precisamente las múltiples esperanzas del adorador, las esperanzas de que la deidad sea de tal y tal naturaleza con respecto a sus múltiples deseos. De la esperanza largamente continuada y a menudo expresada emerge la fe y, al fijarse la fe, se hace posible una teología definida que dogmatiza sobre la naturaleza de Dios” (*ibid.*, pp. 12-13).

El Dios supremo y único es exaltado por el profeta y el filósofo, quienes traducen el concepto de Dios en términos de lo Absoluto y lo presentan como Inefable e Imposible de conocer; pero esto implica la muerte del monoteísmo, porque presenta a una divinidad demasiado remota para la imaginación popular, de tendencia siempre politeísta y, además, una divinidad tan distante no representa ningún servicio para el ser humano (*ibid.*, cap. 3).

El fetichismo está relacionado con el problema de la concepción antropomórfica del dios, una concepción que desde la perspectiva adoptada por L. R. Farnell supondría cierta grosería de imaginación (*ibid.*, cap. 2) y que en cierto modo se relaciona con sus críticas hacia la idolatría, que sería típica en estadios primitivos de pensamiento y del que considera que sólo se mantienen al margen las religiones judaica e islámica, así como los protestantes puritanos, pero no el resto de grupos cristianos. “En este fenómeno, muy obvio ante nuestros ojos, podemos discernir una prueba de que la mente popular es incapaz de alcanzar (...) el concepto de un dios omnipresente infinito; y sólo de la imagen concreta que podemos llamar fetichista podemos recoger una percepción convincente de la útil cercanía de la deidad” (*ibid.*, p. 36).

También critica Farnell las muestras religiosas de fe que según él se corresponden con trazas de fervor y auto-abandono (CGS, vol. V, cap. 4), más propias de religiones desenfrenadas como la religión de Dioniso o tal vez el dramático catolicismo que de las religiones más individualistas, sobrias y contenidas, como podrían ser las corrientes protestantes. Tratando el tema de la práctica religiosa, se muestra inflexible con la creencia



en la magia, que se vislumbra en el desarrollo místico de la Palabra como vehículo del poder de Dios de Babilonia e Israel o en el uso del nombre divino como vehículo principal para la manifestación del poder divino, idea presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y que surge en la creencia mágica antigua del poder oculto ligado al nombre de la persona o la cosa (AG, cap. 9).

Además, en *Greek Hero Cults* critica la doctrina órfica de conceder importancia únicamente a la purificación ritual y no moral, igual que el ritualismo católico (GHC, cap. 14) y habla de cómo en la *República* de Platón se explica que, según la teoría órfica, se pueden purgar los pecados y liberar de las penas del Hades tanto a los vivos como al alma de los fallecidos por medio de sacrificios y juegos, y añade “aquí nos acordamos de la protesta de Lutero contra la venta de indulgencias” (*ibid.*, p. 380). Igualmente critica las ceremonias místicas eleusinas por su carácter eminentemente ritualista, donde existía cierta exposición que acompañaba la revelación de los misterios, pero que era menos importante que el sermón de los servicios cristianos y cuyo interés inmediato no era ético. En esta afirmación, que concede tal importancia al sermón cristiano, se vislumbra la fe protestante a la que Farnell ha de ser adscrito, a pesar de todas las críticas que pueda acometer contra la Iglesia (CGS, vol. III, cap. 2).

Pero en otro orden de cosas, uno de los ataques más duros que lleva a cabo Farnell contra la religión es a causa del conflicto mantenido entre ésta y la ciencia secular. Llega a afirmar que “estamos afligidos por la trágica historia de la cristiandad en esta materia, que más que cualquier religión conocida ha pecado contra el científico (...). La historia de la tolerancia, que tomará parte con Grecia y nuestro siglo diecinueve, todavía tiene que escribirse” (GHC, p. 266).

Sus simpatías en este asunto se encuentran del lado de la religión y cultura griegas, ya que el temperamento religioso de Grecia, al contrario que el cristiano, no engendró una atmósfera dañina para el crecimiento de la ciencia médica verdadera; al contrario, concibió incluso deidades patronas de las ciencias. Especialmente destacable es Asclepio, patrón de las artes médicas y en el que confluyen una profunda sabiduría enriquecida por el saber científico y un destacable amor por la humanidad (*ibid.*, cap. 10). El autor de *Greek Hero Cults* explica en esta misma obra el tipo de atmósfera propicia para el desarrollo científico que surge en la Grecia antigua y que no encuentra en su época, y afirma que, sin duda,

“era una de las ventajas negativas del politeísmo helénico, debido en parte a la debilidad de su sacerdocio, en parte a su propia razón, en parte a su libertad de los “libros sagrados” y cualquier ortodoxia teológica concerniente al mundo físico, que ningún antagonismo fue inevitable entre la religión estatal y una ciencia que amanecía. Además, el ideal griego de la deidad era casi único en eso, que incluía la idea de la inspiración divina de las artes y de la vida del intelecto. Era fácil

imputar al dios helénico un interés directo en la ciencia, más fácil incluso si ese dios era recordado borrosamente como un gran médico mortal que cuando estaba en la tierra usó métodos seculares y mortales. Además, el mayor enemigo de los terapeutas científicos, los patrones de la magia, exorcismo y taumaturgia, es la demoníaca teoría de la enfermedad, con la que las páginas del Nuevo Testamento y la literatura religiosa de Mesopotamia están completamente poseídas. (...) por ello por muchas razones Grecia fue la cuna natural y la madre adoptiva, no sólo de la ciencia médica en general, (...) sino de la medicina científica en particular” (*ibid.*, pp. 266-267).

Sin embargo, la cristiandad ha provocado a menudo conflictos entre la religión y la ciencia. En primer lugar, hay que recordar que el judaísmo y posteriormente el cristianismo alaban la Sabiduría como un atributo divino perteneciente a la esfera de lo moral, pero rechazan el valor del conocimiento humano secular, de hecho, en el tercer capítulo del Génesis incluso hay una consideración del conocimiento como el mal (AG, cap. 8). En segundo lugar, las críticas de Farnell se dirigen a la religión cristiana contemporánea por desafiar al intelecto pretendiendo usurpar el lugar de la ciencia al llevar a cabo juicios definidos sobre los fenómenos del mundo físico, cuando en realidad, siguiendo su opinión, la mejor opción para lograr el progreso en la religión pasa por reconocer su verdadera esfera de actuación y auto-restringirse, y esta esfera de actuación debería limitarse a la defensa de una escala de valores que no puede ser dada por medio del simple intelecto discursivo, aunque no deja de ser cierto que la actividad intelectual y el modo de vida que la caracteriza puede llegar a causar un sistema moral que modifique los valores dados por la religión (*ibid.*, cap. 1) o que, como ya se ha visto anteriormente, no sea ni siquiera necesario el mantenimiento de un sistema religioso para evitar que dicho sistema de valores se derrumbe, pues Farnell defiende que estos valores son de carácter universal, no dados por la divinidad al hombre, sino creados en la esfera humana y trasladados a la divina posteriormente.

Volviendo al progreso religioso, L. R. Farnell sostiene que la ciencia de las religiones será de gran utilidad en el desarrollo de los sistemas religiosos, a causa de las comparaciones que establece entre los juicios religiosos, el análisis de su coherencia, el estudio de sus bases religiosas,... gracias a lo cual el intelecto descubre posibles incongruencias y las expurga. Por todo ello, afirma que “si el progreso en la religión es todavía humanamente posible, como posible es a través del pensamiento y voluntad humanas, la religión comparativa puede ser una guía de lo más útil para apuntar el camino de avance: y si no hay avance posible, todavía puede ser de servicio salvándonos de una posible retrogresión, de lo que hay signos ominosos alrededor de nosotros; pues la completa historia de la religión incluye los capítulos más oscuros en todo el registro de la ilusión y la miseria humana” (*ibid.*, pp. 10-11).

Como acaba de verse, L. R. Farnell alaba la capacidad de la religión griega, inexistente en el cristianismo, de convivir con la esfera de lo intelectual e incluso promover el desarrollo científico, algo que atribuye al genio intelectual de la raza helénica y a su libertad de pensamiento, pues “lo que ha sido considerado (...) limitaciones en su religión, la ausencia de Libros Sagrados cuyos pronunciamientos sobre el universo físico o el sistema solar han de ser aceptados como autoritativos contra los descubrimientos de la ciencia verdadera (...), eran avances positivos para la libertad de pensamiento y especulación” (*ibid.*, pp. 218-219). La religión griega no creó la ciencia o la filosofía, pero sin duda las apoyó, basándose en su concepción intelectual del dios, ya que “mientras para los hebreos la personalidad de Dios es principalmente un poder moral, para Platón y Aristóteles y las escuelas sucesivas tiende a expresarse en términos intelectuales; de modo que Dios podía ser definido como el supremo *Nous* o Mente del Universo” (*ibid.*, p. 219).

No sólo Zeus o Atenea destacan por su poder intelectual, también hay que insistir, como se ha hecho en el apartado anterior, en la figura de una divinidad algo menor, Asclepio, por su importante vinculación con la ciencia médica en Europa (GHC, cap. 10), por la inspiración que supone para la medicina griega, especialmente gracias a la ayuda de los asclepeos, en los que “los oficiales griegos hicieron todo lo que pudieron para aprovecharse del conocimiento secular superior, especialmente cuando el racionalismo y el escepticismo crecieron” (*ibid.*, p. 273). De todo esto, Farnell concluye que la religión de Asclepio, si bien no puede considerarse la fuente original de la que surge la ciencia médica actual, sí se comportó de acuerdo con el espíritu científico que se descubre en la Hélade, impulsando el desarrollo científico en este campo (*ibid.*, cap. 10). Pero la influencia de los hombres de ciencias no dejó su huella únicamente en los asclepeos, sino que también influyó en el trabajo llevado a cabo en el oráculo de Delfos, el mayor centro del pensamiento religioso popular (CGS, vol. IV, cap. 4).

Igualmente L. R. Farnell se siente en deuda con los filósofos jonios, pues “nuestras mentes han llegado a la concepción del mundo natural, proclamado por primera vez por los físicos de Jonia en el siglo sexto a.C. como un gran cosmos de fuerzas ordenadas y conectadas gobernado por la Ley” (AG, pp. 240-241). Combinada esta revelación física con la fe teística, las Leyes de la Naturaleza se verán como manifestaciones del poder y la sabiduría infinitos de Dios y, al reconocer la armonía en el universo físico como la verdadera manifestación del poder divino, será más difícil mantener la antigua fe popular en los milagros, una fe que todavía parece subsistir en el cristianismo: “...vemos el furor de los milagros como el signo de un tiempo o un cerebro desordenados; pero todavía no hemos revisado y purgado nuestros Libros Sagrados” (*ibid.*, p. 243).

No resulta difícil llegar a comprender que en este ambiente de la Grecia antigua “el filósofo y la vida filosófica es la personalidad y la vida más cercana y más querida para Dios” (*ibid.*, pp. 219-220). Esta idea, que se refleja en escritos de Platón, Aristóteles o la Escuela pitagórica, parece ser de gran importancia para Farnell, quien la extrapola a su contexto, defendiendo la consagración de una vida al conocimiento, al estudio científico o filosófico, una idea que reta a la concepción cristiana de ideal de vida guiado por la fe y los ideales divinos de Justicia, Misericordia y Amor, en lugar de por los de Sabiduría y Pensamiento (*ibid.*, cap. 8).

En otro orden de cosas, Farnell se muestra contrario a la filosofía idealista, que concibe a Dios como a un Absoluto o un Todo-en-Todo, ya que esta idea implicaría la concepción de un Universo consicente en todas sus partes y un Dios que no podría ser interpretado como una persona, pues se le niega individualidad; esto implicaría que Dios fuese un ser, por lo tanto, impersonal, alejado del hombre, imposible de conocer, en resumen, en una idea metafísica, pero no religiosa (*ibid.*, cap. 10). Igualmente se muestra contrario a la corriente de la ciencia histórica según la cual la historia humana depende de la voluntad de Dios y se encamina hacia un propósito determinado; esta idea surge en el Antiguo Testamento, basada en la relación de Dios con su pueblo elegido y fruto de lo que Farnell no tiene reparo en llamar ignorancia de la historia y egoísmo hebraico; y se opone a la defensa realizada por L. R. Farnell de la libre voluntad humana (*ibid.*, cap. 6).

No sólo en *Attributes of God* muestra su interés por la teología medieval, una época especialmente querida para los románticos, sino que además revela en todas sus obras una inclinación especial hacia el mundo de la naturaleza, una atracción ya presente en la antigua Grecia, como él mismo afirma, y que surgiría a partir del animismo; según sus propias palabras, “nuestra poética intuición de la naturaleza, una de las herencias más deslumbrantes de nuestro espíritu, debe una profunda deuda al primitivo animismo, purificado y transformado por el politeísmo griego” (*ibid.*, p. 73). Por ello, cuando los poetas medievales y modernos como G. Chaucer, J. Milton o W. Wordsworth, se retrotraen continuamente a esta religión pagana dándole voz a la belleza del mundo natural, esto no es considerado por Farnell convención literaria, “sino una añoranza medio consciente de la fuente ancestral de su inspiración” (*idem, ibid.*).

Tal vez parte de la atracción que siente por la religión griega se deba a esta simpatía por el mundo de la naturaleza, mucho más desarrollada en el politeísmo griego que en el judaísmo o cristianismo, aunque afirme también que existen algunos pasajes en los Salmos y el Libro de Job que realmente loan a la naturaleza (*ibid.*, cap. 3), ya que en realidad Farnell considera que la religión hebrea y cristiana ha perdido inmediatez con el cosmos,

pues ya no existe en ellas el antiguo sentido pagano de la divinidad de esas cosas en las que nuestra vida física depende y algo de la *joie de vivre* que se mueve en este sentido (*ibid.*, cap. 4) y cada vez es mayor el abismo que aleja a los hombres de ese elemento de grandeza del mundo natural, especialmente a partir de la aparición de la sociedad industrializada.

Por supuesto ese amor por la naturaleza de Farnell no deja de lado al mundo animal y también en la religión de Grecia encuentra trazas de ello, motivo por el que destaca la figura de Ártemis, inicialmente protectora y patrona de las criaturas salvajes, una concepción que parece anticipar el moderno sentimiento de bondad hacia los animales que antiguamente poseía mucha más fuerza, ya que estaba elevado a creencia religiosa (CGS, vol. II, cap. 13).

Igualmente el espíritu de Farnell se siente cercano a la impresionabilidad del temperamento griego por la belleza que sugirió a la filosofía griega que ésta era una parte de una realidad superior, lo que inspira la creación de patrones divinos de las artes, existentes en otras religiones, pero que no se asimilan a las Musas griegas, pues sólo éstas son la proyección de la energía psíquica del impulso artístico. Esta sensación de que el artista es inspirado por un Poder Superior también aparece en otras épocas, incluso en conocidos autores europeos, como W. Wordsworth en el siglo XIX, quien explica acerca de su labor como poeta lo siguiente (AG, p. 213):

*In such access of mind, in such high hours  
Of visitation from the living God,  
Thought was not: in enjoyment it expired,*

o como W. A. Mozart, algo más temprano en el tiempo, que de manera similar explica sus obras como el mejor regalo del Maestro Divino (*ibid.*, cap. 8).

Dentro de la religión griega, aparte de las figuras de las musas, es Apolo la divinidad cuyo culto mejor expresa la dependencia entre el arte y la religión para los antiguos helenos. Es muy destacable un párrafo escrito por Farnell en *Cults of the Greek States* acerca del culto apolíneo, porque trata la idea de un estándar moral fijado por la religión para las expresiones artísticas, lo que lleva a la religión griega a ser considerada como más rica que el cristianismo, ya que se ocupa de la moralidad también en esta esfera. Posiblemente su labor censora se encuentre en esta línea de pensamiento. Además se vuelve a repetir la idea ya mencionada de que el ideal de vida filosófico es el más querido por Dios:

“La aplicación de un estándar moral al arte es familiar para nosotros. Lo que puede parecer alarmante a muchos modernos es que la cuestión de expresión-artística debería ser vista como esencialmente una cuestión religiosa: pero tal sorpresa sólo revela un *vacuum* en nuestra conciencia religiosa, y a este respecto la religión griega debe aparecer más rica y más profunda que la nuestra.

El culto apolíneo rindió gran servicio a la sociedad (...) y, al desarrollar el sentido de la pureza religiosa, algún servicio a la conciencia individual; pero su logro único fue que a través de éste, más que a través de cualquier otro culto antiguo, la vida intelectual y el trabajo del pensador y del artista eran consagrados a Dios” (CGS, vol. IV, p. 252).

Centrándonos en ese estándar moral para las artes que se revela en el culto de Apolo, ha de puntualizarse que esto se ve claramente en la distinción entre música apolínea y dionisiaca, cuya diferencia principal no era la elección de cuerda o viento, sino una distinción entre un sistema de ritmo y armonía más majestuoso, severo y ético, y otro más laxo y más apasionado. La dionisiaca flauta era condenada por Platón por inmoral, a causa de la gran variedad de sus notas. El equivalente en tiempos de Farnell, tal como él afirma, sería la música de J. S. Bach contra la música de Wagner (*ibid.*, vol. IV, cap. 4), a pesar de que Farnell declare su afición a la música de R. Wagner; sin embargo, sí que condena seriamente el jazz por inmoral, como hemos visto.

Existe de todas formas un aspecto típico del movimiento romántico que en nada se parece al mundo griego y así lo hace notar L. R. Farnell: en el caso del amor, la religión griega nunca reconoció la idea de un amor que traspasase los sentidos y trascendiese el mundo físico (*ibid.*, vol. II, cap. 22).

En relación directa con la música apolínea y dionisiaca que ya se ha tratado, está el tema de la poesía y el teatro griegos, surgidos igualmente de los cultos apolíneo y dionisiaco.

En el caso de Apolo, su celebración délfica constaba de competiciones musicales y poéticas, incluso posteriormente de recitaciones trágicas, cuyo tema era la muerte de Pitón (*ibid.*, vol. IV, cap. 4). Otro festival consagrado a Apolo en Delfos es el de las Estepterias o “Fiesta de la Purificación”, celebradas cada nueve años y vistas como un drama acerca de la muerte de Pitón y la purificación de Apolo en Tempe (*idem, ibid.*). El culto de Dioniso por su parte se caracteriza por un fervor y un auto-abandono marcados y de él surgen el dítirambo y el drama ático.

En los inicios de su carrera, Farnell comenzó estudiando el Arte griego más que la Religión, ya que desde niño había sentido pasión por este tema y, a lo largo de su carrera, incluso en sus principales estudios acerca de la religión griega transmite su interés por el arte religioso, hasta el punto de dedicar capítulos enteros a tratar las representaciones artísticas de diversos dioses en *Cults of the Greek States* y de aceptar la idolatría en la religión de la antigua Hélade como el detonante para la creación del arte religioso más noble y hermoso jamás antes visto, pues contrariamente a Jane Ellen Harrison, Lewis Richard Farnell defiende las formas elevadas y puras del arte griego clásico y rechaza las figuras grotescas de las creaciones artísticas teriomórfas (AG, cap. 2).

Destaca también el papel de la religión griega para el progreso del arte, pues como afirma en *Cults of the Greek States*, existe una “deuda inconmensurable que la educación y la cultura moderna debe a una religión como la de Grecia, que dio a las artes y las ciencias un valor más fuerte y más directo que el que cualquier otra religión en el mundo le ha dado nunca. Las Musas son figuras únicas entre los varios sistemas antiguos o modernos de politeísmo” (CGS, vol. V, pp. 436-437) y son un gran ejemplo del papel que la religión griega concede a la creación artística.

Asimismo el estudio de los monumentos artísticos supone un gran apoyo en sus teorías pues, como ya se ha comentado, el arte griego se convierte en un excepcional registro de las creencias religiosas del pueblo (*ibid.*, vol. I, *Introduction*). Además, el arte y la literatura también ejercen su influencia sobre la religión; ya se ha visto, por ejemplo, el peso de la poesía homérica o las esculturas de Fidias sobre la construcción de la religiosidad popular (*idem, ibid.*).

## Capítulo VII

### Jane Ellen Harrison. Una mujer en el mundo académico victoriano

#### 1. La trayectoria vital de Jane Ellen Harrison

Jane Ellen Harrison nace en Cottingham, Yorkshire, en 1850. Es la tercera hija de un comerciante y de una mujer perteneciente a la *gentry*, de familia con conexiones *tory*. Su familia paterna era la típica familia de clase media victoriana, de mercaderes de madera<sup>1</sup>, y las diferencias de clase entre las familias de sus padres juegan un importante papel en su vida.

La muerte de su madre tan solo un mes después de su nacimiento, contribuyó a que Jane E. Harrison adorase su memoria y se sintiese tremendamente culpable por haber sido la causante de su fallecimiento. De todos modos, a pesar de que según Jessie Steward su padre fuera un hombre lleno de prejuicios contra todo lo moderno<sup>2</sup> y según Hope Mirrless<sup>3</sup>, poco inteligente, obstinado y sin sensibilidad, la figura paterna marcó la infancia de Jane E. Harrison hasta el punto de que aquellos que han estudiado su vida suelen coincidir en ver a Jane Harrison como víctima de un complejo de Edipo bastante acusado<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Estos negocios paternos con mercaderes rusos de madera, tal como J. E. Harrison afirma en su autobiografía *Reminiscences of a Student Life* (desde ahora, RSL) influyó en ella positivamente, ayudando a que se enamorara de Rusia, como se verá más adelante (RSL, p. 10).

<sup>2</sup> La propia Jane E. Harrison reconoce que, por ejemplo, “mi padre dejó Yorkshire por la amenazante aproximación a una milla de nuestra casa de una pequeña rama de ferrocarril, que conectaba Scarbro y Whitby. Temía que traería con él turistas, autocares, alumbrado de gas y toda la polución de la ciudad” (*ibid.*, pp. 42-43).

<sup>3</sup> Tanto Jessie Steward como Hope Mirrless fueron alumnas y amigas de Jane Ellen Harrison. Todas las referencias al testimonio de Hope Mirrless proceden de los papeles de Hope Mirrless, Newnham College, Cambridge, recogidos en Peacock, 1988.

<sup>4</sup> Ver especialmente Peacock, 1988, pp. 11-19. Hay que puntualizar, de todos modos, que las tres biografías sobre J. E. Harrison con las que contamos adoptan una perspectiva psicoanalítica, lo que propicia esta clase de lecturas.



especialmente tras su segundo matrimonio (del que se hablará más adelante), y que la propia autora explica del siguiente modo:

“...Un hombre pierde a su mujer en un momento temprano de la vida; su hija crece, viven en constante compañerismo (...). Son “todo-en-todo” el uno para el otro. En la edad madura el padre se enamora y se casa de nuevo (...). El padre está demasiado intensamente feliz para preocuparse de nada muy impetuosamente, pero en un modo débil está irritado con su hija por su obvia miseria incontrolable, y consciente de que, si ella, que solía ser su único gozo en la tierra, estuviese apartada de su camino las cosas serían para él más agradables (...).

En el corazón de la hija, el rencor ante su estupidez se añade a la desolación. Ella sabe que él es la presa de su propia ilusión sexual fuerte, cegadora (...). Si el padre es un hombre que se preocupa por la verdad, sabrá y (...) tal vez dirá: “Todo es diferente. En los viejos tiempos, cuando la vida me dejó frío y desolado, tú eras el foco, el fuego en el que calentaba mis manos heladas. En mi corazón se ha encendido un nuevo fuego ahora, al lado del cual tu llama es pálida y fría (...)”. Y la niña, si es inteligente y valiente, acepta lo inevitable...”<sup>5</sup>.

A causa de la muerte de su madre, es su tía paterna Harriet quien se ocupa de Jane E. Harrison y sus hermanas, cuidándolas como una verdadera madre hasta que Jane cumple cinco años, momento en que la tía se casa y deja la vivienda familiar para crear un nuevo hogar. Su tía contrata a *miss* Gemimi Meredith, una provinciana evangélica, para que cuide a las niñas tras su matrimonio. Las pequeñas al principio adoran a su nueva niñera, pero sólo unos meses más tarde su padre se casa con ella. Este resulta ser un nuevo golpe para Jane Ellen Harrison quien, a partir de entonces, rechaza rotundamente a su nueva madrastra. De todos modos es cierto que *miss* Gemimi Meredith muestra diferencias de clase, religión y temperamento con respecto a Jane E. Harrison, lo que sin duda ayuda a provocar dicho rechazo. Además, la actitud de G. Meredith hacia las niñas cambia tras la boda, volviéndose más rigurosa, pues sus estrictas reglas de ferviente evangélica son interpretadas por las niñas como intentos de distanciarlas del padre.

La actitud religiosa de su madrastra contrasta con la de su padre, del que J. E. Harrison recuerda que “iba a la iglesia con bastante regularidad, pero nosotros, los niños, nos dábamos cuenta de que los días que él llamaba “Domingos Sacramentales” era capaz de sufrir un ligero ataque de lumbago, que se curaba en la mañana del lunes” (RSL, pp. 18-19), o que “Mi padre siempre bendijo la mesa antes de la cena y almuerzo, pero se enfurecía cuando un yerno sacerdote quería hacerlo antes del desayuno” (*ibid.*, p. 40). Así

---

<sup>5</sup> J. E. Harrison, “*Homo Sum*”, *Alpha and Omega* (London, Sidgwick & Jackson, 1915; reprint. New York: AMS Press, 1973, pp. 95-97; en Peacock, 1988, p. 18). J. E. Harrison admitió ante la mujer de G. Murray que la sección “*Father and Daughter*” de la obra era autobiográfica y aceptó eliminarla. Efectivamente, la eliminó de la versión de panfleto, pero volvió a incluirla en la publicación en *Alpha and Omega*. S. Peacock incluye también la declaración de Jane E. Harrison según la cual “no fue el segundo matrimonio sino las prontas mentiras victorianas las que envenenaron mi vida –nada es venenoso excepto las mentiras” (Peacock, 1988, p. 18).

pues, J. E. Harrison concluye que “Mi padre era incapaz de formular una convicción, pero creo que realmente habría simpatizado con el eminente hombre de estado que “tenía un gran respeto por la religión mientras no interfiriese con la vida privada de un caballero” (*ibid.*, pp. 17-18) y por todo ello, considera que “Mi formación religiosa estaba raramente mezclada” (*ibid.*, pp. 17-18). Sin embargo, fue el punto de vista evangélico de su madrastra el que predominó en su educación. Los evangélicos establecían un control sobre los hijos igual al de Dios sobre los mortales, absolutamente rígido, obsesivamente ordenado, y esta es exactamente la forma en que Jane E. Harrison y sus hermanas fueron educadas, lo que lleva a Jane ya de niña a aprender a “silenciar el reproche en sus labios” (Peacock, 1988, p. 20)<sup>6</sup> y reprimir su odio y su miseria, que solamente es capaz de expresar mediante la rebelión.

A pesar de ello, una rebelión abierta no habría gustado a su padre, así que Jane E. Harrison opta por tomar dos medidas en contra de su madrastra: la primera de ellas fue fumar, aunque puede que, de todos modos, sus padres no llegasen a enterarse nunca; y la segunda, un romance adolescente, en 1867, con un cura llamado Houseman. Parece que, en este caso, un interés intelectual evocó finalmente una respuesta romántica. En esta ocasión su madrastra sí se acaba enterando y, en consecuencia, Jane E. Harrison es enviada a casa de una tía (y posteriormente al Cheltenham College, como se verá) y se le prohíbe la casa al cura. El hecho de que el padre se ponga del lado de la madrastra adoptando dichas decisiones supone una nueva traición para ella.

Por otro lado, la nueva familia consta de siete hijas y dos hijos, lo que implica problemas en la economía familiar, que frustra el afán de la familia, en principio de clase media-alta, de progresar socialmente. En relación con este tema nos encontramos con que su madre, Elisabeth Harrison, había dejado su dinero exclusivamente a sus hijas, algo que disgusta mucho al padre, que era de la opinión de que el hecho de que una mujer gane dinero es llevar la desgracia al hombre de la familia (RSL, p. 38). Tal vez fuese esta herencia materna el motivo por el que G. Meredith, según testimonio de Hope Mirrless, intenta desheredar a sus tres hijastras, pues, en efecto, parece que el padre finalmente deja su herencia a G. Meredith y a un hijo, de modo que las tres primeras hijas logran como única herencia las 100 libras que les correspondían por su madre.

Pero el último paso para la exclusión total del círculo familiar llegó cuando se decide enviar a Jane E. Harrison al Cheltenham College (una decisión que ella relaciona con el incidente sucedido con el cura arriba mencionado), algo que sin duda puede llegar a

---

<sup>6</sup> Jane E. Harrison también reconoce en su autobiografía que tuvo que aprender a guardar silencio (RSL, p. 16).

chocar si se tiene en cuenta que el padre había prometido a su primera esposa que no enviaría a las hijas a la escuela, fuera de casa. Sin embargo, el padre debió de tomar esa decisión al ver las aptitudes de su hija y tras la recomendación del cura local. El Cheltenham era uno de los mejores colegios de la Inglaterra victoriana para familias de clase media-alta y, además, el colegio seguía la estricta fe evangélica y tenía una regla de silencio bastante rigurosa para inculcar hábitos de auto-control.

La educación de Jane E. Harrison había comenzado en su casa, con institutrices que poco sabían y que le enseñaban, en general, cosas inútiles, como a la mayoría de las chicas victorianas<sup>7</sup>, si bien cabe destacar una institutriz que a pesar de sus escasos conocimientos mostraba un gran interés en satisfacer la curiosidad de su alumna, con la que estudia alemán, latín, el Testamento en griego y un poco de hebreo, y que lamentablemente no duró mucho tiempo en el puesto, pues acabó interna en un centro psiquiátrico (*ibid.*, pp. 26-27) ante la absoluta perplejidad de Jane E. Harrison. Además, ya desde los primeros momentos se trató de refrenar el interés que mostraba por el estudio del Griego clásico, a causa de la mentalidad conservadora de su tía, quien le reprochaba que la gramática griega no le ayudaría a mantener la casa cuando se hiciese adulta<sup>8</sup>.

Sin embargo, y en contraste con la educación que las chicas solían recibir en sus casas, el Cheltenham Ladies' College, fundado en 1853, se basaba en el principio de que las chicas debían recibir educación en las mismas materias que los chicos. Así, hacen especial hincapié en Gramática, Lenguas e Historia. Jane E. Harrison también tiene la posibilidad de estudiar Ciencias y disfruta de dicho reto intelectual<sup>9</sup>, de hecho, obtiene muy buenas notas y destaca por su inteligencia. Aunque no todo iba a ser positivo en esa nueva etapa. Jane E. Harrison no mantiene exactamente unas relaciones impecables con sus

---

<sup>7</sup> “Mi educación secular hasta que cumplí diecisiete años estuvo en las manos de una sucesión más bien rápida de institutrices, todas ellas estrictamente inglesas” (RSL, p. 19) y “todas mis institutrices eran extremadamente ignorantes, pero había buenas mujeres, invariablemente atentas conmigo; me enseñaron modales, cómo entrar en una habitación, cómo entrar en un coche, también que “las niñas pequeñas no deberían ser vistas ni oídas”, y que yo estaba allí (en el aula) “para aprender, no para hacer preguntas” (*ibid.*, p. 22). En esta obra también explica que los estudios se basaban en repetir los libros de la Biblia y aprender fechas aisladas mediante reglas nemotécnicas, como la creación del mundo, la caída, el diluvio, la batalla de Quebec y el descubrimiento de la circulación de la sangre y, por ello, sentencia que “la educación victoriana era ingeniosamente inútil” (*idem, ibid.*).

<sup>8</sup> Lo reconoce la propia Jane E. Harrison en “Scientiae Sacra Fames”: “No veo cómo la gramática griega va a ayudar a la pequeña Jane a mantener la casa cuando tenga un hogar propio” (Jane Ellen Harrison, “Scientiae Sacra Fames”, *Alpha and Omega* (London: Sidgwick and Jackson, 1915), p. 117), en Peacock, 1991, p. 167).

<sup>9</sup> Llega a admitir que “por dos cosas, sin embargo, estoy agradecida al Cheltenham: la Aritmética y las Matemáticas elementales se enseñaban admirablemente” (RSL, p. 36) y “sólo que mis profesores pararon demasiado pronto – justo cuando las Matemáticas reales empezaban” (*idem, ibid.*); pero especialmente “sobre todo, estoy agradecida por mi entrenamiento en Química elemental. (...) sabes que [las cosas] no son lo que parecen, te imaginas fuerzas formidables escondidas, puedes incluso imaginar que toda la tierra sólida no es más que fuerzas mantenidas en un balance significativo” (*ibid.*, p. 37).

compañeras, con las que parece haber sido inconstante e incluso despiadada, cambiando de amistades continuamente, ni tampoco con la directora, quien somete a las alumnas a una vigilancia perpetua para que se comportasen como verdaderas señoritas.

La directora del Cheltenham College se llamaba Dorothea Beale. Parece que en principio Jane E. Harrison se sentía muy unida a D. Beale, pero llega un punto a partir del cual comienza a rechazarla, porque era una mística con amistades en la High Church e interés en teosofía, con una interpretación esotérica de las escrituras y, si bien Jane E. Harrison en principio aceptaba las creencias convencionales, a partir de los veinte años empieza a simpatizar con escritores alemanes que decían que identificaban a Dios con la Naturaleza y, sobre todo, lee *Das Leben Jesu*, de D. F. Strauss, que supuso un verdadero *shock* para ella, pues interpreta a Cristo como una figura mítica; también le influyen las ideas de Aristóteles y la doctrina de la virtud como el Medio.

Curiosamente, su primer acercamiento a los escritos de Aristóteles vino propiciado por su afán de escapar de la enseñanza religiosa recibida en su juventud y no por un verdadero interés hacia los Estudios clásicos, pues, de hecho, llega incluso a admitir que la educación en este centro le produjo una “antipatía por la Historia que duró toda mi vida” (*ibid.*, p. 35), debido a que “... nuestras lecciones de Historia consistían principalmente en moralizar los hechos y crímenes de reyes y nobles” (*idem, ibid.*). Tal como ella explica acerca de la influencia de esta escuela en sus posteriores años en la universidad y en su carrera en los Estudios clásicos:

“La *Ética* estaba entre la serie de libros de mi año en Cambridge. Para darse cuenta de la liberación que trajo Aristóteles, debes haber sido criado como yo fui en una estrecha escuela de evangélicos –criada con el pecado siempre presente, con la muerte y el Juicio ante ti, el Infierno y el Cielo en cada mano. Era como salir de un manicomio en un tranquilo atrio de colegio donde todo era libertad y cordura y tú te convertías en la ley para ti mismo. La doctrina de la virtud como el Medio (¡qué placer y revelación para alguien nacido en pecado!), la noción del *summum bonum* como una “energía”, como un ejercicio de facultad personal para alguien a quien se le ha enseñado que Dios demandaba todo y la noción de la “vida perfecta” que había de incluir la amistad como una consecuencia lógica. Recuerdo caminar arriba y abajo el jardín del *College*, pensando si podía ser verdad, si las cadenas se habían roto realmente y las puertas de la prisión abierto” (*ibid.*, pp. 80-81).

Su paso por el Cheltenham College es brillante y, aunque pasa la temporada de 1870 a 1874 en su casa, enseñando a sus hermanos pequeños, en 1871 logra el *Special Certificate of Higher Proficiency* de la Universidad de Londres y realiza el *Cambridge University Examination for Women* ganando un *scholarship* en el Newnham College<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Al ser estos *colleges* femeninos una novedad, además, el ambiente intelectual que se disfrutaba en ellos era fortalecido por numerosas visitas de destacadas figuras intelectuales, como la de I. Turgenev, J. Ruskin, George Eliot (a la que J. E. Harrison admiraba mucho) o Mr. Gladstone, cuya hija, Helen, era una

Es de hecho una de las primeras estudiantes del Newnham College, al que va en 1874. La principal ventaja de este *College* con respecto a otros era que ofrecía una gran flexibilidad a las mujeres, pues su fundador era consciente de que pocas de ellas tenían un bagaje cultural suficiente como para seguir los mismos estudios que los hombres.

Estos *colleges* reconocían la necesidad absoluta que para ellos suponía mantener las apariencias, pues las chicas estarían constantemente en el punto de mira de posibles críticas que fundamentalmente se basarían en buscar la más mínima excusa para acusarlas prestamente de falta de feminidad. Esto nos puede dar una idea de la importancia que adquiriría la elección de la mujer que debiese gobernar a las chicas. En este caso, la responsabilidad recayó sobre Anne Clough, de nuevo una evangélica conservadora, de carácter impecable, pero que se dedicó a alienar a las estudiantes. No cabe duda de que todo esto molestaba terriblemente a Jane E. Harrison y, si a esto añadimos que Anne Clough era de Gales al igual que su madrastra, que como ella, confería una importancia patológica a la opinión pública y que ambas ejercían un cierto poder sobre el comportamiento de Jane E. Harrison<sup>11</sup>, es comprensible que no pudiese soportarla.

Pero para Jane E. Harrison, además de todo lo dicho, su entrada en el *College* supuso una forma de recuperar el estatus perdido y encontrar un círculo del que ser el centro. Al principio Jane E. Harrison muestra ciertas dificultades para mantener amistades profundas con otros ya que, aunque buscase afecto, temía la intimidad y, aunque su carácter fuese apasionado, siempre se mostraba autocontrolada. Así pues, en general era superficial en sus relaciones, tal vez porque, exigiendo ser el centro de su círculo, algo que cree que puede lograr en Newnham gracias a su fino intelecto, simplemente “abandona” a todos los que pudiesen amenazar su supremacía; si bien también es posible que las críticas que recibió en este sentido se debiesen en ocasiones a que muchos creían ser más amigos suyos de lo que realmente eran.

El año de 1876 asesta a Jane E. Harrison dos golpes duros de encajar: en primer lugar, muere su hermanastra Jessie, que indudablemente era su favorita; esto lo demuestra Jane sacrificando voluntariamente un *term* en Newham para permanecer en su casa cuidando de ella. También tenemos noticias, ese mismo año, del final de un posible *affair* amoroso con Henry Butcher, lector del Trinity College e instructor de Jane E. Harrison, con un final infeliz para nuestra protagonista, pues él se promete en 1875 con Rose Trench y, como no podía permanecer en Cambridge tras el matrimonio, acepta un puesto de tutor

---

“enemiga amistosa” de Jane E. Harrison (RSL, pp. 44-45). En una época posterior, también conoció en Newnham, al príncipe heredero de Japón.

<sup>11</sup> De hecho, parece que Anne Clough se entrometía incluso en la ropa chillona que usaba Jane E. Harrison e incluso criticaba su altura, que parecía molestarla.

en Oxford en 1876. Todas estas evidencias hacen suponer que en realidad ella sí lo amaba, pero no era correspondida. A pesar de todo, debió de resultarle difícil de asumir y, de hecho, todas las noticias que tenemos al respecto apuntan en esa dirección.

Volviendo a sus estudios, en contra del parecer de la mayoría de sus profesores, que alientan a las mujeres a estudiar Ciencia Moral, Jane E. Harrison realiza el itinerario de Estudios clásicos, logrando un *second* en los *Classical Tripos* de 1879<sup>12</sup>, algo que ella ve como un fracaso personal y que achaca a la muerte de Jessie.

Tras su paso por el Newnham College, Jane E. Harrison decide marcharse a Oxford y probar suerte como profesora durante un *term*, pero no se encontraba cómoda con esa profesión, a pesar de que sus alumnas estuviesen contentas con ella, y tras esta fallida experiencia, opta por marcharse a Londres para estudiar Arte griego y Arqueología en el British Museum con *sir* Charles Newton, para pasar a continuación a ejercer de lectora en el British y liderar *tours*<sup>13</sup>.

Este período londinense marca la transición de Jane E. Harrison del arte a la mitología: en principio está interesada en las pinturas de vasos cerámicos; se centra más en lo ordinario, en lo que es real más que ideal, y mantiene la teoría de que los vasos no “ilustran” la literatura, sino que son una expresión independiente del mito, de modo que la evolución pictórica también refleja la evolución del mito. Al mismo tiempo, sus trabajos en este período muestran la influencia del movimiento estético que ella abraza, reflejando lo involucrada que estaba con la cultura intelectual londinense de la década de 1880.

Volviendo a la vida personal de Jane E. Harrison, durante su estancia en Londres se aloja en casa de la familia Malleson, que son precisamente quienes le presentan a Ch. Newton. La hija de los Malleson, Mabel, acompaña a Jane E. Harrison en un viaje que las

---

<sup>12</sup> Se llama *Classical Tripos* a los exámenes finales para la licenciatura con honores en Clásicas de la Universidad de Cambridge, con una duración de tres o cuatro años, que concede el título de *Bachelor or Arts*. Los resultados se clasifican en *first*, *seconds*, etc. Es de destacar que la combinación de intereses que Jane E. Harrison muestra en su obra (esto es, ritual, arqueología, imágenes visuales, teoría religiosa) encuentra un precursor en la sección de Arqueología de las *Classical Tripos* de Cambridge, que fueron reformadas precisamente en 1879, aunque la primera vez que se realizó el nuevo examen de Arqueología, que incluía como parte de la misma sub-disciplina Historia del Arte, Historia de la Religión y Antigüedades, fue en 1883. De todos modos, aunque no se llegase a examinar según los exámenes reformados, sí le serían familiares los debates sobre el nuevo rango de las materias a enseñar, y es incuestionable que esto influyó en la trayectoria posterior de esta autora. Además, no debemos olvidar, en el mismo sentido, que en dichos exámenes el ritual cobra una posición bastante relevante, ascendiendo a la misma altura que el mito. El que Jane Ellen Harrison adopte esta postura desde su primera obra hasta la última, con total convencimiento, y que asimismo el resto de miembros del llamado grupo de los Ritualistas de Cambridge adoptasen esta postura, nos puede dar una idea de hasta qué punto estas reformas tuvieron su influencia.

<sup>13</sup> Este período también le proporciona la oportunidad de conocer a muchas otras importantes figuras, como a Wilhelm Klein, quien la introduce al trabajo de K.O.Müller, pionero en tratar el mito como una fuente para la historia, o a Lewis R. Farnell. Los trabajos de Jane E. Harrison reflejan estos estudios y ciertamente acaba concediendo prácticamente todo el mérito de sus conocimientos a autores alemanes, pero no debemos olvidar que acaba admitiendo que fue Sydney Colvin quien la lleva a interesarse por el arte griego.

lleva a Hamburgo, Berlín y Munich en 1881, visitando también Roma, Nápoles, Atenas,... Estando durante este viaje en Pérgamo, conocen a Ernst Curtius, que estudió Geografía, Historia y Cultura con K. O. Müller y que se convierte en el mentor de J. E. Harrison, que comparte su aproximación “científica” al estudio de la Arqueología. Será justamente la experiencia de primera mano que tiene Jane E. Harrison del campo griego y su gente lo que diferencia su trabajo del de otros contemporáneos menos aventureros.

Durante este preciso viaje tiene lugar la publicación de su obra *Myths of the Odyssey*, lo que no deja de ser una fuente de preocupación y angustia para la autora por miedo a las críticas, normal al tratarse de su primera incursión en el mundo de los expertos clásicos, y a posibles sabotajes por tratarse de una mujer, aunque finalmente no parece que se le planteasen más problemas que a cualquier otro autor independientemente de su sexo.

A la vuelta del viaje, Jane E. Harrison se encuentra con que la familia Malleson se muda, pretendiendo que ella comparta casa con la anteriormente nombrada Mabel y con una tal “Get”<sup>14</sup>. Sin embargo, Jane E. Harrison rechaza semejante oferta, según parece, inquieta ante la posibilidad de que surgiesen habladurías sobre “carabinas” que hoy día no se sabe a qué harían referencia, si bien lo más probable es que se tratase de algún asunto de índole sexual cuyo protagonista se desconoce. Se habla de Lionel Robinson o de Henry Butcher, que es a todas luces el candidato más probable, sin que podamos afirmar claramente qué es lo que pasó. De todas formas, no hay que olvidar nombrar entre los motivos de Jane E. Harrison para rechazar la oferta que, por lo que parece, también quería poner algo de distancia entre ella y Mabel.

Así pues, Jane E. Harrison se muda a un piso con “Get”, siendo compañeras durante tres años a pesar de las dificultades que parecen tener, pues Hope Mirrless nos recuerda que no tienen nada en común, pero “Get” se queda inválida y Jane E. Harrison decide cuidarla.

Los problemas económicos durante estos años la empujan a trabajar para mantenerse, en lugar de llevar la vida de una chica de clase alta y, de esta manera, Jane E. Harrison comienza en 1882 a dar en Londres y otras partes del país conferencias sobre temas referentes a Grecia.

A propósito de los temas de sus conferencias, debemos recordar que Jane Ellen Harrison opinaba que las conferencias acerca del mundo clásico eran mejores para el pensamiento que las modernas, porque alejaban la atención del confuso presente. Sus ideas se publican en *Introductory Studies in Greek Art*, una de sus obras más estéticas, donde

---

<sup>14</sup> Parece tratarse de Jane Wilson, cuñada de Stanley Lane-Poole, que prepara a enfermeras para “casas de trabajo”.

vuelve a hablar de la superioridad del idealismo griego. Estos *tours* duran hasta cinco años y son continuados por otras conferencias en South Kensington Museum durante otros siete años. También habla para colegios de chicos, como por ejemplo Eton, y, aunque a muchas personas les parecía demasiado sensacionalista y teatral, logra un gran éxito, tanto por su estilo grandilocuente y afectado como por su condición sexual, pues no era muy frecuente encontrar a mujeres llevando a cabo estas conferencias, sin olvidar que la temática griega estaban muy de moda en la época. No cabe sino recordar la popularidad de que gozaba el drama griego en Gran Bretaña y en Estados Unidos en estos años, a lo que sin duda también contribuyó el renovado interés por la arqueología, ya que dichas representaciones ofrecían la oportunidad de recrear los teatros griegos, vestidos, joyas, peinados y arquitectura. Sin ir más lejos, Jane E. Harrison participa en 1883 como Penélope en *The Tale of Troy*, en la versión griega de la obra, organizada por la alta sociedad londinense para lograr dinero para las nuevas *Lectures for Women* del King's College de Londres, y en 1887, actúa en *Alcestis*, de Eurípides, en Oxford.

Pero el trabajo de ofrecer conferencias le llevaba a viajar demasiado, lo que era muy cansado, y además la audiencia la ponía muy nerviosa, por lo que Jane E. Harrison recuerda este período como “desmoralizador mentalmente y muy cansado” (RSL, p. 335), admite que no le gusta dicho trabajo y se arrepiente de ello.

Dejando a un lado las conferencias ante grandes audiencias, es de recibo recordar que Jane E. Harrison también ejerció la enseñanza “privada” a grupos reducidos en el 45 D Colville Gardens, en cuyas clases incitaba a los alumnos a ver los originales en los museos y a pensar. Enseña mediante un examen personal de los objetos, a los que ve como fuentes de uso científico, no solamente como bellas ilustraciones, aunque deja siempre un lugar para la labor de crítica artística. Sobre todo instruye sobre la discriminación en el estudio y examen histórico del mito. Ilustra a sus estudiantes mediante tests de fotografías, en los que los alumnos deben estudiar, discutir y explicar las imágenes<sup>15</sup>.

Continuando de nuevo con su vida privada, en la época de la invalidez de “Get” sucede un episodio muy importante en la vida de Jane E. Harrison, concretamente un romance fallido con el historiador del arte y crítico Donald Sutherland MacColl, quien, según Hope Mirrless, “sentía una pasión agonizante por ella” (Peacock, 1988, p. 68). En realidad, la verdadera naturaleza de su relación ha quedado en un misterio, aunque Hope Mirrless admite que fue por una crisis (cuando D. Sutherland ataca el estilo de Jane E.

---

<sup>15</sup> De hecho, Jane E. Harrison no dejó nunca de ser una historiadora de las imágenes que explica por comparación visual y, en sus obras posteriores, continúa procediendo por medio de análisis de esculturas y de pinturas cerámicas igual que si fueran textos, con un método que hace énfasis en la yuxtaposición de significativos paralelos visuales.



Harrison) por lo que ella se convirtió en mitologista, si bien es cierto que por otro lado muchos de sus amigos negasen o restasen importancia a la influencia de D. Sutherland en la vida de Jane E. Harrison.

En 1891 D. Sutherland le propone matrimonio, algo que ella rechaza argumentando que necesitaba libertad para viajar y, principalmente, a causa de una reciente notificación según la cual nunca podría tener hijos a riesgo de morir por “tumores fibrosos”, lo que le llevó a tomar la decisión de no casarse nunca. En realidad Jane E. Harrison no estaba más que negando sus emociones con todo esto<sup>16</sup>.

Jane E. Harrison y D. Sutherland trabajan juntos y publican en 1894, cuando ella ya había dejado de dar conferencias, *Greek Vase Paintings*, además de mantener una gran relación de amistad durante diez años (a pesar de la crisis que se abrió con el rechazo de la propuesta matrimonial) que los llevó a convertirse en compañeros de viaje en varias ocasiones, como por ejemplo, una excursión a Grecia que Jane E. Harrison planea para visitar los sitios citados por Pausanias, para la publicación de un libro en el que Margaret Verrall traduce a Pausanias y Jane E. Harrison hace la introducción y comentario. Pues bien, en este viaje Jane E. Harrison llegó a viajar hasta dos meses sola en compañía de D. Sutherland porque el grupo los dejó solos. También en los veranos de 1895 y 1896, varios años después de la propuesta matrimonial, viajó a Francia con D. Sutherland.

Efectivamente, Jane E. Harrison llevó a cabo en esta época numerosos viajes, que parecen motivados, en parte, por un deseo de acallar las malas lenguas que rumoreaban sobre una posible relación sexual, sin que actualmente sepamos si se la relacionaba con “Get” o con alguna otra compañera de habitaciones. Justamente en las notas de Alice Dew-Smith se alude a la relación de Jane E. Harrison con Sellers, alumna, colega y compañera de piso y de viaje, como de “G.P.” (es decir, de *Grand Passion*, que es la forma en que por lo visto Jane E. Harrison llamaba a Sellers (Beard, 2000, pp. 81-84)). Ante estos datos cabe preguntarse si estamos ante una relación lésbica o simplemente una amistad decimonónica, sobre todo cuando conocemos que, por lo que parece, su amistad termina en una ruptura en la que pudo tener que ver Vernon Lee, quien, por cierto, era lesbiana y compartía piso con Sellers, y que critica *Introductory Studies in Greek Art*. El caso es que Sellers defiende a Jane E. Harrison ante estas críticas, pero puede que la combinación de ferviente lealtad, antagonismo intelectual y la lesbiana más famosa de la ciudad haya influido en su ruptura, a pesar de que desde el incidente de Vernon Lee hasta la ruptura pasen cuatro años.

---

<sup>16</sup> Así ella trata de convencerse de que no era una gran tragedia, cuando en realidad Hope Mirrless afirma que Jane se sintió realmente conmocionada cuando D. Sutherland se casó con otra mujer a pesar de haberlo rechazado ella anteriormente, lo que la impulsó a odiar todavía más el matrimonio, por el que ya sentía aversión desde que su padre contrajo segundas nupcias con *miss* Gemimi Meredith.

El período entre 1888 y 1896 es de bastante agitación para Jane E. Harrison. De hecho, se inicia y concluye con dos intentos por optar al Yates Professorship in Archaeology en el University College de Londres, fracasando en ambos intentos, según Peacock (Peacock, 1988, p. 90), porque los Estudios clásicos no dejaban lugar a pensamientos innovadores como podía ser el de Jane; tal vez también el ser mujer haya jugado en su contra. Al contrario, W. M. Calder III (Calder, 1991a) niega que el género de la autora o su pensamiento innovador hayan jugado un papel en este rechazo, ya que en realidad las obras innovadoras de la autora son posteriores, a partir de 1903, siendo de corte convencional en los momentos anteriores a esa fecha y por lo tanto, ninguno de los veinticuatro testimonios de los comités señalan su “pensamiento innovador”; además tan sólo dos miembros del Comité de 1888 objetaron el género de la autora y en el informe final del comité de 1896 se especifica que la cuestión de su sexo no ha sido tomada en cuenta para la elección final; de hecho, incluso el comité de 1888 la situó por delante de siete hombres y el de 1896, por delante de cuatro. W. M. Calder por lo tanto se opone a S. Peacock y considera que salió derrotada por haberse enfrentado a candidatos más fuertes. Ahora bien, el segundo intento es especialmente desmoralizador porque le hace sentir que ha perdido todas sus oportunidades para la universidad. En 1888 además se ve ocupada con problemas en la publicación de *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, que finalmente publica en 1890.

A esto le sigue un viaje a Suiza en Septiembre de 1889 para seguir una cura por problemas respiratorios y allí conoce a Mr. Macnaughton, que se declara enamorado de ella, pero que, lamentablemente, muere a causa de problemas pulmonares. A esta muerte le sigue la de su padre, en 1894, con el que Jane E. Harrison llevaba veinte años sin mantener ningún tipo de relación, además de las de su mentor, *sir* Charles Newton, y de la hermana de Henry Butcher, Eleanor, una de sus mejores amigas, cuyo fallecimiento se produjo como resultado de una operación aparentemente exitosa.

Sin embargo, también alcanza ciertos logros importantes. Por ejemplo, se convierte en la primera mujer que lleva a cabo conferencias en la Universidad de Cambridge, que en su caso, tienen lugar en Newnham en 1890; a su vuelta de Suiza y en 1895 recibe un honorario LLD de la universidad de Aberden, convirtiéndose, de nuevo, en la primera mujer que lo recibe; y poco antes logra ser reconocida como miembro del Berlin Archaeological Institute y del consejo de la Hellenic Society.

En la recta final de sus años en Londres, en 1895, se abre el Club Sesame, un club mixto que integra a muchos grandes personajes del mundo cultural y al que Jane E. Harrison pertenece durante mucho tiempo, entrando en contacto con gran cantidad de

figuras literarias y artísticas con avanzados puntos de vista, iconoclastas, del llamado “paganismo muscular”<sup>17</sup>, en claro contraste con el pietismo tradicional de las mujeres filántropos.

En 1898 termina definitivamente sus años en Londres, de los que siempre guardó un nefasto recuerdo, de fracaso a pesar de los éxitos alcanzados; y no es de extrañar, pues esta época supone para Jane E. Harrison, más que ninguna otra cosa, el momento en que decidió, de manera irrevocable, elegir la soledad a cambio de su independencia y de una carrera profesional y, por si fuera poco el daño que para ella supuso rechazar un matrimonio con D. Sutherland, tuvo que enfrentarse a la boda de éste con otra mujer y a la muerte de muchos buenos amigos, lo que no hace sino acrecentar ese sentimiento de soledad.

Todo esto produce en Jane E. Harrison un alto grado de miedo, ansiedad y odio reprimido que desembocan en una depresión que la lleva a depender de drogas para dormir. Desde entonces ya nunca le abandonará la obsesión por su salud, debilitada desde esa época, pues además de insomnio, padecerá estados de nerviosismo tremendamente agudos, posiblemente por su incapacidad de confortar sus sentimientos de enfado y ansiedad que incluso llegan a provocarle dos cegueras momentáneas, probablemente histéricas (aunque, de forma sorprendente, se producen en un momento aparentemente relajado de su vida) y todo esto la conducirá finalmente a terminar hablando de sus enfermedades con entusiasmo hipocondríaco.

En 1898 logra el *Research Fellowship* en el Newnham College, un puesto de investigación en unos términos muy favorables, un cargo creado por antiguos alumnos y que exigía residir en Cambridge, y lo acepta a pesar de haberlo rechazado anteriormente y de, según afirman algunos, considerar a Cambridge provinciana, abriendo ante sí una nueva etapa. En 1903, al terminar su *fellowship*, le piden que continúe, pasando hasta veinticinco años allí, donde logra establecer relaciones de las más intensas y satisfactorias de su vida, como, por ejemplo, la que mantuvo con Gilbert Murray, además de lograr recuperar antiguas amistades de sus días de estudiante. En Cambridge encuentra un sentido de comunidad que se adapta a sus necesidades emocionales, esa idea de grupo que la persigue desde la infancia. Por si esto fuera poco, allí coinciden muchas grandes figuras, principalmente del Trinity y el King’s College, como J. G. Frazer, Bertrand Russell, A. North Whitehead o G. E. Moore, con los que parece que Jane E. Harrison mantenía un

---

<sup>17</sup> El término de “paganismo muscular” fue acuñado bien por D. Sutherland MacColl, bien por H. Mirrless, posiblemente por el primero de ambos, como corrupción de la frase “cristiandad muscular” (Robinson, 2002, p. 74).

cierto grado de familiaridad, si bien no se puede olvidar que vuelve a sufrir un revés en el ámbito sentimental ya que, poco después de su regreso a Cambridge, estuvo a punto de casarse con el filólogo R. A. Neil, con el que discutió su obra *Prolegomena*, pero lamentablemente la historia se repite y él muere en 1901.

Así pues, Jane E. Harrison se adapta fácilmente a Cambridge, aunque hubiese de romper con su pasado, lo que le hizo el proceso más duro, y aunque la gente de sus orígenes estuviese muy mal vista en esta universidad. Además, ella llevaba a cabo en sus obras un estudio en religiones antiguas que descubre creencias paganas de las que hablaba con entusiasmo, lo que ayuda a que sea blanco de habladurías, a lo que hay que sumar el hecho de que ella dejaba claro que creía que lo que aprendemos de la religión griega antigua está en relación directa con la forma en que vivimos nuestras vidas, y esto, por supuesto, también ayuda a que murmuren sobre sus obras, además de sobre su vida. Por ejemplo, cuando publica *Prolegomena*, apunta a una sociedad donde ella cree que no había matrimonio instituido. Hay un paso muy pequeño de esa doctrina al rumor de que estaba predicando a favor de la promiscuidad en Newnham. Para empeorar más las cosas, Jane E. Harrison se dedica a enseñar a Safo y el “safismo” a sus estudiantes, lo que pudo contribuir a expandir el rumor de que estaba viviendo una relación sexual ilícita, ya fuese homosexual o heretosexual (algo, por cierto, muy poco probable) y a que, en consecuencia, todos los padres estuviesen avisados de antemano de no llevar a sus hijas a Newnham, donde se enseñaba el amor libre.

Ciertamente Jane E. Harrison se forja una carrera basada en la excentricidad, dentro de la cual el enseñar a Safo no era sino una pequeña parte; pero sin embargo, sus estudiantes la tenían en muy alta estima y apreciaban su poderosa personalidad, su apariencia llamativa y su comportamiento insólito. A la hora de enseñar, no adoptaba el rol de profesora-alumna, sino que invitaba a acompañarla en la aventura de aprender; se entendía bien con sus estudiantes más jóvenes, se preocupa por ellas<sup>18</sup>; sobre todo, hizo muy buenas migas con algunas alumnas, especialmente con Victoria de Bunsen y Jessie Steward en los primeros días y con Hope Mirrless tras su llegada a Newnham en 1909.

De entre todas sus alumnas, Jessie Steward es la que mantiene una más estrecha relación con Jane E. Harrison hasta su boda; incluso realizaron un viaje juntas a Grecia y a Italia en la primavera-verano de 1901. Sin embargo, tras 1912 Jessie Steward fue desplazada por Hope Mirrless que, como ya hemos visto, llega en 1909 a Newnham y

---

<sup>18</sup> Es de destacar que siempre se encontró más cómoda rodeada de gente más joven, nunca llegó a sentirse “en simpatía” con ninguna de las generaciones del siglo XIX hasta la de F. Cornford y, de hecho, al volver a Cambridge gravita hacia el grupo de Bloomsbury-Cambridge, al menos una generación más joven y que no prestaban tanta atención a su clase social y sexo.

quien se convierte en la compañera de Jane E. Harrison hasta 1928, año de la muerte de Jane E. Harrison. El momento en que Hope Mirrless llega es relevante, pues Jane E. Harrison estaba pasando una muy mala racha, sola, deprimida, mayor, con problemas de salud,... muy necesitada, en fin, y se hacen grandes amigas.

La relación de Jane E. Harrison con Hope Mirrless dio lugar a muchas especulaciones. Parece ser que Jane E. Harrison tenía un muñeco con forma de oso<sup>19</sup> que representa, en cierto modo, a su círculo de amigas femeninas, y por medio de este peluche expresa su dependencia del afecto que siente por su amiga. Muestra de ello es que se refería al muñeco como el marido de ambas, lo que podría apuntar a que Jane E. Harrison veía su relación con Hope Mirrless como una especie de matrimonio. Martha Vicinus, por ejemplo, creía que “Hope Mirrless parecía sentirse sexualmente atraída por Harrison, pero no está claro hasta qué punto Harrison le correspondía” (Peacock, 1988, p. 111). Puede que su relación fuese erótica, pero no sexual, ya que todo parece indicar que Jane E. Harrison era totalmente heterosexual, además de ser dueña de un infinito autocontrol que refrenaba completamente su lado sensual, si bien cabe la posibilidad de que Hope Mirrless alentara las relaciones sexuales en su deseo de alcanzar la fama. De hecho, la posición de Hope ofrece más motivos de sospecha en este sentido, ya que incluso llega a deshacer un compromiso matrimonial para volver a Newnham con J. E. Harrison y, además, se muestra posesiva con ella y siente rechazo hacia la figura de Gilbert Murray, pues, como veremos, Jane E. Harrison era dependiente de Gilbert Murray en la misma medida en que Hope Mirrless dependía de Jane E. Harrison.

Hope Mirrless incluso le dedicó a Jane E. Harrison, en una novela que publica en 1923, unos versos de *La Odisea* en los que Odiseo dice a Nausícaa que nada es mejor que cuando dos comparten casa, marido y mujer (*Odisea*, VI, 185, en Beard, 2000, p. 138), lo que nos lleva a preguntarnos si con “marido y mujer” Hope se refería a ella y a Jane E. Harrison. También es interesante destacar que Jane E. Harrison va a París con Hope Mirrless en los primeros años del siglo XX, cuando París estaba considerada la capital

---

<sup>19</sup> Desde siempre Jane E. Harrison siente un gran amor por los animales, que simbolizan todo lo contrario a esas tendencias humanas estrictamente jerárquicas y burocráticas que tanto la exasperan, y de entre todos los animales, le atrae especialmente este animal. De hecho, cuando tiene que explicar en sus obras un tema relacionado con ceremonias en las que se implique a animales, utiliza en numerosísimas ocasiones ejemplos de osos, especialmente del culto de Ártemis Brauronia; además, destaca el tratamiento especial que reciben en muchas culturas, como los Apaches, quienes siempre acompañan a dicho animal del prefijo “Ostin”, que significa “el Viejo” y equivale, entre ellos, al título de senador romano (RSL, pp. 70-71); y tal vez sea su amor por estos animales lo que la lleva a sentirse tan atraída por la cultura y sociedad rusa, muy especialmente, por su lenguaje, hasta el punto de llegar a felicitarse cuando se da la “Revolución de los Osos” o Revolución rusa y de buscar trazas de personalidad rusa en la gente de Yorkshire (“Se dice entre los sureños que nosotros, la gente de Yorkshire, somos exclusivos, bruscos en nuestros modales, de alma áspera y poco compasiva (...). Me gusta pensar que nosotros, la gente de Yorkshire, tenemos otro rasgo en común con los rusos. El vicio que odiamos sobre todos los demás es la arrogancia”, *ibid.*, pp. 12-13).

lesbiana del mundo occidental, identificada con Lesbos; así como ciertos comentarios como los de Anthony Powell o Virginia Wolf, que habla de Jane E. Harrison y Hope Mirrless como de una pareja sáfica<sup>20</sup>; además de las novelas de Hope, que parecen indicar que esta sí era lesbiana. Sin embargo, si nos fiamos de las declaraciones de Jane E. Harrison, la relación que mantenían ella y Hope sería más bien de madre e hija, pues llega a afirmar que el destino le había dado en Hope una hija que no era de su carne<sup>21</sup>.

En el plano intelectual las dos figuras con las que mantiene un contacto más íntimo en esta época son Gilbert Murray y Francis Cornford, con los que forma el círculo de los Ritualistas de Cambridge, aunque como se verá, en *The Invention of Jane Harrison* Mary Beard afirma, al igual que otros autores, que no existe el grupo de los Ritualistas como tal, porque ellos no se denominaban así. De todos modos, de lo que no cabe duda es de que Jane E. Harrison era el centro de la tríada G. Murray-F. Cornford-J. E. Harrison. Arthur Bernard Cook completa el círculo.

Jane Harrison siempre se mostró dependiente de Gilbert Murray desde el año en que lo conoció, 1900. Por otra parte, a Francis Cornford lo conoce a finales de la década de 1890, cuando él era estudiante del Trinity.

El motivo de que Gilbert Murray influya más sobre Jane E. Harrison que F. Cornford es que comparte con ella la preocupación por la Religión antigua, mientras el interés del tercer miembro del grupo se centra más en la filosofía; sin embargo, como se verá, en contra de J. E. Harrison, G. Murray prefiere a los dioses olímpicos de la época clásica y desdeña la época arcaica. Jane E. Harrison constituía el centro del círculo de los Ritualistas por su visión más amplia y por el estímulo que su labor, que combinaba la colaboración profesional con los lazos personales, suponía para los demás miembros. Esto sirve como muestra de la enorme necesidad psicológica de recibir atención que hallamos en Jane E. Harrison desde, en realidad, su primera infancia. El caso es que Jane E. Harrison mantenía relaciones intelectuales con el resto de miembros del grupo, pero teñidas de ciertos toques de sensualidad, dada la conexión entre intelecto y emoción existente en su universo, lo que complica la visión que podemos tener de estas relaciones.

Acaso sea por esto por lo que Jane E. Harrison adoptaba una postura tan extremadamente absorbente con G. Murray, llegando a mostrarse en ocasiones

---

<sup>20</sup> V. Wolf leyó la novela de 1919 de Hope Mirrless *Madeleine: One of Love's Jansenists* y dijo: "Todo safismo hasta donde yo comprendo – Jane y ella misma"; (Mirrless, H., Notebook, "Hope Malleson"; Virginia Woolf to Clive Bell, September 24, 1919, in *Letters of Virginia Woolf*, II, (1912-1922), Nicolson and Trautmann, p. 391, en Peacock, 1988, p. 111).

<sup>21</sup> "Y, admito, el Destino ha sido muy amable conmigo. En mi edad madura me ha enviado, para consolarme, una hija espiritual, más querida que cualquier niño carnal, más talentosa que cualquier posible descendencia de Aunt Glegg" (RSL, p. 90).

inconsciente de los deseos y las necesidades de sus amigos e incluso llegando a coquetear demasiado con éstos, como pudo suceder en un viaje que realiza a Italia en compañía de Gilbert Murray (ella, para ver unas tablillas órficas y él, por una invitación además de por trabajo), si hemos de fiarnos de las declaraciones de los que durante ese viaje tuvieron relación con ambos. Todo esto, como parece lógico, acabó provocando los celos de Mary Murray ante la relación que con su marido mantenía Jane E. Harrison.

Sin embargo, y a pesar de la relación ambivalente que Jane E. Harrison mantuvo con la mujer de G. Murray, nunca dejó de sentir un gran aprecio por la familia de Gilbert, por la cual emergía en ella una curiosa mezcla de sentimientos, porque en este caso no podía evitar moverse entre su deseo de pertenecer a ella y su necesidad de mantener la distancia. De la misma manera, también muestra su afecto por el propio Gilbert Murray dándole varios nombres: uno de ellos era Quirón<sup>22</sup>, lo que demuestra que ve a su amigo y compañero como a un profesor; también Qh/r<sup>23</sup>, que significa animal, y así, igual que se identificaba a sí misma con un oso, él, dado su origen australiano, sería un canguro. Jane E. Harrison procede a crear esta clase de nuevos nombres para sus amigos porque la importancia que le concede a la magia la lleva a imaginar que con esta práctica logra captar la esencia y, por ende, le aporta un primitivo sentimiento de control sobre ellos<sup>24</sup>.

La colaboración entre Jane E. Harrison y Gilbert Murray es mutuamente enriquecedora: ella es más imaginativa y él, más ordenado y calmado. Pero ella se siente insegura sobre su posición en el mundo académico, además de inferior a su colega, por lo que necesita la constante supervisión de éste; le asaltan las dudas sobre su trabajo, sobre su talento, y agradece, y pide, la opinión de Gilbert sobre sus escritos, si bien no así la de otras personas cuya opinión no haya solicitado. Así, la ambigua relación de dominio-dependencia que mantiene con G. Murray se empieza a volver peligrosa para ella, tanto emocional como intelectualmente; en este último aspecto, porque empieza a sentirse privada de juicio independiente.

Jane E. Harrison siempre había considerado que G. Murray trabajaba desde el mismo punto de vista que ella, pero sin embargo él empieza a centrarse en el período clásico de la literatura griega. Por si eso no bastase, en 1909 Gilbert Murray inicia una nueva etapa como *Regius Professor* de Griego en Oxford, dejando de lado las *Gifford Lectures* que había planeado llevar a cabo con Jane E. Harrison, por lo que de pronto ella siente que la han abandonado en su búsqueda de los orígenes. Sin duda esto constituyó un

---

<sup>22</sup> Robinson, 2002, p. 153.

<sup>23</sup> *Idem, ibid.*

<sup>24</sup> “Tuve un hábito mental mágico de niña; si podía dar con el nombre exactamente, de algún modo poseería a la persona. Nombrar es crear” (RSL, p. 15).

duro golpe para una persona que se mostraba tan temerosa ante la posibilidad del abandono y de la desintegración de su círculo, además de tan dependiente de la atención de aquellos que la rodeaban.

La otra persona que más influye en la vida de Jane E. Harrison por esta época es Francis Cornford que como ella, también vivía en Cambridge, por lo que trabajar con él, así como compartir el tiempo libre, era sin duda más fácil que con G. Murray.

De hecho, es F. Cornford quien llena el vacío que produce en ella la muerte de R. A. Neil, con quien, recordemos, estuvo a punto de casarse. Sin embargo, su idílica existencia empieza a desintegrarse en 1907, coincidiendo con el acercamiento de F. Cornford hacia Frances Darwin, hija de Ellen Crofts Darwin, que era una gran amiga de Jane E. Harrison en su etapa de estudiante en Newnham.

La relación entre Jane E. Harrison y Frances Darwin fue siempre de competencia y de celos mutuos, en un primer momento por la atención de Ellen y más tarde, por Francis Cornford, aunque, igual que sucedía con la esposa de G. Murray, una vez más ganaron los lazos familiares a los intelectuales. El caso es que tras la muerte de su madre, acontecida el 28 de agosto de 1903, Frances cae en depresión, pero en 1906, ya recuperada, va a estudiar Griego con Jane E. Harrison. Es entonces cuando conoce a Francis Cornford, concretamente, en la producción de *Comus*, de John Milton, en la que también participa Jane E. Harrison, y es ahí donde se enamoran. Por cierto, que Frances siempre mantuvo que Jane E. Harrison, egocéntrica y acostumbrada a manejar la vida de los demás como estaba, fue quien la empujó a estar con F. Cornford; si bien por los extractos que guarda Hope Mirrless de cartas de Jane E. Harrison a Frances, parece que en realidad Jane E. Harrison estaba enamorada de Francis Cornford y que sentía que Frances sería una especie de “hija espiritual” de ambos, con lo que no habría que explicar más para comprender hasta qué punto la boda tuvo que dejarla devastada. Del mismo modo, Hope también recuerda que Jane E. Harrison se declara a Francis Cornford, pero es rechazada por él, que nunca llegó a siquiera considerar la posibilidad de que una mujer mucho mayor que él, como era Jane E. Harrison (había veinticuatro años de diferencia entre ambos), pudiese llegar a estar enamorada de él. La propia Jane E. Harrison no era consciente de esa diferencia de edad o, tal vez acostumbrada como estaba a verse rodeada de gente mucho más joven que ella, no se dio cuenta de ella hasta el rechazo de Francis Cornford.

Con el acercamiento de Frances y de F. Cornford hacia 1908, Jane E. Harrison se siente cada vez más ansiosa y deprimida (más todavía después del inicio de la nueva vida de G. Murray como *Regius Professor* de Griego en Oxford, lo que, recordemos, sucede solamente un año después, en 1909, en el mismo año de la fatídica boda).



Ya hemos hecho alusión a la costumbre que tenía Jane E. Harrison de poner apodos a sus amigos más íntimos, e igual que con G. Murray, intenta encontrarle un nuevo nombre a F. Cornford. Frances dejó escrito que este nuevo nombre era “Zeus”, pero Jane E. Harrison habla de la dificultad que le supone encontrarle un apodo, intentándolo con “Frank”, “Comus” y “Francis”<sup>25</sup>, y del mismo modo, también describe lo mucho que le cuesta encontrarle un nombre a Frances, a causa de la tensión existente entre ambas<sup>26</sup>.

A quien no tarda en encontrar un nuevo nombre, sin embargo, es a sí misma, optando por llamarse kh/r<sup>27</sup>, palabra griega que designa a unos espíritus que traen consigo el mal y las enfermedades. De todos modos el hecho de que ella se llame kh/r no debe significar necesariamente que se sintiese culpable por la muerte de su madre, como muchos podrían pensar, sino que probablemente, el grueso de la culpa de que se hallase cómoda con ese nombre estaría en que se consideraba *fatigue bacillus* de Gilbert Murray, de quien, como ya hemos indicado, se vuelve celosa y dependiente, aunque es posible que la culpabilidad por la madre muerta haya podido influir, al igual que debió de tener algo que ver el gran número de enfermedades que atacan a su cada vez más debilitada salud desde aproximadamente 1907 y sobre todo tras el compromiso entre Frances y Francis Cornford: tiene problemas de corazón y artritis reumatoide en los pies, de lo que es operada en 1908, algo a lo que tiene pánico desde la muerte de Eleanor Butcher en un postoperatorio. Por cierto, que la convalecencia por esta operación la pasa en casa de su hermana Lucy en Yorkshire, estancia que le provoca el sentimiento de angustia de no pertenecer a ninguna parte, lo que no le ayudará precisamente a superar el trago que para ella supone la boda de F. Cornford. Y a propósito de esta boda, tras el anuncio de matrimonio Jane E. Harrison sufre su primer ataque de “pseudo-angina”. Además, es dipsomaniaca y se ve obligada a intentar dejar de beber y de fumar a riesgo de ser nuevamente operada y, por si todo esto fuera poco, la presión de escribir le produce ansiedad una que resulta manifestada internamente en forma de enfados hacia la familia y la sociedad, que no confrontaba directamente, sino que utilizaba el escribir como respuesta a sus numerosas crisis personales, asociando trabajo creativo y estrés.

---

<sup>25</sup>J. E. Harrison elige apodos muy meditados, tanto para ella como para sus amigos. El caso de F. Cornford es el más claro, pues antes de su matrimonio, cuando se cartea con él, J. E. Harrison se refería a veces a ella misma y a él como “Saba” y “Salomón”. Sin embargo, tras su boda, ella le retira el apodo anterior y pasa a llamarlo simplemente “Francis” (Peacock, 1988, pp. 163-164; vid. también Africa, 1991, p. 24).

<sup>26</sup> En una carta que le envía Jane Ellen Harrison a Frances Cornford, con fecha de diciembre de 1908 o inicios de 1909 (Ackerman, 1971, pp. 121-123).

<sup>27</sup> MS Gilbert Murray, 143, fols. 1-52. En algunas cartas dirigidas a G. Murray también firma como “Temis” (Jessie Stewart, *Jane Ellen Harrison, A Portrait from Letters* (London: Merlin, 1959), pp. 35, 78) en Africa, 1991, p. 24).

F. Cornford y Frances tienen una niña en 1913 y aunque Jane E. Harrison va a visitarlos, esto le provoca una sensación de vacío. Su melancolía aumenta durante esos cuatro años y se siente traicionada porque Francis Cornford deja de lado el trabajo por su matrimonio, lo que la lleva a trabajar compulsivamente en un intento de negar las causas psicológicas de su depresión, profundizando en su mundo primitivo como medio para resolver sus problemas emocionales.

Es muy importante, para entender ciertos aspectos que veremos más adelante de la etapa final de la obra de Jane E. Harrison, destacar un episodio que le sucede en 1912 y que la lleva a reconciliarse finalmente con Frances (aunque nunca logra perdonar a Francis Cornford): una noche tiene un sueño, que describe como una conversión<sup>28</sup>, como misticismo religioso, aunque ella misma afirma que no se atreve a hablar de Dios<sup>29</sup>.

Esta reconciliación con Frances logra además que se produzca una mejora espectacular en el ánimo de Jane E. Harrison y por consiguiente en su salud en general, tan resentida desde 1907 y sobre todo desde 1909 que llegó hasta el punto de obligarla a viajar en el verano de 1910 a Suecia para una cura de salud, donde, por cierto, coincide con Lytton Strachey, eminente escritor de biografías, y su hermana, y donde comienza a estudiar sueco<sup>30</sup>. A la mala salud que sufría en esa época hay que sumarle un gran número de pérdidas de amigos por muerte durante sus años de Newnham, como la muerte de

---

<sup>28</sup>Tuvo otros sueños significativos durante su vida: “Este es uno. Una noche poco después de la Revolución rusa soñé que estaba en un gran bosque antiguo –lo que en ruso se llamaría “un bosque de ensueño”. En él se había despejado un espacio circular, y el espacio estaba lleno de enormes osos bailando suavemente. De algún modo supe que había ido a enseñarles a bailar la Gran Cadena de los Lanceros, un baile cuadrado ahora obsoleto. No estaba en lo más mínimo asustada, sólo muy feliz y orgullosa. Fui allí y empecé a intener hacerles unir las manos y formar un círculo. No estaba bien. Lo intenté e intenté, pero ellos tan sólo se arrastraban, meneando sus pezuñas cortésmente, decididos en sus propios movimientos misteriosos. De pronto supe que esos movimientos eran más maravillosos y hermosos que cualquier Gran Cadena (¡como, efectivamente, deben de ser!). era necesario que aprendiese, no que enseñase. Me desperté llorando, en un éxtasis de humildad” (RSL, pp. 77- 78).

En otra ocasión, en una tormenta que pasó en un viaje en barco a Copenhague, explica que “el viaje empezó desastrosamente. En el Mar del Norte encontramos mal tiempo y la embarcación, una yola de sólo 20 toneladas métricas, estaba en cierto peligro. Cuando volvió a atracar en Cowes, nos dijeron que era una maravilla que no nos hubiésemos hundido. La última cosa que recuerdo fue deslizarme en una cubierta y ver sobre mí olas altas como montañas que parecían como si fuesen a caer y tragarnos. Entonces supongo que perdí la consciencia, porque me desperté –según creía- en el Cielo, en manifiesto gozo. A mi alrededor había ángeles arrodillados en ropajes azules y blancos capuchones con gallardetes. Bajo el estrés del tiempo nos presentamos en Heigoland, y me habían llevado a tierra en un bote y, necesitando toda mano a bordo, me habían dejado tumbada en la orilla, y las mujeres de Heligoland se arremolinaron para verme. Supongo que fue el alivio del agitado mar, pero supe entonces la intensidad del arrebató físico después de la angustia física” (*ibid.*, pp. 73-74).

<sup>29</sup> Esta conversión la empuja a interesarse cada vez más por la “religión de hoy en día” y se inicia en la lectura de libros como *The Varieties of Religious Experience*, de W. James, *Psychology*, de W. McDougall, *The Essences of Religion*, de B. Russell y *The Individual in the Animal Kingdom*, de J. Huxley, que la ayudan a entender su experiencia en términos de psicología.

<sup>30</sup> No olvidemos que durante toda su vida mostró un increíble interés por aprender nuevas lenguas, destacando este interés al final de sus días, cuando se decidió dedicarse casi por completo al estudio del ruso, idioma que la tenía absolutamente fascinada.

Arthur Verrall<sup>31</sup> en 1912 y la de su amigo Henry Butcher en octubre de ese mismo 1910, lo que sin duda la llena de desesperación y de pavor ante la idea de que su círculo siga desintegrándose y finalmente Gilbert Murray se aleje (aunque esto nunca llegó a suceder).

Como resumen de la etapa de Newnham, podemos decir que aunque Jane E. Harrison se adaptó muy fácilmente al principio, poco a poco fue encontrándose con problemas y desilusiones que fueron minando su moral y su salud. No es de extrañar, por ello, que Margaret Verrall mencione en una carta la infelicidad de su amiga en Cambridge; pero por otra parte este período también supuso un impulso para su carrera, pues constituye sin duda alguna la época más fructífera de Jane E. Harrison en el plano intelectual.

En 1914 estalla la guerra, que logra distanciarla de Gilbert Murray, pues ella adopta una postura totalmente pacifista mientras que él se muestra imbuido por el espíritu del patriotismo. En octubre de ese mismo año la salud de Jane empeora y esto la empuja a viajar a París para consultar con un especialista del corazón, acompañada de Hope Mirrless, y allí descubren la École des Langues Orientales, donde se ofertan cursos de ruso que tanto ella como Hope se deciden a seguir. Este idioma impacta profundamente sobre Jane E. Harrison<sup>32</sup>, para quien la filosofía de la vida se expresa inconscientemente en el lenguaje, porque encuentra en el aspecto imperfectivo del ruso la *durée* de H. Bergson que, como veremos, tanta influencia tiene sobre su obra a partir de *Themis*; además siente que el ruso, al igual que el griego, se caracteriza por buscar las cosas del espíritu.

Estos años no son menos difíciles que los anteriores para Jane E. Harrison, aunque desde el punto de vista de sus estudiantes parezca estar en su apogeo: en 1916 regresa a Newnham, pero debe enfrentarse a la muerte de su mayor amiga fuera del círculo ritualista, Margaret (May) Merrifield Verrall, famosa por sus estudios sobre experiencias extrasensoriales. Jane E. Harrison se siente absolutamente desolada ante esta tragedia y a este sentimiento se le une poco después el de consternación ante la ola de conversiones a la fe católica que comienza a darse en Cambridge durante la postguerra, incluso entre algunos allegados a ella, lo que la lleva a empezar a cuestionarse su futuro en Newnham: tras la Primera Guerra Mundial, Cambridge no es lo mismo; aparece un conservadurismo político e intelectual renovado, todavía no se ha logrado el derecho de las mujeres a obtener grados y las nuevas generaciones parecen tomarse a la ligera todo lo relativo al conocimiento. El mal ambiente es generalizado, la tensión entre profesores y alumnos puede palparse y se suceden los brotes antifeministas. Tras la guerra, se reabre el debate sobre el lugar de las

---

<sup>31</sup> Académico de Estudios clásicos de la Universidad de Cambridge e íntimo amigo de Jane E. Harrison, al igual que su esposa, Margaret Merrifield Verrall.

<sup>32</sup> “No es el “alma eslava” lo que me atraía, ni siquiera, ciertamente, la literatura rusa. (...) Era sólo el lenguaje ruso” (RSL, p. 78).

mujeres en la Universidad y Jane E. Harrison debe enfrentarse, con pena, a los movimientos en contra que se dan en Cambridge<sup>33</sup>.

Jane E. Harrison se da un descanso y durante unos años deja de escribir sobre religión antigua refugiándose en el aprendizaje de lenguas como el eslavo antiguo, polaco, árabe o español, y se dedica a viajar: en junio de 1919 vuelve a París con Hope Mirrless y en 1920, a España. Este último viaje logra revivir su interés en los desarrollos religiosos modernos, hasta el punto de volver a exponer sus ideas en un *Classical Association Meeting* en Cambridge en agosto de ese mismo año, comparando las corridas de toros que tanto la impresionan con los festivales taurinos cretenses. Pero Hope Mirrless enferma y se vuelven a instalar en Newnham.

Tras muchos problemas y una dura lucha por lograr los grados para las mujeres, y después de que en las pre-elecciones en Cambridge para la cátedra de *Regius Professor* de Griego salga elegido J. T. Sheppard en lugar de F. Cornford, como le habría gustado a Jane E. Harrison, ésta siente que su tiempo en la universidad ha acabado y que debe irse antes de que la echen. Así, en 1922 decide mudarse a París con la compañía de Hope Mirrless, para la que este viaje supone una forma de escapar de unos padres demasiado protectores con ella. A propósito, que fue Hope Mirrless quien la convenció de que era mejor quemar todos sus papeles, quién sabe si para hacer un corte en su vida y empezar otra nueva donde ella, Hope, fuera la figura central.

Allí, tras residir en el Hotel de Londres, pasan al American University Women's Club, donde de nuevo vemos que se dedican a estudiar idiomas, especialmente, y como no podía ser menos, el ruso; de hecho, Jane E. Harrison se pasa la última década de su vida exclusivamente explorando el alma rusa a través de su lenguaje, porque considera que éste es también un modo de comprender la esencia más íntima de un grupo. Tanto es así que, de las tres últimas obras que publica, dos son traducciones del ruso, para una de las cuales, la historia rusa del arcipreste Abbakum<sup>34</sup>, es ayudada en 1924 por un amigo suyo, el crítico literario ruso Príncipe Dimitri Mirsky, por el que hay quien asegura que, a pesar de la edad, Jane Harrison sentiría una atracción que sería mutua. En 1926 publica su segunda traducción, llevada a cabo esta vez con Hope: *The Book of the Bear*.

En 1923 y 1924 la encontramos participando en las *Entretiens* de P. Desjardins en Pontigny. Se trataba de reuniones y charlas de intelectuales sobre un tema de religión,

---

<sup>33</sup> Esto además, dificultaba su acceso a la British School de Atenas, en beneficio de las alumnas de Oxford, que acceden a los grados mucho antes, en 1919.

<sup>34</sup> (1620-1682) Disidente religioso ruso que dirigió el movimiento de los Antiguos Creyentes o Raskolniki y arcipreste de la catedral de Nuestra Señora de Kazan, en Moscú. Tras su oposición a la liturgia introducida por el Patriarca Nikon, fue deportado a Siberia, excomulgado en 1666 y finalmente condenado a la hoguera.

filosofía o literatura, que despiertan fuertemente su interés, al menos la primera edición a la que asiste, pues en realidad la de 1924 le resulta un tanto anodina.

Su última obra es *Reminiscences of a Student's Life*, publicada en 1925. Se trata de un ejercicio de memoria, en el que evoca su vida, algo que no deja de ser corriente en aquella época victoriana. Un año después, en 1926, vuelve a instalarse, en esta ocasión definitivamente, en Londres y, una vez allí, empieza a estudiar islandés y continúa con el persa. En esta época, además, reedita su obra principal, *Themis* con la intención de reexaminar el orfismo.

Pero en 1927 le diagnostican leucemia. Pasa la enfermedad absolutamente encerrada en su casa, mientras, por lo que parece, Hope filtra las visitas hasta tal punto que sus antiguos amigos consideran que no está más que tratando de aislar a Jane E. Harrison, hasta su muerte por esta enfermedad, acaecida el 15 de abril de 1928 en su casa del 11 Mecklenburgh Street. Por último, sólo cabe añadir que Jane E. Harrison dejó todos sus bienes a su sobrina Marion Harrison, lo que puede suponer una pista final con respecto a su relación con Hope Mirrless en los últimos momentos de su vida.

## **2. Jane Ellen Harrison en el contexto de su época**

Una vez vista la trayectoria personal de la autora, nos encontramos en situación de pasar a ver en qué manera la época victoriana influyó sobre ella y marcó su personalidad, lo que, en consecuencia, implica que, de un modo u otro, también se reflejará en su obra, como trataremos de mostrar posteriormente.

### **2.1. La sociedad y la política**

Ya se ha visto que la familia de su madre pertenecía a la *gentry* mientras que la de su padre era la típica familia de clase media victoriana, dedicados al comercio de madera y que, por ello, Jane E. Harrison siempre consideró a su familia materna como superior a la paterna. Esto influyó en su personalidad, porque ya desde pequeña siente la necesidad de ascender socialmente<sup>35</sup>, algo que resulta típico entre los burgueses victorianos, pero en su caso tal vez ese deseo se ve acrecentado a causa de la comparación que desde su primera infancia establece entre el estatus de las familias de sus progenitores. Posiblemente la temprana muerte de su madre, con la consiguiente idealización de la misma y de todo lo que a ella se refiriese, acentuó la sublimación que Jane E. Harrison llevó a cabo con la familia de su madre.

---

<sup>35</sup> Esta perspectiva se repite en los análisis biográficos de Jane E. Harrison, en todos los cuales se adoptan puntos de vista psicológicos.

De todos modos no puede decirse que su familia paterna fuese pobre, como en ocasiones se ha llegado a afirmar; la elección que lleva a cabo su padre del Cheltenham College para enviar allí a Jane E. Harrison a estudiar, así como la de Harrow para su hermano, dos de los mejores colegios de la época para familias de clase media-alta, así lo demuestra.

En su afán de ascenso social, Jane E. Harrison logra continuar sus estudios en Cambridge, una universidad que tenía la gran virtud de convertir a la clase media en caballeros; además, los Estudios clásicos se vinculaban por aquel entonces a las clases altas, por lo que optar por esta vía, tal como hizo Jane E. Harrison, era un paso más en su camino de asimilación con estas clases.

A partir de su época londinense, encontramos a Jane E. Harrison moviéndose entre colegas provinciales que compartían su bagaje cultural y sus ansias de ascenso social, pero por supuesto ella encontró más problemas a la hora de integrarse en estos círculos, principalmente porque estaba mucho mejor visto el deseo de un estatus superior en los hombres que en las mujeres, pero también porque sus compañeros logran más fácilmente contactos, no solamente por el hecho de ser varones, sino también porque la mayoría de ellos pertenecía a familias clericales, mucho mejor consideradas que las de comerciantes. De todos modos, si algo tuvo de bueno para Jane E. Harrison el moverse por esos ambientes es que así consiguió ver de modo más realista a la alta burguesía a la que ella aspira y logró conocer sus defectos, lo que la llevó a criticar la futilidad de la vida de los londinenses de clase alta, algo que posiblemente influyó en sus obras al acrecentar la visión negativa que Jane E. Harrison se forma de la cultura y sociedad burguesa, que considera frívola y superficial, y contra cuya hipocresía se rebela, lo que se nota especialmente en su identificación de Olímpicos y burgueses victorianos, como habremos de ver más adelante.

Por lo que respecta a sus ideas políticas, en realidad Jane E. Harrison nunca estuvo muy involucrada en este mundo, hasta el punto de admitir que “personalmente, no tengo más interés o aptitud por la política que por la fontanería” (Harrison, 1900, “*Homo Sum*”. *Being a Letter to an Anti-Suffragist from an Anthropologist*, p. 3; desde ahora, “*Homo Sum*” (1900)); ni siquiera, en principio, en la lucha de las mujeres por la obtención del derecho al voto, ya que aunque sí se preocupó por mejorar el estatus de las mujeres dentro de su sociedad, consideraba que la mejor forma de conseguirlo era luchando por una mejor educación, que pudiese equipararse a la de los hombres. Sin embargo, en “*Homo Sum*” se reconoce como más implicada con la causa sufragista, y agradece a estas mujeres el haber despertado su interés por la política:

“Pero con respecto al voto, la política me parece, personalmente, un trabajo pesado y a veces más bien sucio, y siempre he preferido, en principio, que un sirviente recogiese los carbones. No estoy avergonzada de mi falta de interés en la política. Esa deficiencia todavía permanece y debe estar situada donde siempre ha estado, en las rodillas de los dioses. Pero de haber fallado a la hora de simpatizar con una necesidad que no sentía, de eso estoy verdaderamente avergonzada. De esa inercia y estupidez fui despertada por las sufragistas militantes. Leí sobre mujeres delicadas y descontentas que afrontaban la íntima repugnancia de la vida en prisión porque ellas y sus hermanas mujeres querían el voto. Algo me tomó la garganta. Sentí que estaban sintiendo, y entonces, porque sentí, comencé a entender” (“*Homo Sum*” (1900), pp. 28-29).

En lo que se refiere a su ideología política, sólo cabe decir que ella misma se consideraba *tory* por herencia de su familia materna, hasta el punto de rechazar ver a Mr. Gladstone en una visita a su *college*, aunque éste acudió a verla en su habitación igualmente: “Yo era una rígida *tory* en aquellos días, y rechacé resueltamente unirme al populacho de estudiantes que aclamaban y aplaudían al Gran Viejo a su llegada. (...) Él [Gladstone] se sentó y me preguntó quién era mi autor griego favorito. El tacto aconsejaba Homero, pero yo era obstinada y no demasiado honesta, así que dije “Eurípides” (...) ¡el escéptico Eurípides! Fue demasiado, y con unas pocas palabras de advertencia él se retiró” (RSL, p. 45).

Además se puede decir que era de naturaleza pacifista y anticolonialista, aunque su interés por Rusia la vuelve un tanto revolucionaria: “En política soy una vieja liberal, con una chispa de *Little Englander* y bolchevique. Odio el Imperio; significa para mí todo lo que es atrasado y pernicioso en pensamiento; dentro de él siempre y necesariamente se hallan las semillas de la guerra. Protesto ante casi todas las formas de patriotismo. Pero cuando busco en las profundidades ocultas de mi corazón, encuentro ahí el más estrecho y local de los parroquialismos. Estoy intensamente orgullosa de ser una mujer de Yorkshire” (*ibid.*, p. 11).

Por esto, igualmente, ante el estallido de la Primera Guerra Mundial, su orientación pacifista la lleva a posicionarse en contra, incluso llegando a manifestar su oposición públicamente al publicar en 1915 su obra “Peace with Patriotism”, donde considera que la guerra no es más que un retroceso en la civilización.

Finalmente puede decirse que no era muy amiga de los imperios ni las monarquías, ya que, tras haber conocido a la emperatriz de Alemania, Victoria, y su hija, sostiene que “Todo el mundo debería ver un poco de la realeza. Es tan humilde y al principio tan irritante tener que comportarse como un sirviente, y te hace comprender cómo deben sentirse los sirvientes realmente” (*ibid.*, p. 60).

## 2.2. La opresión sobre las mujeres y la influencia de la idea de raza

Dentro del contexto ideológico, dos son los aspectos más destacados con influencia sobre la vida y la obra de esta autora; a saber: la idea de raza, como ya sabemos omnipresente en el ambiente de la época, y los prejuicios que sobre las mujeres se seguían manteniendo y que llevaban al sometimiento de las mismas.

Ya hemos explicado la importancia de este concepto en el contexto ideológico de la época, así como su papel en la recién inaugurada disciplina antropológica. Efectivamente, la antropología y la reciente curiosidad por otras razas y otros grupos humanos diferentes se hallan anclados en el espíritu de Jane E. Harrison y asimismo, por supuesto, en su obra, pues no debemos de olvidar que Jane Ellen Harrison se convierte en uno de los primeros estudiosos de la mitología griega que decide incorporar a sus estudios las aportaciones de esta nueva disciplina, considerando que las costumbres de pueblos por aquel entonces denominados “primitivos” puede arrojar luz sobre las costumbres y la religión griega clásica; tal como comprueba ella en su obra *Ancient Art and Ritual*, donde trata los factores emocionales presentes en arte y ritual y su conjunción en el drama griego, mediante el estudio de los salvajes del siglo XX.

Entre los autores que más profundamente influyeron a Jane E. Harrison, sobresalen algunos de los estudiosos más destacados del evolucionismo clásico, como E. B. Tylor o J. G. Frazer, pero también se pueden señalar otros autores que, como se verá, la iniciaron en el estudio de creencias y costumbres de campesinos europeos contemporáneos, como *sir* Ch. Newton o D. Sutherland MacColl.

Se hace necesario también señalar que Jane E. Harrison se convierte en uno de los primeros autores que se atrevió a aplicar la antropología a la historia de Grecia, comparando las costumbres de la Grecia arcaica e incluso clásica con las de grupos humanos contemporáneos denominados “primitivos” por los antropólogos victorianos así como con *survivals* presentes en el folklore europeo.

Pasando ahora al tema de la situación en que se encontraban las mujeres en la Inglaterra victoriana, debemos comenzar por recordar que, como hemos visto anteriormente, la época victoriana vive el surgimiento del espíritu democrático, lo que debería de ir acompañado de una nueva visión de la posición que la mujer debía ocupar en esta nueva sociedad. Sin embargo, la idea de que el lugar de las mujeres era el hogar siguió imponiéndose sobre la sociedad en general, si bien tuvo que enfrentarse a las primeras voces discordantes, que luchan porque las mujeres se abran paso en las mismas esferas que los hombres, especialmente desde mediados de siglo, lo que significa que esta batalla pilló de lleno a Jane E. Harrison, nacida en 1850.



Así pues, en principio, Jane E. Harrison recibe una educación típica de cualquier niña de cualquier familia burguesa de la Inglaterra victoriana, orientada al matrimonio y al futuro cuidado del hogar<sup>36</sup>, de hecho, incluso tras haber pasado por el Cheltenham Ladies' college, Jane E. Harrison vuelve a su casa durante la temporada de 1870 a 1874 para enseñar a sus hermanos más pequeños y en 1876 se traslada de nuevo a su casa, sacrificando un *term*, para cuidar a su hermanastra enferma Jessie, quien finalmente fallece.

Sin embargo, el paso por el Cheltenham Ladies' College la prepara académicamente para metas más ambiciosas, aunque, de todos modos, estos centros estaban bajo una presión constante ante la posibilidad de críticas por eliminar la feminidad de sus alumnas, lo que promueve una constante vigilancia de las chicas por parte de la directora para que se comportasen como verdaderas señoritas. En el caso del Cheltenham Ladies' College, esta responsabilidad recaía, como se ha visto, sobre los hombros de Dorothea Beale, que pudo haber sido un buen modelo para Jane E. Harrison por su creencia en los derechos de las mujeres a la educación (que, ya hemos visto, también fue fuente de preocupación para Jane E. Harrison), aunque la verdad es que su visión del futuro de una mujer educada difería considerablemente de la de Jane.

Posteriormente, en 1874, Jane E. Harrison comienza a estudiar en el Newnham College de Cambridge, donde también era menester mantener las apariencias. La encargada en esta ocasión Anne Clough quien, como ya se ha comentado, chocaba frontalmente con la fuerte personalidad Jane E. Harrison, que llega incluso a cuestionar la necesidad de ninguna figura que las protegiese de ataques externos. Pero independientemente de estos problemas, la vida en el colegio ofrecía nuevas posibilidades: las mujeres victorianas no podían llevar una vida independiente de su familia y no subordinada a los miembros masculinos de la misma; sin embargo, una vez entraban en estos *colleges* pasaban a formar parte de una comunidad femenina que las arropaba sin quebrar su independencia y pasaban a vivir en un ambiente de libertad intelectual.

Y en esos años de estudiante Jane E. Harrison aprende bien dos lecciones: la necesidad de una buena educación para las mujeres y la necesidad de ser independiente y no estar subordinada a ninguna figura masculina. La independencia con respecto a los

---

<sup>36</sup> Siendo éstos los planes para J. E. Harrison, su padre mostraba una actitud ambivalente hacia su trabajo en el mundo de la investigación clásica: "Siempre envié una copia de cada libro que escribí a mi padre (...). Estoy segura de que nunca los leyó, y sospecho que su sentimiento hacia ellos era (...) medio vergüenza, medio orgullo. Años después de su muerte aprendí, y eso me emocionó profundamente, que, en las raras ocasiones en las que dejaba la casa, se llevaba con él una cartera llena de mis libros" (RSL, p. 39).

Mientras que su hermano, por otra parte, parecía avergonzarse en cierto modo: "Mi hermano menor estaba en Harrow; (...) él esperaba que yo no fuese a dar conferencias en Harrow, ya que eso le haría sentir muy incómodo con los demás compañeros. Entendí su punto de vista y lo respeté" (*ibid.*, pp. 54-55).

hombres se traduce en libertad política, que junto con el acceso a una educación superior, forman los dos estadios del movimiento feminista de su época (*“Homo Sum”* (1900), p. 28).

Empezando por el último punto, durante toda su vida Jane E. Harrison trata de evitar cualquier clase de sumisión ante los hombres, siendo la relación que mantiene con D. Sutherland la que mejor ejemplifica este afán de libertad e independencia de Jane E. Harrison, que la lleva a rechazar la propuesta de matrimonio que este hombre le hace en 1891 a pesar de estar enamorada de él, porque sentía su autonomía amenazada ante la fuerte influencia que D. Sutherland ejercía sobre ella<sup>37</sup>. Es entonces cuando Jane E. Harrison decide que debe renunciar al matrimonio si quiere continuar con su trabajo, pues si estuviese sometida a un hombre, con falta de independencia, todo su trabajo se vería completamente frustrado y tendría que abandonarlo.

Efectivamente, ya hemos visto que en esa época las mujeres estaban sometidas a sus padres primero y más tarde a los esposos, tanto social como legalmente, y no estaba bien visto que trabajasen fuera del hogar, especialmente si no había necesidad económica para ello. Además, existía la creencia generalizada de que dentro del matrimonio uno de los cónyuges (véase, la mujer) debía de estar sometida en todos los aspectos al otro, que ejercía de figura dominante<sup>38</sup>.

Jane E. Harrison muestra su posición acerca de esta sumisión en *“Homo Sum”*, donde explica que el sentimiento de sometimiento se da en todas las relaciones intensamente apasionadas, tanto amorosas como religiosas, y está más uniformemente presente en las mujeres, dada su naturaleza más sumisa y negativa que la de los hombres, dominante y posesiva. Por ello, reconoce que el lugar de la mujer en tanto que sexo, se halla en el sometimiento, pero no en tanto que ser humano, incluso a pesar de su debilidad física (*“Homo Sum”* (1900), pp. 17-18). Por esto, considera que: “Para mi mente, uno de los problemas más difíciles que los hombres y las mujeres tienen que desarrollar juntos es cómo reconciliar la sujeción del sexo con la igualdad y camaradería que es la base verdadera y única de cualquier matrimonio amigo” (*ibid.*, p. 19).

Y al tiempo advierte que: “Es destacable hoy día igual que entonces que cuanta menos auto-limitación está un hombre preparado a ejercer, más rigurosamente insistirá en que la mujer ha de estar recluida. Es sólo el hombre quien tiene sus pasiones bajo control el

---

<sup>37</sup> Y que resulta más que obvia si tenemos en cuenta que Jane E. Harrison llegó a cambiar el estilo de sus obras principalmente por las malas críticas que D. Sutherland le dedica.

<sup>38</sup> Otra muestra de que Jane E. Harrison se oponía a esta visión de la mujer, es que, como ella misma explica en su autobiografía, existía un grupo llamado los *Lions*, que daban charlas que siempre acababan con: “Una mujer perfecta, noblemente ideada/ para dar afecto, confortar y ordenar”; lo que llevó a Jane a pensar en “ofrecer un pequeño precio de media corona a cualquier *Lion* que resistiese la tentación” (RSL, p. 53).

que está preparado para conceder la libertad a la mujer. El hombre tenía y, en parte, todavía tiene que aprender que una mitad de la humanidad no puede ser completamente humanizada sin la otra” (*ibid.*, p. 26).

Es por lo tanto lógico que Jane E. Harrison tuviese miedo de perder la posibilidad de trabajar y de mantener su propio juicio, independiente del de cualquier hombre. Otro punto a tener en cuenta al tratar el rechazo de Jane E. Harrison al matrimonio es que ésta era una institución creada para la procreación, pero el tener hijos, aparte de atemorizar a Jane E. Harrison desde que su madre muriera por complicaciones acaecidas en su parto, la haría tener que retirarse de la vida laboral. Esto nos hace más fácil comprender que si bien no quiso casarse con D. Sutherland, sí aceptó el matrimonio con R. A. Neil, que muere en 1901 truncando esta posibilidad, porque a causa de su edad, cincuenta y un años, es más que probable que la menopausia hubiese alejado definitivamente todo temor a quedarse embarazada.

De todos modos no deja de ser curioso que Jane E. Harrison no se hubiese casado con D. Sutherland para no poner en peligro su juicio independiente, porque más tarde la vemos inmersa en una relación de sometimiento intelectual ante Gilbert Murray. Ella se sentía insegura sobre su posición en el mundo académico e inferior a su colega y amigo, por lo que no duda en pedir constantemente la opinión de este sobre su trabajo, lo que la lleva a una relación de dependencia emocional e intelectual.

Esta independencia con respecto al varón conduce a la postulación del sufragio femenino; una reclamación a la que se une J. E. Harrison con su ya mencionada “*Homo Sum*”<sup>39</sup>, tras un cambio radical en su posicionamiento a este respecto a partir de un momento relativamente tardío<sup>40</sup>, que la lleva incluso a marchar a la cabeza de la *Suffrage Procession* celebrada en Londres en 1911 (Arlen, 1990) a pesar de la artritis que sufría en los pies.

---

<sup>39</sup> Donde no pide solamente el derecho al voto, sino un apoyo general al movimiento de emancipación de la mujer (*ibid.*, p. 7).

<sup>40</sup> En esta obra admite que “si vuestra sociedad [en contra de las sufragistas] hubiese sido fundada unos diez o veinte años antes, yo muy posiblemente me habría unido. No puedo hacer eso ahora, porque mi punto de vista ha cambiado” (*ibid.*, p. 3); o: “Por una reacción no poco natural, ella [la sufragista] buscó alivio en lo que parecía la salida más fácil –en intentar ser masculina (...). Yo estoy avergonzada de recordar ahora que una cierta fealdad superficial en los primeros inicios del movimiento me cegaron por un tiempo ante su esencial fiabilidad. Fue en esa fecha que si vuestra sociedad anti-sufragista hubiese existido, yo me habría unido” (*ibid.*, p. 8); pero “sin pensar intencionalmente sobre la cuestión del sufragio en absoluto, mientras mis pensamientos han estado conscientemente ocupados con estos asuntos variados, débilmente al principio y claramente más tarde, la convicción de que tengo que ser una sufragista ha crecido en mi mente” (*ibid.*, p. 4); y por ello, “si esta carta llegase a los ojos de alguna sufragista militante (...) me gustaría, aunque no lucho en su campo, agradecerle desde mi corazón por hacerme un servicio señalado, por hacerme sentir y, de esta forma, enseñarme a entender” (*ibid.*, p. 29).

En esta obra, admite que "...a pesar de lo incómoda que debo encontrar la posesión de un voto, siento fuertemente que es un regalo que debe ser dado, un regalo que debo recibir yo misma" ("*Homo Sum*" (1900), p. 3) y expone el siguiente argumento:

En primer lugar, la posición de aquellos que se hallan en contra de conceder el voto a las mujeres se basa en que el uso del poder político no es femenino. A esto, J. E. Harrison replica que el uso del voto tampoco es masculino, pues no tiene nada que ver con el sexo en tanto que sexo, sino con la cualidad de la humanidad, que es compartida por los dos sexos.

A partir de aquí, analiza las supuestas virtudes femeninas<sup>41</sup>: paciencia, tacto, modestia, etc., todas ellas relacionadas con una posición social subordinada, que nada tienen que ver con el sexo, sino con el estatus.

El siguiente paso, pues, es reconocer la humanidad de la mujer, igual que se reconoce la del hombre (término que, de hecho, es sinónimo de "humano"), siendo ésta lección el principal objetivo del movimiento feminista. Por ello, "en el estandarte de cada sociedad sufragista, un lema, y uno solo, debe ser ostentado: *Homo sum, humani nihil (ne suffragium quidem) a me alienum puto*" (*ibid.*, p. 7).

A partir de este punto, defiende el derecho de la mujer a adquirir una educación en el mismo nivel que los varones, y concluye que de manera natural, el conocimiento ha de derivar en acción y, por lo tanto, en el derecho al voto:

"Hace mucho Sócrates nos dijo que sólo sabemos para actuar. Mr. Bergson nos ha mostrado cómo es esto y por qué. El intelecto como contrastado con el instinto es el hacedor de herramientas, es esencialmente práctico, siempre finalmente ávido de acción. Para unos pocos de nosotros –y somos felices, aunque algunas veces solitarios- el conocimiento, que empieza con la finalidad práctica, se convierte en un fin en sí mismo, un objeto de contemplación admirada. Pero para la mayoría de los seres humanos, y esos son los mejores de nuestros ciudadanos, el conocimiento es el producto del deseo y está siempre avanzando hacia la acción, acción que necesariamente toma forma como dominio incrementado sobre el mundo de la naturaleza y la humanidad. Puedes, es cierto, desenterrar información ya hecha dentro de la mente humana, sin que afecte seriamente a la vida y el carácter. Pero el despertar del deseo de saber es primariamente nada más que el despertar de la intención de actuar, actuar más eficientemente y dar forma al mundo más completamente a nuestra voluntad" (*ibid.*, pp. 29-30).

De ahí se sigue que "cuando las mujeres sienten por primera vez la insistente necesidad de saber, detrás de esto, desde el inicio, había para la mayoría de ellas el impulso imperativo de actuar, aunque fuese inconsciente" (*ibid.*, p. 30).

---

<sup>41</sup> Considera que hablar de virtudes femeninas o masculinas es un error que puede dañar la moralidad tanto de hombres como de mujeres; la virtud social nada tiene que ver con el género, sino con la humanidad. Ser femenina es, simplemente, ser receptiva con respecto al hombre y, por el contrario, ser masculino es ser receptivo con respecto a la mujer (*ibid.*, p. 6).

Finalmente, la conclusión de este trabajo sería que:

“Las mujeres en tanto que mujeres han de permanecer, para la mejor continuidad de la vida, sometidas a los hombres; las mujeres como seres humanos piden vivir así como continuar la vida. Para vivir efectivamente deben aprender a conocer el mundo totalmente, para ello, al lado de los hombres, deben dar forma a la vida para su bien común” (*idem, ibid.*).

Por lo que respecta al tema de su demanda de un mejor sistema educativo femenino, sabemos ya que, aunque no fue activista, sí hizo campaña desde el principio por los grados universitarios para las mujeres<sup>42</sup>; pero resulta llamativo que a pesar de su defensa de los derechos de las mujeres, de entre los que destacaba el derecho a una mejor educación, no llegó nunca a trabajar codo con codo con colegas de sexo femenino, salvo en una ocasión, en una colaboración con Margaret Merrifield Verrall<sup>43</sup>. Por el contrario, prefiere trabajar con hombres, a los que elige para “la vida de la mente” (Peacock, 1988, p. 106), a pesar de optar por vivir en una comunidad de mujeres. Esto vendría motivado por la distinción que realiza Jane E. Harrison entre la capacidad de raciocinio masculina y la emotividad femenina; distinción curiosa, repetimos, tras su defensa de los *university degrees* para las mujeres, y que se evidenciaría en sus palabras en *Rationalism and Religious Reaction* (desde ahora, *Rationalism*): “No veo el “centro psíquico” desplazándose en el futuro próximo de los hombres a las mujeres, del intelecto masculino al genio emocional femenino” (*Rationalism*, p.18).

Se siente más cómoda trabajando con hombres por su enfoque diferente: el intelecto masculino le ayuda a imponer orden al caos. Por otro lado, Jane Ellen Harrison mantenía una lucha que no solo era intelectual, sino también social, lo que la llevó a identificarse con valores masculinos y de clase alta, adoptando rasgos extraños para mujeres como fumar o beber whisky, en un intento de lograr la igualdad social y sexual. Este hecho, junto su forma de comportarse con los hombres (pues parece que es acusada de coquetear) la vuelven por ende contra las mujeres de Cambridge, a quienes Jane E. Harrison se les antoja, como ya hemos visto en anteriores alusiones, demasiado excéntrica.

---

<sup>42</sup> Así lo reconoce en “*Homo Sum*”: “Debo hacer una confesión un tanto vergonzosa. Durante mucho, mucho tiempo, estuve desanimada hacia el movimiento de las mujeres. Deseaba una educación superior, libertad para conocer, pero no, como expliqué antes, el voto, no libertad para actuar y control. La razón era principalmente puro egoísmo y (...) una imaginación perezosa” (*ibid.*, p. 28).

Incluso recuerda con regocijo el momento en que las puertas de la Universidad se abrieron para dar cobijo a las mujeres, aunque se queja de que todavía no estuviesen abiertas por completo, en el siguiente fragmento publicado en *American University Women’s Club*: “A ese Espíritu del Año le debo todo. Él me trajo a Cambridge en vísperas de un gran despertar (...). Henry Sidgwick y su grupo de amigos había abierto a las mujeres las puertas del aprendizaje –las puertas están todavía entornadas”; MS Murray 143, fol. 50).

<sup>43</sup> Ambas autoras colaboran en *Mythology and Monuments of Ancient Athens* (1890), donde Margaret Merrifield Verrall realizó una traducción de parte de la descripción del libro I de la *Descripción de Grecia* de Pausanias, sobre el Ática, y Jane E. Harrison llevó a cabo el ensayo introductorio y el comentario arqueológico. Esta obra es fruto de un viaje de ambas de tres meses de duración por Grecia.

Consiguientemente, como es lógico, Jane E. Harrison solamente se sentía cercana a otras mujeres excéntricas, pero resultaba absolutamente devastadora al criticar a las demás.

Finalmente podemos decir que Jane E. Harrison logra tener grandes éxitos en su lucha por lograr un sitio propio en un mundo de hombres, pues recordemos que no solamente es la primera mujer que lleva a cabo conferencias en la Universidad de Cambridge que, en su caso, tienen lugar en Newnham en 1890, sino que también recibe en 1895 un honorario LLD de la Universidad de Aberden, convirtiéndose, de nuevo, en la primera mujer en obtenerlo, y poco antes logra ser reconocida como miembro del Berlin Archaeological Institute y del consejo de la Hellenic Society.

### **2.3. La familia, la religión y la moral**

El siguiente punto a tratar sería el de la influencia que el contexto moral así como religioso de la sociedad británica del XIX tuvo en la trayectoria vital de la autora, comenzando para ello por analizar hasta qué punto el concepto victoriano de familia, y más concretamente su propia familia, modelaron su personalidad y dirigieron algunas de las decisiones más importantes que tomó Jane E. Harrison en su vida.

Para comenzar con este punto, es de destacar que la muerte de su madre por complicaciones en su parto lleva a Jane E. Harrison a sentirse tremendamente culpable. Esto hace que fantasee con la imagen idealizada de una madre perfecta que lo perdona todo, a modo de consuelo, aunque la relación ya comentada que mantiene desde su infancia con su padre hace necesario plantear la posibilidad de que esto no fuese más que una ayuda subconsciente para superar su culpa por sentir haber ganado una victoria edípica.

Tras la muerte de su madre, Jane E. Harrison es educada en las ideas de su familia paterna sobre el papel de la mujer, su educación y trabajo, tradicionales y típicas de la burguesía victoriana, lo que sin duda marca el estándar contra el que ella se rebelará posteriormente. Sin embargo, esta familia estaba formada por una abuela dominante con hijos neuróticos e hijas rebeldes, y la imagen de sus tías marca el carácter de Jane E. Harrison, especialmente la de su tía Jessie, una aventurera, amante de la caza y fotógrafa amateur, con problemas del corazón que le provocaron la muerte a los treinta y cuatro años, que a Jane E. Harrison siempre pareció “una figura muy romántica” (Peacock, 1988, p. 7) y que posiblemente haya sido un aliciente para nuestra autora a la hora de llevar una vida alejada de la visión tradicional de lo que se suponía que debía ser la vida de una mujer de su condición social, negándose al sometimiento que se suponía inherente a la mujer victoriana (aunque a esto tal vez también haya ayudado la fuerte posición que ocupaba su abuela dentro de la familia).

Otra de las tías que más huella dejan en ella es Harriet, ya que fue ella quien se ocupó de Jane E. Harrison y de sus hermanas tras la muerte de su madre, hasta el momento en que contrae matrimonio. Esto probablemente provocó en Jane E. Harrison un sentimiento de abandono y desintegración del círculo familiar que nuestra autora había sentido tan seguro hasta ese momento, pues si existe una idea que marca no sólo la infancia, sino la vida entera de Jane E. Harrison, es la de la necesidad de formar un círculo, ya sea familiar o de amigos, cuyo centro ocupe ella, mientras los demás hacen que se sienta arropada e importante.

Pero este círculo se resquebraja totalmente tras la segunda boda de su padre con *miss* Gemimi Meredith, que había entrado en la casa en un primer momento para cuidar de las niñas, pues Jane se verá derrotada en sus intentos de atraer para sí toda la atención paterna. Según H. Deutsch (H. Deutsch, *The Psychology of Women: a Psychoanalytic Interpretatio* (New York, Green & Stratton, 1945), p. 439, en Peacock, 1988, p. 16), el odio a la madrastra se da porque es el objeto sexual del padre, de modo que el padre resta atención a los niños a favor de ella. Todo esto la lleva a odiar al matrimonio como una institución que destruye lazos más personales que los que crea. Jane E. Harrison verá de este modo y durante toda su vida el matrimonio como una relación entre dos personas demasiado cegadas por su amor para percibir la desolación que causan a otros. Y no sólo el matrimonio, también rechaza la sexualidad, como fuerza que la separa del padre y la expulsa del círculo y como causa de la muerte de su madre (de modo que se exime de culpa, que de este modo pasa inmediatamente a recaer sobre los hombros de su padre), y la idea de familia como un ideal (otro elemento que empeora la situación, ya que acentúa la sensación de Jane E. Harrison de haber sido expulsada del centro del círculo familiar, es el tamaño de la nueva familia, que consta de siete hijas y dos hijos).

Así pues, Jane E. Harrison llega a renegar de su sexualidad, que en verdad la horroriza, centrándose en su trabajo para ejercer con mayor dominio ese autocontrol interiorizado desde la infancia y, de este modo, rechaza la propuesta de matrimonio de D. Sutherland, no solamente porque rechace toda autoridad masculina en general, sino también porque teme la sexualidad, tanto la masculina como la suya propia, ya que le parece una fuerza peligrosa. La posterior boda de D. Sutherland con otra mujer, conduce a que se acreciente su odio hacia el matrimonio, que ella calificaba de un *grand égotisme à deux*<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> “Un francés definió hace mucho el amor –con una verdad que no es en absoluto necesariamente cínica. Como “*Le grand égoïsme à deux*”. Nadie quien haya pasado por la experiencia de “enamorarse” negará que la definición es informativa. Un secreto de la intensa alegría de amar y ser amado es el inmenso

Además vemos que en 1915 escribe “Peace with Patriotism”, un artículo en cuyo fondo se encuentra una idea propia de Jane E. Harrison y que gira en torno a ese miedo al sexo tan propio de ella: la violencia y el sexo están unidos y son inseparables de la vida.

Más tarde la encontramos enamorada de Francis Cornford y aparentemente inconsciente de la gran diferencia de edad que había entre ambos. Así pues, la boda de éste con Frances la dejó absolutamente desolada.

Esta boda se produce no mucho tiempo después de la muerte de A. R. Neil, quien, recordemos, a punto estuvo de casarse con Jane E. Harrison, por lo que se puede establecer un curioso paralelismo entre el matrimonio de F. Cornford y Frances y el segundo matrimonio de su padre, así como entre la muerte de A. R. Neil y la de su madre. Todos estos duros golpes influyen grandemente en la visión que Jane E. Harrison se forma del matrimonio, y que refleja, por ejemplo, en su artículo “*Homo Sum*”, publicado en 1909 y al que hemos aludido repetidamente. Este artículo deriva en una reflexión sobre el egoísmo del sexo, del amor y del matrimonio, que según Jane E. Harrison se oponen a la colectividad y a la sociedad.

De este modo, se opone a quien afirma que la unión de hombre y mujer es la primitiva unidad de la civilización, pues “de la primitiva pareja (...) surge la familia, de la familia la tribu, de la tribu el estado, del estado la nación, de la nación la federación, de la federación la hermandad de toda la humanidad” (*ibid.*, p. 11), argumentando que

“Adán y Eva deben de haber aprendido ahí, aunque parecen haberlo olvidado, su Deber hacia Dios, pero de su Deber hacia el vecino sabían necesariamente menos que una jauría de lobos cazadores. La sociedad, en tanto que trata con el sexo, empieza con el rebaño. La sociedad está fundada, no en la unión de los sexos, sino en lo que es una cosa ampliamente diferente, su prohibición, su limitación”. El “rebaño” no dice al hombre primitivo “debes casarte”, sino, salvo bajo estrictas limitaciones para el bien común “no debes casarte” (*ibid.*, pp. 11-12).

De esto, deduce que de la exogamia resulta una de las primeras formas de matrimonio o de, en realidad, ley anti-marital, pues se basa en la inhibición del impulso sexual por la horda, y así, “por la institución de la exogamia, por el tabú de la mujer del propio grupo de un hombre, la paz a este respecto está asegurada –asegurada, nótese, no a través de la unión sexual, sino por su limitación, su prohibición” (*ibid.*, p. 12).

Este egoísmo promovido por el impulso sexual se vuelve más peligroso cuando este instinto se transforma en el sentimiento amoroso:

---

refuerzo de la propia personalidad. De pronto, para otro te conviertes en lo que siempre has sido para ti mismo, el centro del universo” (“*Homo Sum*” (1900), p. 16); este egoísmo además llega a provocar lo siguiente: “¿Puede un hombre o una mujer honesta decir que él o ella, con una devoción sincera, desear exclusivamente el bien del amado? (...) lo que realmente desea no es exclusivamente su felicidad sino que su felicidad se halle en él” (*idem, ibid.*).



“Cuando el simple instinto del sexo se desarrolla en el complejo sentimiento del amor, el impulso y su egoísmo compañero es, si menos violento, mucho más abundante y saturador, mucho más difícil de contener y equilibrar” (*ibid.*, p. 14).

Esto es así dado que “en la intensidad del nuevo refuerzo de dos vidas unidas, todo el mundo exterior, una vez tan interesante, se convierte por un tiempo en un marco insignificante” (*ibid.*, p. 15), y de este modo, los amantes se olvidan de todo lo demás para centrarse en sí mismos únicamente<sup>45</sup>.

Asimismo, también opone el egoísmo del amor al altruismo de la religión, porque la religión hace consciente del lugar dentro del grupo, mientras que el amor hace ser consciente solamente del lugar en un grupo de dos.

Considera que el egoísmo de los sentimientos propios toma dos formas, una positiva y otra negativa, de auto-aserción y de auto-humillación; ésta última, en relación con el instinto de sumisión, “es un ingrediente igual del amor y la religión y toma muchas de las analogías entre estos dos sentimientos complejos” (*ibid.*, p. 17). Sin embargo, en el caso de las relaciones amorosas, esa devoción es simple egoísmo, no altruismo, y por ello, J. E. Harrison hace hincapié en que “debe ser nuevamente instado que, concedido que el sexo lleva al egoísmo, al estar íntimamente limitado con el instinto parental, también lleva al altruismo. Limitado con, asociado – sí, pero en su esencia, no. La gente no se casa para respetar el altruismo de criar a sus hijos” (*ibid.*, p. 20).

Además,

“el instinto maternal en lo principal es una cosa sana efectivamente y feliz, pero de ningún modo especialmente sagrada. Es un egoísmo extendido. Nuestro ego, se nos enseña hoy día, no está limitado por nuestra propia personalidad. Se extiende a la esposa y el marido, a los hijos y las relaciones, a las ropas y posesiones, a tus clubs y asociaciones. El ego extendido, como el ego personal, es apto para estar en guerra con el altruismo del rebaño. El amor por mis propios hijos no lleva necesariamente al amor por los tuyos” (*idem, ibid.*)<sup>46</sup>.

Al contrario:

“Si el objeto de la vida fuese la reproducción (...) deberíamos decir (...) a la mujer: “Sé femenina: sé esposa y madre”. Y deberíamos decir al hombre: “Sé masculino: sé esposo y padre”. (...) Pero (...) queremos vivir la vida, y la vida humana, para la mujer igual que para el hombre, se vive al máximo sólo en y a través del “rebaño”, es social. Queremos, en una palabra, a causa de la completitud de la vida, coordinar nuestros instintos individualistas de los cuales el sexo parece ser el más fuerte y más exclusivo, con nuestros instintos altruistas del rebaño” (*ibid.*, p. 22).

---

<sup>45</sup> Al exponer el tema en estos términos, parece que J. E. Harrison estaba haciendo referencia al episodio del segundo matrimonio de su padre y los cambios que esto supuso para ella, así como al matrimonio de F. Cornford, que produjo en ella el temor (finalmente cumplido) de que su amigo se alejase de ella por causa de su nueva unión sentimental.

<sup>46</sup> A pesar de ello, “estamos obligados a recordar que debería extenderse por la sociedad una gran tolerancia al egoísmo de los padres. Es por los padres que la sociedad concibe el material bruto del que la sociedad está hecha” (*ibid.*, p. 21).

Concluye, pues que:

“Si el sexo, entonces, es egoísta (...) ¿cuáles son las principales tendencias humanizadoras no-egoístas? (...) tenemos dos grandes fuerzas a nuestra disposición, el deseo por conocer, o, como lo llaman los psicólogos, el “instinto de curiosidad”, y el puro altruismo, el deseo de usar nuestra fuerza y nuestro conocimiento para el bienestar del rebaño y, especialmente, de sus miembros más débiles” (*ibid.*, pp. 27-28).

Desde siempre, pues, Jane E. Harrison considera el matrimonio una institución patriarcal que supone un castigo para las mujeres, ya que corren el peligro de subyugarse, lo que la lleva a renunciar a una vida familiar, así como al amor, para poder mantener su independencia y continuar con una carrera profesional<sup>47</sup>. En su lugar, ella prefiere el lazo madre-hijo, al punto de interesarse por hombres mucho más jóvenes, como el propio F. Cornford. Esto es así porque tiende a proyectar su dependencia de la figura de la madre sobre los hijos, viendo esa dependencia como una forma de atar a la gente a ella. Pero no sentía rechazo hacia la idea de matrimonio solamente, también le desagradaba el concepto de familia en un sentido más amplio, porque la consideraba un lastre para los logros intelectuales; al contrario, ella se sentía mucho más cómoda viviendo en una comunidad femenina:

“Los lazos familiares no me han atraído nunca. En el mejor de los casos me parecen más bien estrechos y egoístas, en el peor, un infierno privado. El papel de esposa y mujer no es fácil; con mi cabeza llena de otras cosas habría errado sombríamente. Por otro lado, tengo una capacidad natural para la vida en comunidad. Me parece razonable y civilizada y buena económicamente. Me gusta vivir espaciosamente, pero más bien modestamente, en largos halls con grandes espacios y tranquilas bibliotecas. Me gusta despertarme en la mañana con el sentido de un gran jardín silencioso en torno a mí. Estas cosas están, o deberían estar, y pronto estarán, prohibidas para la familia privada; son correctas y buenas para la comunidad. Si hubiese sido rica habría fundado una comunidad académica de mujeres, con votos y consagraciones y una hermosa regla de hábito; tal como es, estoy contenta de haber vivido muchos años de mi vida en un *college*. Creo que, al avanzar la civilización, la familia se volverá, sino extinta, al menos muy modificada y reducida” (*ibid.*, pp. 88-89).

J. E. Harrison siente que la escuela era su verdadera familia<sup>48</sup>, adoptando el rol de madre de sus alumnas. Esto conduce a que a pesar de la buena relación que pudiese mantener con ellas, en algunos casos excelente, nunca mostrase interés por su vida familiar, con una excepción: la de Jessie Steward, a la que estuvo muy unida y por cuya

---

<sup>47</sup> Esta idea se refleja en su autobiografía, cuando al hablar del matrimonio, lo hace con las siguientes palabras: “Por qué milagro escapé del matrimonio no lo sé, porque toda mi vida me enamoré. Pero, en conjunto, estoy feliz. No dudo que he perdido mucho, pero estoy bastante segura de que gané más. El matrimonio, para una mujer al menos, impide las dos cosas que hacen la vida gloriosa para mí –amistad y aprendizaje. En el hombre ha sido siempre el amigo, no el marido lo que quise” (RSL, p. 88).

<sup>48</sup> Esta vida dentro de una comunidad femenina nos acerca en cierto modo a la idea que ella tendría del matriarcado primigenio, de una sociedad matriarcal, matrilocal y sin matrimonio instituido.

familia, tras la boda de ésta, sí que se interesa. Pero en realidad, el verdadero interés de Jane E. Harrison en los partos de su amiga no era por el bebé, sino por la madre, tal era la huella que había dejado en su recuerdo la muerte de su madre.

Al llegar a la vejez, parece que la presión por casarse se relaja, al igual que las relaciones con el otro sexo, aunque los sentimientos de amor puedan seguir existiendo, y llega a declarar que “sigues amando, sólo que tu amor, en lugar de un horno ardiente y fogoso, es el dulce ardor de un sol otoñal (...); y en la vejez incluso puedes mostrarle a un hombre que te gusta estar con él sin que él quiera casarse contigo o piense que quieres casarte con él” (*ibid.*, pp. 89-90).

Sin embargo, no se puede olvidar que, en contraste con esta fobia al sexo de Jane E. Harrison, en su época fue objeto de murmuraciones sobre posibles romances, ya fuese con un hombre o incluso con una mujer y que, por ejemplo, la empujaron a realizar numerosos viajes en la segunda mitad de la década de 1890. De hecho, también hemos aludido a las notas de Alice Dew-Smith, quien la relaciona con Sellers y califica la relación que mantenían ambas como de *Grand Passion* (Beard, 2000, pp. 81-84).

Además, no se debe olvidar que la relación que mantiene durante años con Hope Mirrless lleva a conjeturas, como ya se ha visto, a lo que se suma el hecho de que enseñase a Safo a sus alumnas, contribuyendo con ello a divulgar los rumores.

Por otro lado, sabemos que los victorianos vivían muy cerca del dolor, de la enfermedad y de la muerte, sintiendo una gran ansiedad ante la salud propia y de familiares y amigos, así como ante la brevedad de la vida. Jane Ellen Harrison por supuesto también siente estos miedos, pues, entre otras muchas cosas, el impacto que causó en ella la muerte de su madre sólo un mes después de su parto es grande.

A lo largo de su vida, además, encontramos muchos episodios de muerte de familiares y amigos, gente muy cercana a ella, lo que conduce a que crezca en su interior la angustia ante la muerte. Por ejemplo, como ya hemos visto, en 1889 conoce en Suiza a Mr. Macnaughton, que poco después morirá de problemas pulmonares; en 1894 mueren su padre (tras lo que sólo le quedan, como familiares, sus hermanas, medio hermanos y madrastra, de los que se siente totalmente alienada (Peacock, 1991), su mentor, *sir* Charles Newton y su amiga Eleanor Butcher.

Esta serie de muertes debió de agravar una vena hipocondríaca ya de por sí natural en Jane E. Harrison, con la consiguiente obsesión por su salud, por cierto debilitada desde entonces, al mismo tiempo que creó en ella una fuerte sensación de vacío, miedo y ansiedad, que la condujo a entrar en una depresión. Además de insomnio, Jane E. Harrison

padecerá estados de nerviosismo agudo, que desembocan incluso, como ya se ha mencionado, en dos cegueras momentáneas, probablemente histéricas<sup>49</sup>.

Estos problemas derivados de la sucesión de muertes de allegados a la que tiene que enfrentarse deja su huella en unas conferencias que lleva a cabo en 1898, en las que, entre otras cosas, acaba hablando de la fe perdida en la vida del Más Allá que se refleja en las estelas áticas.

Posteriormente su salud continúa empeorando, especialmente desde el compromiso matrimonial entre F. Cornford y Frances, sufriendo, recordemos, problemas del corazón y artritis reumatoide en los pies, de lo que llega a ser operada, lo que sin duda le causa gran angustia, pues como hemos visto tiene pánico a entrar en quirófano desde la muerte de Eleanor Butcher. También sufre un ataque de “pseudo-angina” y es diagnosticada como dipsomaniaca y, a partir de 1910, debe enfrentarse nuevamente a otra oleada de muertes dentro de su círculo de allegados: en 1910 muere Henry Butcher; en 1912, Arthur Verrall y en 1916, Margaret Merrifield Verrall.

A esta época pertenece el ensayo “Crabbed Age and Youth”, escrito en un momento en el que el ánimo de Jane E. Harrison está bastante bajo porque su débil estado de salud, junto con la menopausia y el rechazo que sufre por parte de F. Cornford hace que se sienta vieja súbitamente, optando por refugiarse en su trabajo como terapia. De ahí surge esta obra que habla sobre las relaciones entre viejos y jóvenes.

Pero en *Reminiscences of a Student's Life*, J. E. Harrison habla de su cambio de actitud ante la muerte y la enfermedad:

“Con respecto a la muerte, cuando era joven, la inmortalidad personal parecía para mí axiomática. El mero pensamiento de la muerte me enfurecía. Estaba tan intensamente viva que sentía que podía desafiar a cualquiera y cualquier cosa- Dios o demonio, o el destino mismo- por extinguirme. Todo eso cambió ahora. Si pienso en la muerte para algo es meramente como una negación de la vida, un acorde cercano, último y necesario. Lo que temo es la enfermedad, esto es, la vida mala, trastornada, no la muerte, y de la enfermedad, hasta ahora, he huido. No tengo ningún tipo de esperanza de inmortalidad personal, ni siquiera deseo por una vida futura. Mi conciencia comenzó en un modo muy humilde con mi cuerpo, con mi cuerpo, muy quieto, espero que termine.

*Nox est perpetua una dormienda.*

Y entonces hay otro pensamiento. Se nos dice ahora que llevamos en nosotros las semillas, no de una, sino de dos vidas –la vida de la raza y la vida del individuo. La vida de la raza se dirige hacia la inmortalidad racial; la vida del individuo sufre *l'attrance de la mort*, el encanto de la

---

<sup>49</sup> Francis Cornford explica: “Viniendo una tarde de verano en Southwold, cuando había estado tumbada exhausta en una larga silla, mirando hacia el mar. Me dijo que se había quedado completamente ciega durante tal vez una hora, y estaba enojada por una experiencia visionaria, que describió en términos que no puedo recordar. Había otros síntomas neuróticos, como el terror a los viajes” (Cornford, *Newnham Letter*, 76, en Africa, 1991, p. 27).

muerte, y esto desde el comienzo (...). La complejidad del individuo fascina a la muerte. El no casado y el que no tiene hijos se desligan de la inmortalidad racial y están dedicados a la vida individual –un carril lateral, un callejón sin salida, sin embargo, ciertamente un fin supremo en sí mismo” (RSL, pp. 87-89).

Otro de los aspectos más destacados de la sociedad victoriana y que más hondamente se asienta en el espíritu de Jane E. Harrison, es el de la obsesión por el autocontrol, obsesión que encontramos en ella desde su primera infancia, posiblemente fruto en su mayor parte de la educación recibida de manos de *miss* Gemimi Meredith, quien las educa tanto a ella como a sus hermanas en la fe evangélica. Esta educación, más estricta que la de la mayoría, llevó a que Jane E. Harrison interiorizara tan fuertemente esta obsesión victoriana que en su caso es mucho más visible que en el de otros contemporáneos.

Así vemos cómo de adolescente no se atreve a llevar a cabo ningún tipo de rebelión abierta en su casa, sino que opta por una sublevación velada, como es la de fumar, algo que posiblemente sus padres ni siquiera llegasen a saber nunca.

A esta educación en el seno de su hogar, le sigue la que recibe en el Cheltenham College, que, como hemos dicho, también seguía la fe evangélica de su madrastra y que tenía una regla de silencio bastante rigurosa para inculcar en las alumnas fuertes hábitos de autocontrol y austeridad<sup>50</sup>.

Así pues la interiorización del autocontrol cala tan hondo en ella que durante toda su vida podemos verla luchando por mantener sus propias emociones rígidamente sometidas<sup>51</sup>. Especialmente obvio en este aspecto resulta el capítulo con D. Sutherland, que no deja de ser una muestra del precio que Jane E. Harrison se vio obligada a pagar por ello. Será precisamente esta lucha constante por ocultar sus sentimientos que le inculcaron desde la cuna lo que más echa en cara a la sociedad de su tiempo y, al mismo tiempo, lo

---

<sup>50</sup> Un ejemplo de la educación extremadamente represora recibida en el centro, es comentada por J. E. Harrison en su RSL: ante la llegada de una postal para ella escrita por un chico, D. Beale decidió interceptar la misiva y enviarla a sus padres, “...y entonces vino una larga alocución. Atendía a estas palabras que me intrigan tanto que las recuerdo exactamente: “Eres demasiado joven, y espero que demasiado inocente, para darte cuenta de la gran vulgaridad de una carta así o el terrible resultado al que puede llevar”. Lo era, efectivamente, y todavía lo soy, porque ¿cuál crees que fue la ofensa? Tras su firma “Pevenil” había escrito “¡Dale mi amor a los examinadores!”. La historia debe quedar para marcar el abismo de la mojigatería estúpida en la que las niñas de escuelas del período medio victoriano –incluso las mejores– habían caído” (*ibid.*, pp. 29-30).

<sup>51</sup> Incluso en casos aparentemente fútiles como un episodio en el que J. E. Harrison cuenta que, siendo miembro de un tribunal, un prisionero había usado un lenguaje inapropiado, que fue copiado en un papel y pasado a los miembros del tribunal: “Tuve la curiosidad de saber en qué consistía realmente el mal lenguaje (...). El papel llegó al caballero mayor que estaba a mi lado. No tenía más que estirar una mano ansiosa. Se inclinó sobre mí en un modo paternal y dijo: “Estoy seguro de que no querrá ver esto”. Yo estaba ansiosa por leerlo, pero sesenta años de sumisión sexual habían hecho su trabajo. Me ruboricé, bajé los ojos y dije: “¡O no! No. Muchas gracias”. Alentado con caballerosidad se inclinó y metió en el bolsillo el manuscrito” (*ibid.*, p. 34).

que la llevó a apreciar especialmente el valor de la vida emocional en sus observaciones de la sociedad antigua.

Para finalizar con el tema del contexto religioso y moral de la época, es imprescindible tratar la religión entre los victorianos, un concepto que, al igual que lo que sucede con el autocontrol, le fue impuesto a Jane E. Harrison desde su infancia por su madrastra, si bien, al contrario de lo que sucede con el primero, fuertemente interiorizado, frente a la Iglesia de su tiempo reacciona mediante el rechazo.

La madrastra de Jane E. Harrison, Gemimi Meredith, era una mujer que presentaba numerosas diferencias con respecto al resto de la familia, sobre todo, a nivel religioso. En este sentido es importante destacar que ésta era una evangélica fundamentalista, lo que Jane E. Harrison llamó una “celta ferviente de tipo semi-revivalista” (*ibid.*, p. 19), que adoctrina a los niños en el terror.

Esto hace que en la educación de Jane E. Harrison se mezclen la racionalidad paterna<sup>52</sup> con un sentido apasionado y emocional de misterio y superstición, que llevan a nuestra autora a centrar su atención en el elemento emocional de la religión y, por otro lado, también la induce a repudiar el fundamentalismo de su madrastra con una furia sin igual, pues si inicialmente reacciona mediante un extremo High Churchism, ya que se declara desde siempre una “ritualista de corazón”, y más adelante se integra en el Broad Churchism, sin embargo, finalmente, ya antes de los veinticuatro años se decanta por un agnosticismo completo, llegando a renegar de la religión completamente, considerándose finalmente atea<sup>53</sup>. Además, los problemas derivados del segundo matrimonio de su padre, llevan a que Jane E. Harrison siempre asocie la observancia religiosa con la pérdida de una tradición familiar agradable<sup>54</sup>.

Pero aunque fue sin duda su madrastra la persona que más influyó en Jane E. Harrison a la hora de formar sus convicciones religiosas, no fue la única<sup>55</sup>: ya hemos hablado de su estancia en el Cheltenham Ladies' College y de la relación que tuvo Jane E.

---

<sup>52</sup> Se ha visto ya que en principio su padre no era demasiado estricto en temas religiosos, aunque sí parecía claro el descontento que le producían los católicos, pues se oponía firmemente a que este credo formase parte de la educación de su hija: “Mi educación secular hasta que cumplí los diecisiete años estuvo en las manos de una más bien rápida sucesión de institutrices, todas ellas estrictamente inglesas. El credo de mi padre era uno simple. Todos los extranjeros eran papistas, todos los papistas eran mentirosos y el “no tendría uno en su casa”. ¡Lo largo y ardientemente que esperé en vano para ver un papista!” (*ibid.*, p. 19).

<sup>53</sup> Jane E. Harrison narra en *Alpha and Omega* cómo llegó al agnosticismo y explica que “ser un ateo, entonces, renunciar a la teología icónica, es para mí personalmente casi un esencial de la vida religiosa” (*Alpha and Omega* (London 1915), p. 205, en Schlesier, 1991, p. 188, n. 12).

<sup>54</sup> Ya que tras esta boda hubo cambios en la rutina de Jane E. Harrison y sus hermanas, como el de dejar de ir a visitar a los caballos de raza de su tío los domingos, actividad de la que disfrutaban grandemente, para atender los oficios religiosos, por ejemplo (Peacock, 1991).

<sup>55</sup> Es necesario recordar su inicial interés por el estudio textual de la Biblia, que la lleva a cuestionar la inspiración verbal de su redacción, a partir del incidente con el nuevo cura, hacia sus diecisiete años.

Harrison con su directora, Dorothea Beale. El colegio seguía la estricta fe evangélica, lo que influyó, como sabemos, en este rechazo de la religión y en su orientación posterior al estudio de los autores de la Antigüedad clásica (especialmente Aristóteles), dado que en la libertad y equilibrio de los clásicos encuentra una vía de escape a la educación fundamentalista recibida, basada en la idea de pecado, de muerte y del Juicio Final.

De todas formas, Dorothea Beale ve la comunidad de mujeres colegiales como una “orden de profesoras”, una “hermandad dedicada a una vida de austeridad y auto-negación”; (Kamm, J., *How Different From Us: A Biography of Miss Buss and Miss Beale* (London: Boodley Head, 1958), p. 39, en Peacock, 1988, p. 26), y estas opiniones también influyen en Jane E. Harrison, pues, aunque al principio se aparte del criterio de D. Beale, en sus últimos escritos sí podemos ver cómo reverberan notables coincidencias con ésta, adoptando una postura más mística de lo que había acostumbrado hasta entonces y defendiendo lo que antes había repudiado: en contra del éxtasis, el ascetismo secular.

D. Beale además ve la vida de la mente como un método para servir a otros y aunque Jane E. Harrison rechace en un primer momento este modelo, en su última fase, en la que como ya hemos dicho adopta estas ideas de auto-negación, ascetismo, etcétera, también opta por el servicio a los demás, la filantropía,...

Pero antes de llegar a esta última fase de defensa absoluta del ascetismo, Jane E. Harrison rechaza por completo no solamente la fe evangélica de su madrastra, sino prácticamente todo tipo de fe, declarándose atea e incluso sintiéndose ofendida cuando gente conocida se declaraba religiosa, y utilizando su estudio de la religión griega para criticar a las diferentes iglesias contemporáneas<sup>56</sup>; es por ello que en su etapa de Londres la vemos evitando asistir al culto en las iglesias (algo que anteriormente sí había practicado, pues en Newham, según ella misma admite, iba, cada vez que tenía la oportunidad y a pesar de ser agnóstica, a oír misa o la simulación de tal en la High Church más cercana)<sup>57</sup>, dedicándose al arte, la literatura y la arqueología y relacionándose con gran número de figuras intelectuales de su tiempo pertenecientes al llamado “paganismo muscular”.

Precisamente, su interés hacia el arte, la literatura y la arqueología la guían poco a poco hacia el estudio de la Religión antigua. Ella lo explica del siguiente modo:

---

<sup>56</sup> Especialmente la católica, aunque es necesario también destacar que siente aparentemente una mayor conexión con las Iglesias ortodoxas, tanto griega como rusa; por este motivo, podemos leer en su biografía, acerca de su visita a un monasterio griego: “... el clero griego, incluso los monjes que no deben casarse, son bastante simples y amistosos con las mujeres. Después de la actitud romana, es refrescante ser aceptada como un hombre y un hermano –si bien uno más débil- y no vista con ojos descorteses como una trampa encarnada” (RSL, p. 66).

<sup>57</sup> J. E. Harrison, *Alpha and Omega*, p. 184-185, en Peacock, 1991, p. 173.

“Mis reacciones hacia el arte son, creo, siempre de segunda mano; por esto, acerca del arte, soy dócil y abierta a la persuasión (...). Felizmente, sin embargo, poco a poco, el arte y la arqueología llevaron a la mitología, la mitología se fusionó con la religión; ahí estaba en casa” (RSL, p. 63).

Y:

“Por naturaleza, estoy segura, no soy una arqueóloga –todavía menos una antropóloga– los “abominables mecanismos del pagano” me aburren y hastían. Pero, arrastrada por la irresistible marea de aventura, me mojé en ambas, arqueología y antropología, y estoy contenta de haberlo hecho, porque ambas fueron necesarias para mi tema real: la religión. Cuando digo “religión”, estoy instantáneamente obligada a corregirme; no es religión, es el ritual lo que me absorbe. He intentado en otra parte mostrar que el arte no es el peón de la religión, sino que el arte en cierto sentido surge de la religión y que entre ellos hay un eslabón conector, un puente, y ese puente es el ritual. En ese puente, emocionalmente, me detengo. Satisface algo en mí que no es apaciguado ni por la religión ni por el arte. Un baile ritual, una procesión ritual con las vestimentas y luces y estandartes, me conmueve como ningún sermón, ningún himno, ninguna pintura, ningún poema me ha conmovido nunca, tal vez sea porque una procesión se me parece a la vida, como la *durée* en sí misma, capturada y fija ante mí” (*ibid.*, pp. 83-84).

El tránsito de una fase de sus etapas religiosas a la otra, tan diferente de la primera, se produce de forma natural, porque a pesar de declararse atea, su creciente interés por el estudio de las religiones de la Antigüedad así como la cruzada que mantiene con aquellos que sí defienden la fe cristiana, llevan a tener la impresión de que Jane E. Harrison siempre necesitó tener algo en lo que creer, que además, la religión como una fuerza vital, no como un credo, siempre ejerció influencia sobre ella<sup>58</sup>, aunque, tras haber probado varias teologías, hubiese llegado a la conclusión final de que la religión tal como estaba establecida no aportaba nada a su vida espiritual (J. E. Harrison, *Alpha and Omega*, p. 184-185, en Peacock, 1991, p. 173). Muy posiblemente, sus orígenes de Yorkshire influyeron en su espíritu conferiéndole esta curiosa familiaridad con el mundo de lo invisible, una cualidad típica de esta zona; de hecho, en su *Reminiscences of a Student's Life*, la propia autora se manifiesta orgullosa de sus raíces y se declara abiertamente “descompuesta con la superstición y el misticismo” (RSL, p. 38). También en *Alpha and Omega* admite que “lo invisible está siempre atormentándome, surgiendo de detrás de lo visible” (J. E. Harrison, *Alpha and Omega* (London: Sidgwick & Jackson, 1915), p. 206, en Africa, 1991, p. 27).

Este supuesto se confirma al conocer el episodio que le sucede en 1912 y que la lleva a reconciliarse con Frances: ese sueño ya mencionado que ella misma describe como

---

<sup>58</sup> En “*Homo Sum*”, llega a aceptar una religión basada en la vida compartida: “Nuestra religión ha venido a ser no un asunto de salvación personal, sino más bien el sentido de compartir una vida mayor que la nuestra propia y de algún modo común a todos nosotros” (“*Homo Sum*” (1900), p. 21).



una conversión. Después de este momento, también experimenta ciertas experiencias un tanto paranormales<sup>59</sup>. Por ejemplo, en 1915 habla de una experiencia curiosa: siente que algo le dice que debe permanecer fuera de París durante una incursión de zepelines; en una carta que escribe a G. Murray, lo explica mediante las siguientes palabras: “Fui retenida en París por una experiencia muy daimónica, debería gustarme pensar que fue mi Ángel de la Guarda, pero... es largo de escribir” (Africa, 1991, p. 27). También le dijo en otra ocasión a Mr. Cornford que una vez en Grecia, cuando iba a subir al tren, miró dentro y vio su propia figura en una esquina, así que dio la vuelta y no viajó. El tren se estrelló<sup>60</sup>. Todo esto y otras experiencias curiosas, ya mencionadas, como el incidente de la tormenta que sufrió en su viaje en barco a Copenhague, o el sueño que tuvo acerca de unos osos danzando poco después de la Revolución rusa hace que se convierta, que adopte una postura más positiva hacia el misticismo y que se interese cada vez más por la religión de su tiempo y esta evolución, como veremos más adelante, también se deja ver en su obra.

#### 2.4. Jane Ellen Harrison y el contexto intelectual de la época

Finalmente, no debemos de pasar por alto el hecho de que el siglo XIX puede considerarse el siglo donde la cultura comienza a tomar medidas para llegar cada vez a más gente y de que Jane E. Harrison aportó su granito de arena a este movimiento de popularización de la cultura. Del mismo modo, esta autora se movió toda su vida en un ambiente intelectual muy intenso, que como no podía ser menos, tuvo en mayor o menor medida influencia sobre su obra.

Como ya se ha visto, inicialmente Jane E. Harrison recibe una educación típica de cualquier niña de cualquier familia burguesa de la Inglaterra victoriana, de calidad escasa y de manos de institutrices poco preparadas<sup>61</sup>. Además, su tía y su madrastra le niegan la posibilidad de aprender griego antiguo por tratarse de una lengua muerta<sup>62</sup>, pues resultaba

---

<sup>59</sup> De todos modos no deja de llamar la atención el hecho de que nunca llegase a librarse de ciertos prejuicios que mantiene sobre la búsqueda psíquica tan de moda en su tiempo, especialmente si tenemos en cuenta su amistad con los que podemos considerar fundadores de la búsqueda psíquica: Henrt y Eleanor Sidgwick y May Verrall.

<sup>60</sup> Thomas W. Africa explica que, entre el campesinado de Yorkshire, encontrarse con su propio doble es un presagio de muerte cercana, lo que indica que J. E. Harrison reaccionó en esta ocasión tal como lo haría un campesino de Yorkshire, una prueba más de que sus orígenes sí marcaron en cierto grado su personalidad acrecentando el lado supersticioso de su carácter (*idem, ibid.*).

<sup>61</sup> De hecho, la propia autora se queja en su autobiografía de que con esa “educación victoriana, aprendimos ciertamente una gran porción de basura heterogénea” (RSL, p. 24), mientras que “hoy en día parece que aprendes sólo lo que es razonable y relevante” (*ibid.*, p. 22).

<sup>62</sup> Efectivamente, parece que J. E. Harrison siempre tuvo un enorme interés por el estudio de los idiomas, sin importarle demasiado de qué idioma se tratase. Esto lo demuestra en su autobiografía, cuando explica la injusticia que ella encontraba en la dedicación absoluta a Dios que su madrastra les imponía, ya que ella pensaba: “¿Por qué, si nos debemos ocupar tan solo de Él, ha hecho este mundo encantador lleno de encantadores lenguajes extranjeros? (...). Pero el mecanismo de la religión me interesaba (...). Seguí las oraciones en latín y las lecciones en alemán y los Evangelios en griego” (*ibid.*, p. 19). También afirma, en

poco femenino y no sería de utilidad para su futuro al frente de un hogar, a pesar del interés que mostraba Jane E. Harrison, lo que la llevó a sufrir un fuerte complejo durante toda su carrera porque, al iniciarse en el estudio de esta lengua tardíamente, acaba por sentirse en inferioridad de condiciones con respecto a sus compañeros varones.

Sin embargo, ella muestra un gran interés por los Estudios clásicos ya desde esa época<sup>63</sup> y, cuando tiene diecisiete años, su padre se decide a enviarla al Cheltenham Ladies' College, un centro que mantenía que las chicas deberían recibir una educación equiparable a la de los chicos y, de este modo, Jane E. Harrison tiene la posibilidad de cursar Gramática, Lenguas, Historia y Ciencias<sup>64</sup>, obteniendo muy buenas calificaciones y destacando por su inteligencia. Su paso por este centro es sin duda brillante, y a pesar de la temporada que pasó en su casa dando clase a sus hermanos, en 1871 logra el *Special Certificate of Higher Proficiency* de la Universidad de Londres<sup>65</sup> y realiza el *Cambridge University Examination for Women* ganando un *scholarship* en el Newnham College.

Así pues, en 1874, Jane E. Harrison comienza a estudiar en el Newnham College de Cambridge, convirtiéndose en una de sus primeras estudiantes y cursando el itinerario de Estudios clásicos. Ya hemos visto que la principal ventaja que ofrecía este *College* con respecto a otros, como el de Girton, era una gran flexibilidad a la hora de que las mujeres planeasen su plan de estudios, pues su fundador era consciente de que pocas de ellas tenían un bagaje cultural suficiente como para seguir los mismos estudios que los hombres.

Una vez que Jane E. Harrison finaliza sus estudios universitarios y decide marcharse a Londres para continuar su formación junto al que será su mentor, *sir* Charles

---

esta obra, que “si pudiese volver a vivir mi vida, la dedicaría no al arte o la literatura, sino al lenguaje. La vida en sí misma puede ser dura, pero siempre, siempre se puede tener un santuario en el lenguaje. El lenguaje es un arte en la misma medida, y un refugio tan seguro como la pintura o la música o la literatura. Refleja e interpreta y hace a la vida soportable; sólo que es una vida más amplia, por ser más subconsciente” (*ibid.*, pp. 78-79). Finalmente, se puede destacar a modo de anécdota ilustrativa su trabajo en el tribunal, donde salvó a un armenio de una multa, ya que “sentí que toda consideración era debida a cualquiera que pudiese hablar armenio, tal vez la más difícil de todas las lenguas europeas” (*ibid.*, p. 31); donde demostró un gran interés en la jerga hablada por un joven, hasta el punto de tomar notas, (*ibid.*, p. 32), y donde se produjo el incidente de la hoja de papel con la declaración escrita del acusado, llena de un lenguaje inapropiado que Jane E. Harrison deseaba leer para comprender en qué consistía tal lenguaje, pero absteniéndose por mantener las formas (*ibid.*, p. 34).

<sup>63</sup> Así por ejemplo, prefería quedarse en casa leyendo a Platón mientras los demás salían, (*ibid.*, p. 16).

<sup>64</sup> Jane E. Harrison agradece a este centro, como sabemos (cap. VII, n. 9), su formación en Aritmética y Matemáticas elementales, a pesar de que sus superiores no llegaron a profundizar demasiado, y especialmente en Química elemental, pero también se opone a una regla del colegio: “Había una extraña regla en el *College* por la que ninguna chica podía comprar un libro. Surgió del horror de *miss* Beale hacia lo que llamó “conocimiento indigesto” (...). Rompí la regla y compré secretamente una pequeña vida del Arzobispo Laud (...). Más tarde, rompí de nuevo la regla y compré *Holy Roman Empire* de Bryce” (*ibid.*, p. 36).

<sup>65</sup> La preparación de este examen suponía una gran presión para ella, ya que, al ser una novedad, “sentí que todo el honor del *College* estaba sobre mis hombros y estaba casi insensible de nerviosismo” (*ibid.*, p. 35).

Newton, se inicia un período en el que comienza a conocer a importantes figuras del mundo de los Estudios clásicos, las Religiones antiguas o la Arqueología y la Antropología, que ejercerán cierta influencia sobre ella<sup>66</sup>; no sólo el ya mencionado Ch. Newton, sino también L. R. Farnell, con quien acabará manteniendo una relación muy tensa llena de ataques y críticas por ambas partes.

La propia Jane E. Harrison destaca la influencia de autores de habla alemana, como Wilhelm Klein, por ejemplo, que la introduce a la obra de K. O. Müller, o su nuevo mentor Ernst Curtius<sup>67</sup>, al que conoce en Pérgamo, que se encuentra nuevamente muy cercano a K. O. Müller por haber sido alumno suyo, y que comparte con esta autora su aproximación “científica” al estudio de la Arqueología. Puede que Müller incluso haya influido indirectamente en la repudiación de J. E. Harrison del anglicanismo estricto en el que fue educada, pues *Das Leben Jesu* (1835-36), de David Friedrich Strauss, es una obra que modeló su interpretación histórica y mitológica del Nuevo Testamento sobre la interpretación que K. O. Müller hizo de las tradiciones griegas (Schlesier, 1991).

Esa tendencia científica convencerá a Jane E. Harrison especialmente tras haber entrado en contacto con la obra de otro alemán, W. Dörpfeld, de quien aprende la importancia de la topografía en arqueología y cuyas teorías formula Jane E. Harrison para los ingleses en la obra que coescribe con Margaret Verrall.

También se hace necesario mencionar la influencia de Sydney Colvin, quien la dirigió finalmente hacia el estudio del arte griego; de J. J. Bachofen, de cuya obra *El matriarcado* parece tomar la idea de la existencia de una evolución universal a partir de un orden primigenio matriarcal a otro patriarcal; e incluso de Ch. Darwin, a cuya familia la unían lazos de amistad y en cuyo centenario participa, si bien con un artículo que sin duda está entre lo peor de todos sus escritos<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Al punto de que ella llega a definir ese momento de cambios en la investigación clásica del siguiente modo: “...Hice mi camino hacia mi propio tema especial. Pronto sentí que la literatura griega como una especialidad estaba excluida para mí. El único campo de investigación que el Cambridge de mi época conocía era el criticismo textual y, para un trabajo fructífero en ello, mi formación nunca fue adecuada. Nosotros los helenistas éramos, en verdad, en un tiempo una “gente que se sentaba en la oscuridad”, pero pronto habíamos de ver una gran luz, dos grandes luces –arqueología, antropología. Los Estudios clásicos estaban cambiando en su largo sueño. Hombres viejos estaban empezando a ver visiones, hombres jóvenes a soñar sueños” (*ibid.*, pp. 82-83).

<sup>67</sup> “Toda mi arqueología me fue enseñada por alemanes. El gran Ernst Curtius de fama Olímpica, me llevó alrededor de los museos de Berlín. Heinrich Brunn vino a verme a mi piso en Munich (...). Dörpfeld fue mi más estimado maestro –siempre lo llamamos “Avtos”. Me dejó ir con él a su *Peloponnesos Rise* y su *Insel Rise* (...). Conocí al nieto de Ernst Curtius, Professor Robert Ernst Curtius, un digno descendiente” (*ibid.*, p. 65).

<sup>68</sup> “The Influence of Darwinism on the Study of Religion” (1909). En este trabajo, Jane E. Harrison acepta de forma acrítica que lo que los antropólogos afirman sobre los salvajes (que el primitivo todavía no distingue lo objetivo de lo subjetivo) era indicativo del pronto desarrollo del ser humano en todas partes y en todos los tiempos. Además el hecho de poner nombre a las cosas puede hacer que cobren presencia como seres, de lo que puede derivar que surgiesen primero los dioses politeístas y a continuación el monoteísmo.

Toda esta formación la llevan a que, hacia 1909, se vincule a una asociación llamada “Los Herejes”, fruto de una corriente intelectual en Cambridge que trata de formular fenómenos religiosos en un lenguaje no cristiano, y en la que se discuten temas de Religión, Filosofía y Arte pretendiendo desligarse de los lazos que unen a la Universidad con la Iglesia de Inglaterra, ya que consideran este influjo religioso como un verdadero impedimento de alcanzar logros intelectuales de valor. El discurso que lee Jane E. Harrison en el *meeting* inaugural, el siete de diciembre de 1909, *Heresy and Humanity*, de hecho, se rebela contra la religión establecida y aboga por una sociedad en la cual gracias a la ciencia, se alcanzará una etapa de libertad, humanidad e individualismo.

Sin embargo, no se debe olvidar que la propia Jane Ellen Harrison ve en ella misma una cierta contradicción, destacando por un lado una faceta más intelectual y racional, cosmopolita y culta, pero por otro, un sustrato irracional, conservador, anclado en los prejuicios y modelado en función de las características típicas de la gente perteneciente a su Yorkshire natal, unas características que encuentra también en la descripción que realiza George Eliot de su personaje the *Mill on the Floss*, Aunt Glegg (RSL, pp. 11-12; vid. también Africa, 1991, p. 26).

Sus obras posteriores muestran la influencia de disciplinas como la psicología y la sociología y de otros autores, como el sociólogo É. Durkheim o el filósofo H. Bergson, así como los psicólogos S. Freud<sup>69</sup> o C. G. Jung y el filósofo ruso Vladimir Soloviov.

Por lo que respecta a la lucha de Jane E. Harrison por una educación de calidad para las mujeres, efectivamente, siempre mostró un enorme interés en garantizar para ellas los *university degrees* (algo que en Oxford admiten en 1919, pero que en Cambridge tardará hasta 1948), poniendo incluso en boca de su ya conocido oso de peluche sus propias ideas acerca de la necesidad de una mejor y mayor educación para las mujeres, pues esto les daría más poder que el derecho al voto. Con motivo de defender este derecho, incluso llega a escribir un artículo, “*Scientiae Sacra Fames*”, donde expone, en primer lugar, que el miedo de los hombres en que las mujeres estudien viene dado porque el conocimiento potencia la libertad de las mujeres, en contra de la dependencia que tenían en aquel entonces con respecto a los hombres<sup>70</sup> y, en segundo lugar, que las limitaciones

---

<sup>69</sup> De hecho, la propia autora reconoce que su obra se divide en tres etapas, caracterizadas por el predominio de diferentes influencias, especialmente, la *Ética* de Aristóteles, *L'évolution créatrice* de H. Bergson y *Totem und Tabu* de S. Freud (RSL, p. 80).

<sup>70</sup> Una vez más se aprecia su frustración ante la imposibilidad de conciliar una vida familiar con su carrera profesional en aquella época.

impuestas al conocimiento de las mujeres, centrado en asuntos prácticos, resulta de la exclusiva devoción de las mujeres a la casa<sup>71</sup>.

Jane E. Harrison también colaboró con ese afán del siglo XIX de encontrar nuevos medios de popularización de la cultura. En su caso, la vemos liderando *tours* en el British Museum, dando conferencias en Londres y en otras partes del país sobre temas relacionados con la Grecia antigua durante cinco años y continuando con otros siete años de conferencias en el South Kensington Museum. Asimismo, participó en varios dramas griegos (alguno de ellos para recaudar fondos para las *Lectures for Women* del King's College, de la universidad de Londres), como por ejemplo, *The Tale of Troy*, en la versión griega, en 1883, y en *Alcestis*, de Eurípides, en Oxford en 1887.

También participa en una serie de publicaciones de libros de 50.000 palabras para gente que no puede acudir a la universidad, llevadas a cabo por la Home University Library<sup>72</sup>, con su *Ancient Art and Ritual*.

Por lo que respecta a su interés por el folkllore y la mitología, es necesario comenzar por advertir la influencia de sus orígenes sobre su personalidad, pues el carácter de los campesinos de Yorkshire era ampliamente supersticioso, con creencias en el universo misterioso de origen ancestral y que rayaban lo pagano, una característica que sin duda también comparte en cierta medida Jane Ellen Harrison, como ya se ha mencionado, provocando en ella un gran interés por temas como la magia folklórica o las supervivencias paganas (Africa, 1991, p. 26).

También es preciso reconocer el influjo que tuvo sobre Jane E. Harrison el trabajo de *sir* Charles Newton, mentor suyo desde que ésta entró a trabajar en el British Museum y una de las personalidades que sin duda más influyeron en el giro que da Jane E. Harrison, ya que es precisamente en la época en que la encontramos trabajando en el British Museum cuando pasa de interesarse por el arte a interesarse por la mitología. Además, le debemos igualmente a él el interés que poco a poco se fue despertando en Jane E. Harrison por la etnología y el estudio de las costumbres de pueblos campesinos contemporáneos.

Ch. Newton fue, efectivamente, un arqueólogo que llevó a los Estudios clásicos una nueva apreciación del valor del arte y la arqueología en la comprensión del pasado.

---

<sup>71</sup> Finalmente, en este artículo, dedica ciertas palabras al tema de la religión, tan molesto para ella desde su primera infancia, ya que el recuerdo de la irritante imagen de su madrastra le lleva a decir que el conocimiento de la religión por las mujeres es absolutamente pernicioso, pues considera que “una mujer religiosa sin conocimiento es como un lunático armado con un explosivo” (Harrison, J. E., “Scientiae Sacra Fames”, *Alpha and Omega*, p. 123, en Peacock, 1988, p. 117).

<sup>72</sup> Se trata, efectivamente, de una nueva serie de libros breves escritos por expertos en un estilo simple para comunicar los hechos esenciales y el contexto de una amplia variedad de materias para aquella gente que hubiese pasado por la escuela secundaria, pero careciese de posibilidades para acudir a la universidad.

Asimismo, reorganizó la tradición oral, costumbres, canciones y mitos, arte y rituales, etcétera. Creía necesario que el arqueólogo estudiase las costumbres, no tanto las que forman parte de la religión establecida y el código legal como las que todavía sobreviven entre campesinos de distritos remotos o cuyos lazos todavía pueden discernirse en instituciones de la sociedad moderna. Por otro lado, para entender las creencias de pueblos “no civilizados”, reconoce necesario estudiar sus rituales y su arte, porque las representaciones dramáticas y pictóricas son más antiguas que las formulaciones literarias de la creencia.

Del mismo modo, también cabe destacar la influencia de D. Sutherland MacColl sobre Jane E. Harrison, ya que éste solía atribuirse a sí mismo el mérito de haber llevado a J. E. Harrison a interesarse por el folklore y por los aspectos rituales de la religión griega, y de hecho, Jane E. Harrison comienza a estudiar las cerámicas griegas como material que arroja luz sobre festivales religiosos y rituales, y a investigar las posibles conexiones entre el folklore griego moderno y el antiguo<sup>73</sup> por consejo de D. Sutherland, aunque ya en 1881, en *Myths of the Odyssey in Art and Literature*, se puede empezar a observar el interés de Jane E. Harrison por la religión, los orígenes de los rituales, etc., posiblemente influida por la corriente del “evolucionismo clásico” y su teoría de los *survivals*. Desde entonces, además, su trabajo destaca sobre el de otros contemporáneos por su experiencia del campo griego en primera persona y, también desde la publicación de esta obra, comienza a hacer uso de la mitología comparada, incluyendo elementos de la mitología griega, celta, medieval,...

Por otra parte, no se puede cerrar este apartado sin tratar el tema de la relación entre Jane E. Harrison y el mundo del arte. Esta autora tuvo intereses culturales y artísticos

---

<sup>73</sup> En sus viajes a Grecia descubrió con gran contento supervivencias de la religión griega antigua en el cristianismo griego de su tiempo: “Uno de los monjes (...) me dio una hoja de papel de carta con, como encabezamiento, una imagen brillantemente colorida de la Madre Montaña surgiendo del Monte Atos (...). Fue maravilloso encontrar la Gran Madre aquí en su propia Tracia, y adorada todavía no por mujeres sino por sus propios sacerdotes célibes, los Curetes” (RSL, p. 69).

Lo mismo sucede con la religión ortodoxa rusa: “... cuando oí por primera vez la Misa celebrada de acuerdo al rito ruso (...). Ahí tienes la presentación real de un misterio –el misterio de la muerte y resurrección del Espíritu del Año que precede al drama. Está escondido, fuera de la vista; el sacerdote sale de detrás de la puerta dorada para anunciar la realización. Es la venida del Mensajero en una obra griega para anunciar la muerte y la resurrección...” (*ibid.*, p. 86).

De todos modos, también llega a comparar la religión griega antigua y la católica, como en el caso del baile de los Seises que presencié en Sevilla (y que comentaremos más adelante): “Sentí instantáneamente que era francamente Pagano. (...) podemos conjeturar que brotó del baile de los Curetes de Creta a la Madre y el hijo (...). Gran Pan, efectivamente, está muerto –su fantasma todavía baila” (*ibid.*, pp. 84-85).

J. E. Harrison busca y encuentra rituales contemporáneos que comparar con los antiguos rituales griegos en toda Europa: “Se llevaba a cabo en la *Echternach* cada año, en el martes tras Pentecostés (...). La procesión danzante se llevaba a cabo en honor de nuestro santo sajón S. Willibrord, pero obviamente se remonta a los tiempos mágicos (...). Cada uno baila, o mejor brinca, porque es un paso saltarín; como los Curetes cretenses...” (*ibid.*, pp. 85-86).

variados y cambiantes con los años. Así pues, si en un inicio se identifica con el movimiento del esteticismo, con los años se aleja de esta corriente artística y sus gustos literarios se acercan más bien al romanticismo (la propia autora se denomina “wordsworthiana”<sup>74</sup>, como se tratará más adelante).

Dada la novedad de los *colleges* femeninos, éstos recibían numerosas visitas, lo que permitió a Jane E. Harrison conocer a una numerosa cantidad de figuras importantes del mundo de la cultura, como ya se ha visto. También ha de destacarse su amistad con la nuera de A. Tennyson, al que considera un gran poeta (*ibid.*, pp. 46-46) o su amistad con Walter Raleigh<sup>75</sup>.

En su autobiografía dedica algunas líneas a tratar la impresión que le merecen algunos movimientos artísticos, como la novela georgiana o el impresionismo. De la primera, dice lo siguiente:

“Los métodos del novelista georgiano me han puesto a prueba a menudo dolorosamente (...). Miré a ella en busca de cierta paz y altura. Entonces tomé el *Ulysses*, me encontré no sólo revolcándome en un desagüe de obscenidades que habrían avergonzado a Zola, sino también expuesta a un chorro de trivialidades que exasperaron todos mis nervios, y me hizo sentir como si estuviese en la consulta de un psicoanalista con un paciente forzado a descargar cada pensamiento, cada impresión, aún débil y aparentemente irrelevante. E incluso cada vez que sentí, “esto está escrito por la mano de un genio, ¿quién soy yo para juzgarlo? Déjame tratar de entenderlo primero”. “Consulta del psicoanalista”. Sí, la convicción creció. Joyce está intentando hacer audible, hacer consciente el subconsciente. Está excavando las grandes profundidades de la personalidad. Esa es su enorme contribución y detrás de él siguieron muchos imitadores menos dotados. Entonces, felizmente, (...) Mrs. Woolf me hizo ver que esos caracteres georgianos, que yo había pensado que eran tan irreales e incluso molestos, eran reales con una intimidad y una espiritualidad antes no intentados (...). No digo que cuando voy gozosamente a la cama con una novela, sea Mr. Joyce a quien llevo conmigo. No lo es, es Jane Austen o George Eliot o incluso Trollope, pero al menos sé que hay un sitio a donde llegar” (*ibid.*, pp. 25-26).

Y del impresionismo:

“Aprendí mucho de la joven Escuela de impresionistas entonces luchando por el reconocimiento. Burne-Jones también fue amable conmigo (...). La gente que yo más anhelaba, Christina Rosetti y Swinburne, no eran gente de salir a cenar, y nunca los conocí” (*ibid.*, pp. 47-48).

---

<sup>74</sup> William Wordsworth era un poeta inglés romántico de la Escuela lakista (1770-1850), autor de *Baladas líricas*. Jane Ellen Harrison se inició en los escritos de este autor ya durante la primera etapa de su vida, antes de haber entrado en el Cheltenham’s College, cuando era libre de elegir la poesía que gustase y optaba por J. Milton, F. Hemans, J. Gray o el propio W. Wordsworth (RSL, p. 23).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 49. Destaca también en sus memorias una anécdota donde cuenta que *miss* Thackeray, a la que tiene también en alta estima, la invitó a quedarse en su casa durante un tiempo, pero ella al pensar que se refería solamente a tomar el té, no pudo quedarse por no llevar equipaje (*ibid.*, p. 48).

Siempre tuvo claro sus preferencias en literatura: “En literatura estoy absolutamente segura de mis propios gustos, y un Tribunal completo de obispos no podrían alterar mi convicción” (*ibid.*, p. 63).

Además, su rechazo de la religión la llevó a formar parte del Club Sesame, lo que le permite entrar en contacto con numerosas figuras iconoclastas del mundo de la literatura y el arte y, años más tarde, en un intento de refugiarse ante las heridas surgidas con el paso de los años y los desencantos de la vida, se comienza a interesar por un grupo de poetas franceses denominados Unanimistas, que mantenían una orientación social muy fuerte, vivían en comuna y cuya pretensión era “escribir que cada hombre debería aprender a amar su propia vida, penetrarla, y ver su belleza y valor” (F. S. Flint, “Contemporary French Poetry”, *Poetry review*, 1/8 (Aug, 1912), pp. 381-92, en Robinson, 2002, p. 255).

La teoría estética tuvo un lugar primordial en la obra de Jane E. Harrison durante su primera época, en la década de 1880, cuando lo más característico era que su obra se centraba en lo artístico más que en lo social o lo ritual como hará más adelante y que confería la máxima importancia a la belleza y al idealismo clásico, por lo que su obra anterior a 1886 se centra en el arte ateniense del siglo V a.C. y por tanto en las representaciones ideales de los dioses del Olimpo. Su obsesión por la belleza durante ese período y su identificación de Belleza y Bien demuestra su pasión por esos ideales estéticos.

Sin embargo, tras haber conocido a D. Sutherland, Jane E. Harrison adopta un punto de vista diferente y se aleja de sus anteriores trabajos donde primaba un estilo estético y la idea de la superioridad del idealismo griego, como sucedía por ejemplo en *Introductory Studies in Greek Art*, y con el tiempo termina por oponerse radicalmente a sus primeras opiniones, pasando de alabar a rechazar frontalmente el arte griego clásico y preferir el teriomorfismo al antropomorfismo.

Igualmente, la influencia de D. Sutherland la lleva a estudiar el arte y los vasos cerámicos griegos como material que no ilustra la literatura, sino que aporta otra visión y otra versión tanto de rituales como de mitos griegos antiguos, siendo este aspecto de su interés por el arte, posiblemente, el que más merece la pena destacar a la hora de estudiar su obra.

Pero si hay un movimiento cultural que destaque en este siglo es el del romanticismo. Hemos visto que algunas de las aportaciones más interesantes de los románticos a su época son el individualismo emocional y la introspección; el rechazo del matrimonio, contrario a su ideal de amor basado en la libertad; la identificación de este amor con la religión y su proyección en la naturaleza. También hemos visto la influencia



de sus ideas sobre la burguesía victoriana. Jane Ellen Harrison, como otros muchos burgueses contemporáneos, siente esa influencia, que tal vez en su caso sea incluso más obvia, pues coincide con los románticos en la constante crítica que hace sobre su sociedad, a la que considera egoísta e hipócrita y cuya organización patriarcal rechaza de lleno.

Así pues, coincide con los románticos en oponerse al matrimonio, si bien por motivos muy distintos, pues ella lo critica por considerarlo una institución egoísta y que aísla a la pareja del resto del grupo social, mientras que los románticos lo critican por considerarlo hipócrita y basado en intereses económicos, defendiendo por el contrario la opción del amor como basado en la libertad y que por lo tanto puede trasladarse a varias parejas a lo largo de la vida. También consideran que lo esencial en el amor es la fusión psicológica con el otro, un rechazo del mundo para concentrarse en la pareja, que es precisamente lo que desagrada a Jane E. Harrison. De todos modos no debemos olvidar que Margaret Verrall afirma recordar a Jane E. Harrison como constantemente enamorada platónicamente (Robinson, 2002, p. 75)<sup>76</sup> y que cuando tenemos constancia de que estuviese realmente enamorada, siempre da muestras de albergar sentimientos muy profundos, como puede ser, por ejemplo, el caso del fracaso sentimental a raíz del rechazo y la boda de F. Cornford, por lo que debemos admitir que posiblemente las ideas del amor romántico que tanto calaban en la burguesía de la época, también habían hecho en cierta medida mella en ella.

Otro punto en el que destacan los románticos es en la importancia que le conceden a la naturaleza y, como ya hemos mencionado, en la identificación de amor y religión y su proyección sobre ésta. Sin duda Jane E. Harrison coincide plenamente con ellos en este aspecto, incluso se declara, en una carta que le escribe a Francis Cornford, wordsworthiana desde el punto de vista de la religión, ya que “el mar y el páramo me aportan el sentido de Dios más que la bondad humana”<sup>77</sup>.

Ya hemos visto que este siglo ve nacer un movimiento de rechazo hacia el nuevo modelo de sociedad que surge de la industrialización, los cambios sociales, el progreso, etc. y se amparan en la defensa de un ideal de retorno a la naturaleza. Muchos de los que así pensaban, además, tendían a identificar a Dios con la naturaleza.

---

<sup>76</sup> Además, Hope Mirrless describe a Jane en sus días de Londres como: “Criatura apasionada, inquieta, siempre enamorada y siempre entusiasmada con alguien fresco, corriendo a Cambridge para echarlo todo en tropel sobre Mrs. [M. M. Verrall]- quien evidentemente lo tomaba todo con cierto cinismo tranquilo” o: “Jane sufría mucho por lo que eran puramente lazos platónicos de su parte no siendo entendidos y su objeto de repente entrelazaba sus brazos alrededor de su cuello” (Mirrless, Notebook, “Helen Salter,” JEH, en Peacock, 1988, p. 57). Y la propia Jane E. Harrison reconoce que a pesar de la edad, sigue enamorándose: “Incluso sigues enamorándote, y por las mismas razones estúpidas –el tono de una voz, el brillo de una mirada fija- sólo que te enamoras tan gentilmente” (RSL, pp. 89-90).

<sup>77</sup> Cornford, *Newnham College Roll Letter*, p. 75, en Peacock, 1988, p. 221.

Jane E. Harrison comienza a leer a algunos de estos escritores con veinte años, simpatizando con ellos, y esto la lleva a mostrar en sus obras posteriores gran fascinación por deidades de la naturaleza, como pueden ser los cíclopes, como contrarios a la civilización y a todo lo racional, expresando de este modo el rechazo que sentía por su sociedad<sup>78</sup>. También es esto lo que la impulsará a estudiar épocas primitivas en lugar de la Grecia clásica que por aquella época todos los autores tendían a ensalzar.

Igualmente, considera que el mundo de las cosas a conocer es su bien, y lo valora tan intensamente que se convierte en su religión, mientras que sin embargo, lo puramente humano se le antoja laxo y la deja hambrienta.

Finalmente, aunque Jane E. Harrison rechace el individualismo que tanto gustaba a los románticos, sí que encontramos la influencia del gusto romántico por la introspección en su última obra, *Reminiscences of a Student's Life*, publicada en 1925 y en la que recuerda toda su vida.

### **3. La obra de Jane Ellen Harrison**

Pasemos ahora a tratar más específicamente las obras que Jane Ellen Harrison escribió y en las que se refleja la visión que la autora tenía de su sociedad y la forma en que se enfrentaba al mundo. Un estudio de esos escritos demostrará la íntima e inevitable conexión entre vida y trabajo que aparece en las obras de Jane Ellen Harrison. Pero además, la evolución que se refleja en sus trabajos es clara deudora de la influencia intelectual que sobre ella ejercieron figuras destacadas de su tiempo, por lo que se hace necesario un estudio de dichas influencias.

El primer libro destacado es *Myths of the Odissey*, que publica en 1882 y que es básicamente un intento pionero en usar cerámica y otras formas de arte para arrojar luz sobre el desarrollo de los mitos. Procede para ello desde la narrativa tomada de la traducción de S. H. Butcher y A. Lang de *La Odisea* y desde el uso de restos griegos, romanos y etruscos, con un método principalmente descriptivo, señalando diferencias y similitudes de las representaciones artísticas con Homero, aunque a pesar de lo que pudiese parecer y en contra de sus obras más estéticas, basa su análisis más en mitología y religión que en arte, gracias a su familiaridad con los datos antropológicos y con la mitología comparada, lo que supone un verdadero reto para las percepciones tradicionales de la cultura griega. De hecho, a causa del interés mostrado en este libro por el desarrollo del mito y el origen ritual de las formas culturales griegas, así como por el uso de imágenes

---

<sup>78</sup> Por otra parte, Jane E. Harrison siente desde siempre un enorme amor por los animales, especialmente por el oso, con el que se identifica, ya que para ella simbolizan todo lo contrario a las tendencias humanas que tanto le disgustan.

visuales para “construir” el mito, esta obra es considerada por algunos autores como la primera obra del grupo ritualista. También hay que destacar que ya en este trabajo se muestra la repulsa de Jane E. Harrison hacia su sociedad por medio de un rechazo hacia el mundo clásico y se prefigura su disgusto hacia la familia victoriana, atribuyendo a los griegos arcaicos su propio desdén por la familia como base de la sociedad. Podemos sumar a todo esto una clara fascinación por deidades de la naturaleza, como los cíclopes, como opuestos a aquellas que representan a la civilización, y la primacía que concederá a lo irracional y a lo emocional en la religión.

De todas formas, el primero de los libros considerados unánimemente como “ritualista” fue *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, publicado en 1890, aunque la autora todavía no hubiese llegado en esta época a Cambridge, pues en él se reflejan la mayoría de las ideas más importantes que mantendrá J. E. Harrison tras su “conversión” en ritualista y donde mantiene por primera vez que el mito surge de la práctica ritual mal comprendida.

A esta obra le seguirá, dos años más tarde, el prefacio de *The Gods of Olimpos*, de A. Raleigh, donde critica la teoría de M. Müller y también la de A. Lang y de J. G. Frazer. En contra de todos estos autores, Jane E. Harrison propone otra metodología: descubrir los vínculos en la cadena desde los demonios y espíritus primitivos hasta los Olímpicos, convencida de que la simplicidad de la Madre del cereal de J. G. Frazer, por ejemplo, es peligrosa; esto es precisamente lo que hará más adelante, en *Prolegomena*.

En 1894 publica *Greek Vase Paintings*, escrito con D. Sutherland y que sin duda constituye el libro más estético de su carrera. Estas discontinuidades en su trabajo, que va del esteticismo al ritualismo y viceversa, pueden sorprender; sin embargo, no debemos dejar de entender que en realidad Jane E. Harrison no tiene porqué pensar siempre de modo ritualista y que su discurso debe cambiar según la audiencia a la que se dirige.

En noviembre de 1903 publica la primera de sus principales obras, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, y dos años más tarde, en abril de 1905, participa en un Congreso Internacional de Arqueología en Atenas, en el que propone una interpretación mitológica para un símbolo similar a una “E” recostada hallado en el templo de Apolo en Delfos, en monedas del siglo II a.C. Jane E. Harrison cree que se trata de una representación de las Gracias, depuestas en Delfos al llegar Apolo, cuando el sistema patriarcal se impuso sobre el orden matriarcal. En ese mismo año, ayuda a W. Dörpfeld (que fue por cierto el que la indujo a participar en el congreso de Atenas) con un libro de topografía realizado desde un punto de vista religioso.

En 1907 le piden una revisión de los volúmenes III y IV de *The Cults of the Greek States*, de Lewis R. Farnell y acaba realizando una crítica muy dura, por lo que se pasa el siguiente verano reconsiderando su punto de vista sobre los Olímpicos y escribe “The Pillar and the Maiden” como defensa ante todos los ataques de P. Gardner tras sus críticas a L. R. Farnell.

“The Pillar and the Maiden” fue escrito para leer en la *Classical Association* en octubre de 1907, por haber sido invitada a dar un discurso. La idea que expone en el artículo le surge durante un viaje que realiza con F. Cornford al valle del Loira en 1906, cuando al visitar Chartres experimenta lo que ella califica como un momento de epifanía que la traslada a un “pilar-santuario” de Creta, unos 3000 años antes<sup>79</sup>. A partir de aquí, Jane E. Harrison sostiene que el pilar es el objeto original de culto, visible en casos como los de Hermes, Atlas, Prometeo, y puede que también Odiseo atado al mástil del barco. A continuación, en una segunda fase, un ser antropomorfo se situaría en lo alto del pilar<sup>80</sup>.

En 1907 empieza a darle vueltas a la idea de escribir *Themis*, pues se da cuenta de que *Prolegomena* está desfasado ante los nuevos datos arqueológicos y las nuevas perspectivas sociológicas<sup>81</sup>. Además, sus experiencias vitales y por supuesto sus múltiples lecturas cambian su enfoque. Sin embargo, resulta curioso que en ese mismo año de 1907 explicase que el primer capítulo de su nuevo libro iría sobre misticismo en relación con la magia simpática, cuando finalmente el libro guarda más bien poca relación con este tema.

---

<sup>79</sup> El “pilar santuario” haría alusión a los estudios de A. Evans, arqueólogo de Cnosos, en los que afirma que existían cultos a los árboles, que eran adorados “anicónicamente”, esto es, sin representar antropomórficamente a ningún dios.

<sup>80</sup> En contra de A. Evans, no considera lo icónico y lo anicónico dos estadios evolutivos de la religión (que A. Evans llamaba “superior” e “inferior”), sino que, para ella, son simplemente dos “tendencias profundas de la mente humana” y la preferencia por una u otra sería temperamental. En su caso, ella se consideraba a sí misma mística y aniconística por temperamento. Puede ser que icónico y anicónico representen respectivamente lo “consciente” y lo “subconsciente”, siendo así que lo consciente serviría para segregar y discriminar, el análisis y la claridad de visión (todo ello presente en los Olímpicos, según explica con detalle en su segunda gran obra, *Themis*), mientras que lo subconsciente se relacionaría con la fusión, la unión, la emoción y el éxtasis. A partir de ahí, sólo necesita la ayuda de un sociólogo y un filósofo para su obra *Themis*.

<sup>81</sup> La propia autora reconoce la importancia de Creta para la producción de sus dos obras principales, pues ambas surgen de hallazgos arqueológicos de la isla: “... a Creta le debo el impulso de (...) *Prolegomena to the Study of Greek Religion* y *Themis*. En algún momento hacia el cambio de siglo salió a la luz en el palacio de Cnosos un sello de arcilla (...). Representaba a la Gran madre sobre su montaña con sus leones guardianes y, ante ella, un adorador en éxtasis. A su lado, un altar con los “cuernos de la consagración”. Y otro sello descifraba el enigma de los cuernos. El Minotauro está sentado en el trono real, y el Minotauro no es otro que el rey-dios humano que lleva la máscara de un toro. Aquí estaba ese antiguo ritual de la Madre y el Hijo que precedió largamente al culto de los Olímpicos: aquí estaban los verdaderos *Prolegomena*. Entonces, cuando algunos años más tarde visité de nuevo Creta, encontré la secuela que me dio el impulso para *Themis*: el Himno de los Curetes encontrado en el templo del Zeus Dicteo. Aquí tenemos encarnado el rito mágico de la Madre y el Hijo, la inducción del Espíritu del Año que precedió largamente el culto del Padre. (...) *Epilegomena*, es, en lo principal, un resumen de los dos primeros, y un intento de referirlos a nuestra visión religiosa moderna...” (RSL, pp. 71-73).

En realidad, termina *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion* en 1912 y, nada más acabar esta obra, comienza *Ancient Art and Ritual*, publicada en 1913 y donde compendia todo su viaje intelectual desde *Introductory Studies in Greek Art* hasta su nuevo interés por los Unanimistas. En esta obra J. E. Harrison mantiene que arte y ritual son en teoría antitéticos, pero que sin embargo se confunden en el drama griego<sup>82</sup>, porque comparten un factor emocional común, el deseo de expresar una emoción fuertemente sentida representando el objeto o acto deseado, y todo esto se puede comprobar mediante el estudio de los salvajes del siglo XX, aunque precisamente al libro se le llega a criticar una falta de conexión entre antiguos y contemporáneos.

Continuando con sus influencias unanimistas, en noviembre de 1912 escribe “Unanimism and Conversion” para la Heretics Society, donde explica que ella, influida por este grupo, quiere saber mejor y más hermosamente y transmitir ese conocimiento.

Finalmente, aunque no muy importante, remata este período antes de la Primera Guerra Mundial con “Art and Mr. Clive Bell”, en defensa de la “representación formal”, que no la forma, en el arte, en contra de Clive Bell.

En 1915, su pasión por el idioma ruso la lleva a escribir *Russia and the Russian Verb*, de nuevo para la Heretics Society, y en ese mismo año, publica también “Peace with Patriotism” y la sección de “Greek Mythology and Religion” en *The Year’s Work in Classical Studies* que dedica a alabar el Zeus de A. B. Cook y donde reconoce haber podido sobreenfatizar el ritual. Su siguiente artículo, esta vez sobre Juan Bautista, para la *Classical Review* (1916), está considerada la culminación de su aplicación creativa de la teoría del ritual a los estudios clásicos aunque también es un ejemplo de cómo la teoría del ritual, aplicada sin respetar el contexto puede llevar a lo absurdo.

En 1919 participa en el memorial a Conway, con una conferencia titulada *Rationalism and Religious Reaction*, donde utiliza sus conocimientos en religión griega para hablar de la religión de su época y abogar por un nuevo tipo de religión, basada en la inmanencia. Destacan dos tesis principales: en primer lugar, que “el ídolo del dogma supersticioso [en relación a la religión de su madrastra] ha sido derribado, el Dios de la inmanencia permanece. Este Dios inmanente no es sino el misterio del conjunto de las cosas, de nuestro mundo natural cuyas leyes entendemos parcialmente, del mundo

---

<sup>82</sup> No hay duda de que Jane E. Harrison sentía un profundo interés por el arte, objeto de su estudio en los inicios de su carrera, así como por el ritual y el drama ritual. El motivo de que le preste su atención es el siguiente: “Menciono estos bailes rituales, este drama ritual, este puente entre el arte y la vida, porque son cosas como esas las que he estado buscando ciegamente toda mi vida. Una cosa tiene poco encanto para mí a no ser que tenga en ella la pátina del tiempo. Las grandes cosas en la literatura, las obras griegas por ejemplo, las disfruto más cuando tras su brillante esplendor veo moviéndose formas más oscuras y más antiguas. Esto debe ser mi *apologia pro vita mea*” (*ibid.*, pp. 86-87).

biológico del espíritu humano cuya ley es el cambio eterno, del mundo del espíritu humano cuya función es el valor y la elección” (*Rationalism*, p. 41). Ante esto, “hay dos actitudes posibles: la actitud del racionalista, que busca para conocer y de esta forma controlar; la actitud del religioso, que busca experimentar y de esta forma valorar. Ambas actitudes son de un valor supremo para la vida (...); nadie es completamente racionalista, nadie completamente religioso. Las dos fuerzas encuentran su unión en el espíritu completo del hombre (...). Cada generación, tiene su propio impulso peculiar” (*ibid.*, pp. 41-42).

Su último trabajo significativo de los años de Cambridge aparece en 1921. Se trata de *Epilegomena to the Study of Greek Religion* y podría considerarse un epílogo de sus otras dos obras más importantes, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* y *Themis a Study of the Social Origins of Greek Religion*. Pero empecemos por el principio.

### **3.1. *Prolegomena to the Study of Greek Religion***

Como sabemos, en 1903 publica *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, la primera de sus grandes obras, con la que pretende elaborar un estudio histórico del desarrollo de la religión griega en el que centrar la atención en algunos “aspectos descuidados” de la misma, como la relación entre ritual y mito o el estudio de sus orígenes, haciendo un esfuerzo por abarcar la completa extensión vital de la experiencia religiosa griega, en contra de su segundo gran trabajo, como veremos, mucho más centrado.

Aquí, Jane E. Harrison defiende la existencia de una sociedad pelasga matriarcal sobre la que se impuso una sociedad aquea patriarcal venida del norte, con sus propios dioses y rituales.

Así pues, subraya la diferencia entre el ritual olímpico llegado de la mano de los invasores aqueos y el ctónico de los pelasgos, estando el olímpico basado en realizar un sacrificio en honor del dios para inducir su favor, lo que responde a la fórmula que ella denomina *do ut des*, centrado en el sacrificio- *thysía*, un banquete sacrificial compartido por el dios y por el adorador, pero sin comunión mística, pues no comen el cuerpo del dios encarnado en la víctima; mientras que el segundo, más primitivo y situado en la raíz de la religión griega, se dirige a fantasmas o divinidades del Inframundo y se basa en la fórmula *do ut habeas*, con sacrificios dedicados por entero al dios, sin ser compartido por los adoradores, y que pretende el aplacamiento de los fantasmas a los que se dirige el rito. Estos ritos derivarían del miedo al poder del mal, a los espíritus, en contra del ritual olímpico donde ese componente de miedo no existe, cuya ceremonia principal se llama a) *popomph*, que significa “llevar lejos”, para librarse de ellos. Se trata del rito del *pharmakós*, que no es más que un rito de aversión para evitar el mal, generalmente

acompañado de la inducción de buenas influencias o qerapei/a, para ayudar a la promoción de la fertilidad, pues la principal preocupación que el ritual de los salvajes debe de tratar de resolver era la fertilidad y reproducción de la naturaleza y del grupo humano.

La diferencia de los dos tipos de rituales lleva de forma natural a que se cuestione a qué tipos de seres iban dedicados los ritos ctónicos y los olímpicos y a que se analice su evolución.

Jane Ellen Harrison considera que al principio no había dioses, sólo concepciones de la mente humana. De todos modos, en un orden temporal, encontramos primero la aparición de las *kêres* (más vagas que el fantasma actual) y fantasmas, posteriormente héroes que derivan de fantasmas, y finalmente dioses.

Así pues, el lado más amable de los fantasmas se va convirtiendo poco a poco en un dios y, al ir haciéndose más conscientes de su humanidad, prevalece un antropomorfismo más completo. Es por esto que las figuras de dioses completamente humanas reflejan, según Jane E. Harrison, sus afectos más amables y es por esto también que, hablando más concretamente de las divinidades olímpicas, en *Prolegomena* se centra en la idea de ganancia en motivos artísticos y pérdida de espíritu religioso, ya que las divinidades olímpicas se convierten finalmente en concepciones intelectuales, racionales e icónicas, alejadas de sus adoradores, en contra de las divinidades ctónicas, que la autora identifica con fuerzas de la naturaleza y con el lado emocional, místico e irracional de la religión y cuyo espíritu recupera la religión de Dioniso y de Orfeo<sup>83</sup>.

El paso de fantasma a diosa, sin embargo, está en gran parte perdido, según confiesa la autora, que se limita a considerar a las diferentes diosas de la mitología griega como diferentes formas de la misma figura: la diosa Madre o diosa Tierra.

Sin embargo, estas figuras femeninas también son interesantes en tanto que el estudio de algunos de sus mitos llevado a cabo por Jane E. Harrison defienden la ya comentada existencia de un pasado aqueo matriarcal donde la mujer sería el foco central de la sociedad, no ya como mujer, sino en tanto que madre.

Así pues, en los cultos locales que Jane E. Harrison considera que derivan de un estrato anterior, como el de Hera en Argos o el de Deméter y Core en Eleusis, se demuestra la existencia de esa sociedad matriarcal. En muchos casos, esta demostración pasa por una inversión del mito, ya que la autora asume que un usurpador patriarcal les ha dado la vuelta para que sirviesen a sus propios fines. Por ejemplo, Atenea es la *Koré* local, la encarnación

---

<sup>83</sup> Por este motivo en toda su obra la diferencia entre divinidades ctónicas y olímpicas, así como la diferencia entre Dioniso y los Olímpicos, es una constante.

del clan local de los atenienses y, como primera doncella del estrato más antiguo, tiene que luchar por la supremacía con un dios de ese estrato, Poseidón, el dios de la antigua aristocracia de Atenas, basada en condiciones patriarcales. La democracia revive la figura de *Koré*, pero convirtiéndola en algo asexual, no hombre ni mujer, se vuelve irreal. Pasa a ser la fortuna de la ciudad, su objeto de culto, no su diosa. Otro ejemplo es el de la historia de Pandora, a la que Jane Harrison considera una diosa real de la Tierra, pero que en la mitología patriarcal de Hesíodo es cambiada y minimizada: ya no es la nacida-de-la-tierra, sino la criatura, el trabajo manual del Zeus olímpico.

También la religión de Dioniso destaca la figura de la madre, pues este dios, en mitología, es principalmente el hijo de su madre y ésta, la de madre-hijo, es la relación más fuerte existente en la mitología, pues madre e hija, en realidad, no reflejan una relación de parentesco, sino estadios sucesivos en la vida de una mujer y padre e hijo reflejan a su vez un avance más en la civilización.

Por ello, Jane Ellen Harrison defiende tanto el sistema ctónico como la religión de Dioniso, a quien considera que hay que volverse en búsqueda de la religión en un sentido profundo y místico, pues retoma el deseo por la vida de la naturaleza y de las emociones más que de la razón que se había perdido con los Olímpicos.

Otro asunto sumamente interesante en la religión de Dioniso, es el elemento del espíritu de la intoxicación, que trae la creencia en el “entusiasmo”; es decir: la religión de Dioniso creía en la posibilidad de lograr el paso de humano a divino por medio de la intoxicación. Instantáneamente esta idea se transforma en algo más elevado que la intoxicación física, en intoxicación pensada como posesión, como éxtasis espiritual.

Pero Jane E. Harrison muestra todavía mayor simpatía por la reforma del místico Orfeo, pues combina la mejor apreciación de la naturaleza de la antigua religión con el rechazo de elementos fálicos y transforma la religión de Dioniso, trayendo en su lugar una religión de ascetismo espiritual que incluye el éxtasis de la religión báquica, pero lo espiritualiza mediante abstinencia y ritos de purificación. Para Jane Ellen Harrison, el orfismo está entre lo dionisiaco y lo olímpico; pues no se centra en los dioses sin vida, sino en las emociones, pero en su control interiorizado y su negación.

Los órficos creen en una vida futura, pero esa creencia es más un corolario que la esencia de su fe. Su mayor interés era convertirse en divinos ahora, lo que sólo se puede lograr por perfecta pureza. Sin embargo no sería correcto decir que buscaban pureza para ser inmortales, sino la inmortalidad para alcanzar la pureza divina.

Finalmente, debemos centrarnos en el hecho de que el orfismo trae consigo la posibilidad de unión completa con lo divino. Pues bien, la forma de lograrlo es a través de



los ritos místicos, por ejemplo, el rito primitivo cretense de la omofagia o comunión mística; esto es, comer físicamente al dios. Los órficos creían que repartirse un animal era un vehículo divino para hacerse uno con el dios, una teoría salvaje de comunión que pasaría a un sacramentalismo más elevado, en la fe de que compartiendo de un animal que es un vehículo divino, puedes entrar espiritualmente en la vida divina que ha entrado físicamente en ti, y así ser uno solo con el dios. El orfismo tiene la misión de efectuar esa transición mística.

Orfeo logra por lo tanto, una espiritualidad revivida e intensificada, un entusiasmo extático y ardiente, un estándar de conducta moral auto-consciente y elevado, una deliberada simplicidad de la vida. Abstinencia de muchas cosas, templanza en todo, una maravillosa gentileza ante todas las cosas vivas.

### ***3.2. Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion***

Su segunda gran obra, *Themis*, es mucho más específica que *Prolegomena*, aunque el libro tampoco explique fácilmente su contenido, que sí se muestra más claramente en *Epilegomena*.

*Themis* surge del descubrimiento en Palaicaastro del “Himno de los Curetes”, en el que se invoca a un *daímon*, el *koûros* mayor, que sin duda representa la proyección del *thíasos* de sus adoradores, y se le insta a participar en un baile mágico, vehículo de un culto sacramental primitivo. Esto la lleva al estudio de la figura del *Eniautós-daímon* (al que también llama *Year-daímon*), que según ella, yace detrás de cada dios primitivo, y de su ritual. A partir de aquí, se estructura el principio cardinal del libro, que sin duda es altamente social: el dios no es sino la proyección de las emociones humanas socialmente reforzadas.

Así pues, a partir del descubrimiento de este himno, Jane E. Harrison comienza a interesarse especialmente por los ritos de iniciación o de pasaje, probablemente influida por su nuevo enfoque de la vida como un conjunto de etapas con transiciones prolongadas, ansiosas y dolorosas. El motivo es que al ser la sociedad matriarcal desbancada por el patriarcado, se crearían ritos de segundo nacimiento por los que los niños pasarían del mundo de las mujeres al de los hombres, lo que se reflejaría en el “Himno de los Curetes”, además de en el mito del segundo nacimiento de Dioniso, que también refleja estos ritos de iniciación.

Este tipo de rituales se corresponden con lo que Jane E. Harrison denomina *drómenon*, de donde surgiría toda concepción religiosa, y que se refiere a algo pre-hecho o re-hecho. Estos *drómēna* se basan en la expresión de los deseos del grupo mediante

mímesis, tratando de lograr lo que quieren conseguir por medio de su realización o representación, y pueden enfocarse hacia el futuro, entrando para ello en el terreno de la magia, o hacia el pasado, mediante la conmemoración de acciones memorables para el grupo social o de sus ancestros, siendo todos ellos de gran importancia para la reafirmación periódica del grupo social, pues la función de la religión sería la de conservar la vida común física y espiritual del grupo.

La teoría que Jane E. Harrison explica en *Themis*, se basa en primer lugar en la suposición de que la religión en su origen no es espiritual e individual, sino social y colectiva. Es lo que la tribu siente que es sagrado lo que es material para el ritual. Además, la religión sería obligatoria, aunque también vivamente elegida, pues resume lo que sentimos juntos, lo que imaginamos juntos, y el precio, los mutuos compromisos, son pagados con alegría. Esto sucede porque el alma humana, al menos en los primeros momentos, está congregacionalizada, o como diría la propia Jane E. Harrison: “Él [el hombre] no puede proyectar su deseo humano individual, porque ese deseo humano es sentido principalmente como uno con el no-diferenciado *mana* del mundo; no puede proyectar su alma individual porque esa compleja cosa todavía no está completamente compuesta” (*Themis*, p. 122).

De este modo, la religión surge de un sentimiento colectivo de toda la comunidad, pero es que además este sentimiento debe de ser expresado, con lo que se concluye que la concepción religiosa surge de un *drómenon*, de una representación o puesta en acto de aquello que el grupo desea. Sin embargo esto no basta; para que a estos *drómena* se les añada santidad es necesario que causen una profunda emoción, enfocándose en algo que cause admiración respetuosa y que entre muchos salvajes se traduce en la percepción de un poder desconocido que puede recibir nombres como los de *mana*, *orenda*, etc.

Así pues, la magia se basaría en una forma de descargar emoción mediante un *drómenon* que induce el deseo colectivo de unión con, o dominio sobre, esos poderes externos, principalmente mediante la forma del sacrificio y del sacramento.

Ahora bien, las ceremonias de iniciación son una forma especializada de las ceremonias de fertilidad, pero marcados por dos peculiaridades: la primera se basa en que el rito de iniciación se hace dentro de la tribu; la segunda supone que la ceremonia de iniciación está en relación con el elemento humano en la tribu, que no tiene por objeto la fertilidad de animales o plantas, sino “hacer un hombre”. Son pues, ritos de paso, de transición de un estado a otro, que se llevan a cabo para prevenir los problemas del tránsito y reforzar sus beneficios.

Estos ritos además incluyen la conmemoración de los ancestros y la mimesis mágica. Esto se debe a que mediante este ritual, el niño pasa de ser una cosa-de-mujer a una cosa-de-hombre por medio de la muerte del novicio simulada y seguida de una resurrección. Esta muerte simulada tiene como finalidad no sólo enfatizar la solidaridad de la tribu, sino también hacer que el chico entre en contacto y se haga uno con sus ancestros, ya que en la iniciación el chico entra en comunión con su ancestro tribal. Así se socializa, forma parte del cuerpo político, es uno con las generaciones pasadas y futuras. De hecho, es tan importante el cambio, que se enfatiza la muerte, porque hay que olvidar la vida pasada.

Jane Ellen Harrison destaca otro tipo de ritual de fertilidad íntimamente vinculado a las ceremonias de muerte y resurrección de los rituales de iniciación, ya que también reproduce una muerte seguida de una resurrección. Se trata de los *drómene* de primavera, dentro de los cuales destaca una forma particular del rito: el ditirambo, la canción de la muerte y resurrección de Dioniso, un tipo de oda dirigida al nacimiento de Dioniso, pero también al renacimiento humano y de toda la naturaleza. Además, Jane E. Harrison observó que tanto los ritos de muerte y resurrección de las iniciaciones, como sobre todo el ditirambo, destacan por su paralelismo con el ritual de lo que ella dio en llamar el ritual del *Eniautós-daímon*.

Al ser la renovación del año el pensamiento que más presencia tiene en la mente del primitivo, el primer espíritu que la mente reconoce es el espíritu de la vida, del nuevo año, de la renovación y crecimiento. Los Ritualistas llaman a este espíritu el “Espíritu del Año”, “*daímon* del Año” o “*Eniautós-daímon*”<sup>84</sup>, siendo un *daímon* una potencia directamente conectada a la vida en la tierra, que surgiría como proyección de la emoción colectiva del grupo o *thíasos* que lo atiende, pero que finalmente acaba independizándose y significando *Eniautós* un ciclo de crecimiento y decrecimiento.

Precisamente de festivales periódicos como el del *Eniautós-daímon* surgirían los dioses, que en origen no serían sino una expresión de las emociones experimentadas socialmente en esta clase de actos aplazados y por lo tanto esperados, más aptos, por lo tanto, para precipitarse en lo que llamamos una idea, que no es más que la sombra proyectada de una acción inacabada.

Lo que sucede en estos festivales periódicos es que en ellos encontramos que una emoción colectiva es necesariamente sentida como algo dominante y externo al grupo que la siente. Con disfraces y máscaras, con un mismo baile y una excitación común, los

---

<sup>84</sup> Expresión que no existe en Grecia.

miembros del grupo se vuelven emocionalmente uno, en una verdadera congregación, no una colección de individuos, y la emoción que sienten colectivamente es proyectada, externalizada, convirtiéndose en el material del que surge el dios. Así es como llega Jane E. Harrison a la conclusión de que los dioses primitivos no son sino entusiasmos colectivos, deseos exteriorizados.

Un dios así proyectado es parte del adorador y es sentido como tal, con lo cual tenemos que, a esas alturas, la divinidad todavía no aparece separada de la humanidad, o lo que es lo mismo, el que baila en un rito no adora a su dios, lo vive, lo experimenta.

El proceso de personificación por el que pasan los dioses cuenta con la ayuda de la existencia de un líder dentro de la banda de adoradores y la realización de muñecas e imágenes, que focalizan la emoción. También el carácter estacional de esos ritos ayuda al proceso de personificación: la percepción de que es recurrente ayuda a la concepción, porque los convierte en personajes con una vida separada, propia y permanente, con lo que se convierten en seres separados, de donde surge una especie de *daímon* o espíritu que muere y vuelve a vivir en un ciclo perpetuo, y es por eso que de ahí surge un tipo de dios no inmortal, sino perenne.

Otra forma de fuente de divinidad es el sacrificio, palabra que no significa más que “hacer santo”, y para lo que no se necesita ni siquiera el altar y el dios, que son elementos posteriores. La víctima pasa por un proceso en el que primero se santifica, luego se sacrifica y finalmente se diviniza, y de ahí surge un dios. Dicho de otro modo, una cosa es vista como sagrada y de esa santidad, bajo ciertas condiciones, emerge un *daímon* y finalmente un dios.

Por otra parte, el proceso de deificación cuenta a mayores con la ayuda del instinto de contar-historias: el dios siempre tendrá una historia, que es la de sus adoradores en el rito y, al proyectar esa historia, se consolida el dios, se define su personalidad y se limpia de toda característica demoníaca.

Así pues, lo que el ritual expresa en actos (en resumen, el deseo de vivir) la teología lo expresa con los dioses, que no son sino imágenes de deseo. También las figuras de los Olímpicos nacen de las necesidades y deseos humanos, de imágenes proyectadas por el ritual activo e incluso ansioso, que ascienden al cielo y permanecen separados, como espectadores.

*Themis* explora las raíces de los Olímpicos en los cultos ctónicos y expone las características que estas divinidades adoptaron para convertirse en olímpicos, que no son más que, principalmente, una negación del *Eniautós-daímon*.

En primer lugar, el Olímpico muda su forma animal o vegetal, de modo que esta forma animal del dios pervive solamente en la mitología (en las transformaciones de los dioses) y, más a menudo, como “atributo”; además, rechaza ser un *daímon* de la tierra, del aire y del cielo; y finalmente, rechaza las funciones del *Eniautós-daímon* y en lugar de ser él mismo un sacramento, demanda un sacrificio, un servicio prestado a él, como personalidad.

Jane Ellen Harrison destaca este último punto, porque el *Eniautós-daímon* sí que actúa como verdadero sacramento, ya que da su vida por sus adoradores, mientras que los Olímpicos, al no morir, renuncian a toda la vida, pues renuncian al cambio, que es la base de la vida, y en su lugar eligen la inmutabilidad. Por eso considera que la verdadera inmortalidad estaría en las manos del *Eniautós-daímon*. El problema que tendrían los Olímpicos es que “para la teología olímpica, en su ignorancia e ineptitud, “recurrente” ha venido a significar “estéril”; el camino de la vida era visto como una esterilidad inmutable y por lo tanto rechazada” (*Themis*, p.530).

Además, la inmortalidad del Olímpico lo lleva a elevarse por encima de la comunidad de humanos y convertirse en un ser idealizado, reforzando la idea de que la distancia entre hombres y dioses es tal, que la comunión ya no es posible.

Otro aspecto que diferencia a los Olímpicos del *Eniautós-daímon* es que, basándonos en que los dioses son concepciones intelectuales, se ve que los Olímpicos representan una tendencia hacia la reflexión y la clasificación, formando parte de la consciencia mientras que el *Eniautós-daímon* representa una tendencia hacia la emoción y se sumerge en el subconsciente.

El último paso que siguen los Olímpicos en su diferenciación con respecto del *Eniautós-daímon* es el de convertirse en un objeto de arte: la fuerza del temperamento griego clásico demuestra así estar en el arte más que en la religión.

Otro punto fundamental de esta obra es el análisis de la figura de Temis, tan destacada que incluso titula este trabajo. Temis es considerada por Jane E. Harrison anterior y superior a los dioses y simboliza el orden social, la consciencia colectiva proyectada, el uso y voluntad de los ciudadanos, el espíritu de la asamblea encarnado y, como tal, en la polis toma la forma de Ley. Además, Temis es también el énfasis y la representación de la consciencia colectiva que constituye la religión y, así pues, la materia de la que las representaciones religiosas están hechas, el substrato de cada dios. Temis expresa, en definitiva, la completa fe en la colectividad como fuente de fuerza emocional.

Además, es la madre de las Horas o estaciones. Pues bien, *Diké* es una de las Horas, una de las hijas de Temis, y como tal, está en estrecha relación con su madre. En este caso,

*Diké* constituye la consciencia social en abstracto y la Justicia en tanto que convención social, o Temis vista como abstracción. La principal diferencia entre ambas es que Temis está especializada en el hombre, mientras *Diké* se refiere a toda la naturaleza, al universo, a todas las cosas con vida; representa el eterno ciclo de la vida de la Tierra, el orden del mundo.

¿Cómo es posible que *Diké*, en tanto que eterno ciclo de la naturaleza evolucione hasta representar la Justicia en abstracto? Jane E. Harrison se inspira en el estudio del totemismo y lo explica como sigue: “La antigua fe, y en parte todavía la moderna religión, sostienen que la excelencia moral y la prosperidad material deben ir de la mano, que el hombre, al obedecer a Temis, el Derecho, puede controlar los cauces de la naturaleza. Esa extraña fe, diariamente desaprobada por la razón, es en parte el *survival* de la vieja convicción, mejor reflejada en el totemismo, de que el hombre y la naturaleza forman un todo indivisible” (*Themis*, p. XXII).

Es decir, Jane E. defiende que la vida del hombre afecta a la de la naturaleza, que *Themis* tiene poder sobre *Phýsis*, lo que explica como sigue: “Porque Temis era la madre de *Diké*; la consciencia social, la estructura social dio nacimiento, no por supuesto al orden de la naturaleza, sino a la concepción del hombre, su representación, de ese orden” (*ibid.*, p. 533).

### ***3.3. Epilegomena to the Study of Greek Religion***

Entre *Themis* y *Epilegomena*, las cosas no cambian, de hecho, lo que hace en *Epilegomena* es recapitular brevemente las ideas de sus otras dos obras anteriores, pero menos apasionadamente y, eso sí, con la nueva influencia de la psicología de S. Freud y, aunque en menor medida, también de C. G. Jung, lo que la lleva a centrarse mucho más que sus obras anteriores en los tabúes. Además, su teoría que hablaba de que los ritos surgen de la necesidad de expresión de los deseos colectivos sufre también un cambio, si bien el mayor cambio aparece al tratar la figura del *Eniautós-daímon*.

Jane Ellen Harrison parte del “pensamiento de sueño o fantasía” de Jung (C. G. Jung, *Psychology of the Unconscious* (translated by B. M. Hinkle), 1919, en *Epilegomena*, p. XLVII) o “principio de placer y dolor” de Frazer (*Epilegomena*, p. XLVII), que libera deseos subjetivos. Es a partir de este tipo infantil y primitivo de pensamiento de sueño o fantasía que surge la teología primitiva y la mitología, ya que en realidad escapan de la realidad y lo que hacen únicamente es expresar deseos insatisfechos. Dioses y héroes de esta forma no son más que las esperanzas y los miedos de la humanidad proyectados.

El mito no es por lo tanto, en contra de anteriores explicaciones, un intento de explicación de hechos o de ritos, ya que su origen no es la racionalización. Por el contrario, el mito es un fragmento de la vida del alma, el pensamiento-sueño del pueblo, y la función de la religión sería la de prevenir los posibles conflictos surgidos a causa de la represión de los complejos, manteniendo el conflicto sumergido en la esfera de lo consciente.

A partir de esta teoría, vemos que Jane E. Harrison enfoca el sacrificio del animal tótem desde el punto de vista del tabú y desde la teoría freudiana del complejo de Edipo, pero enfatizando su aspecto social, en lugar del individual. Así pues, dicho sacrificio sería un reflejo de la muerte primigenia del padre a manos de sus hijos con el fin de poder acceder a las mujeres del grupo, hecho tras el cual se dio comienzo a toda nuestra moralidad gracias a la imposición de tabúes que protegen al grupo social de los individuos, reprimiendo los instintos. La autora concluye que la práctica de matar al animal tótem en algunas ocasiones, a pesar del tabú sobre él impuesto, funcionaría como una válvula de escape para evitar que la represión de los instintos parricidas estallase en conflicto.

Jane Ellen Harrison encuentra el eco de esta familia primigenia expuesta por Freud y basada en el complejo de Edipo en la mitología griega (destaca por ejemplo que Urano odiaba a sus hijos y los mataba; que Cronos, su hijo más joven, conspiró contra el padre y gobernó en su lugar, comiéndose a sus vástagos en cada parto; que a su vez, el hijo más joven de Cronos, Zeus, reinó en lugar de su padre), olvidando el elemento del *continuum* de *mana* y el hermanamiento entre hombres y animales tótem, tan presente en sus anteriores concepciones de la religión totémica.

Por lo que respecta al cambio de perspectiva en su tratamiento del *Eniautós-daímon*, efectivamente, es obvio que los deseos de la comunidad pasan a ocupar ahora únicamente un plano sexual, olvidándose de la necesidad de fertilidad y de reproducción tanto del grupo humano como de plantas y animales, como venía defendiendo desde *Prolegomena*; por consiguiente, es lógico que desde que adopta la teoría freudiana abandone esta figura del *Eniautós-daímon* y que considere que la santidad surge del tabú.

De todos modos, no es todo tan fácil como decir que simplemente cambió de parecer con respecto a su teoría anterior, que dio en abandonar sin más, pues en realidad en este *Epilegomena* siguen encontrándose referencias a la gran importancia de la promoción de la fertilidad para el grupo humano, que todavía refleja en sus rituales. Dentro de estas referencias a la fertilidad, por ejemplo, está el que afirme que el impulso religioso es conducido por un único fin, a saber, la conservación y promoción de la vida; también el que utilice el licno como muestra de uno de los símbolos empleados por los griegos de la purificación física y espiritual para la promoción del crecimiento y la fertilidad; incluso el

que afirme que la creación del sistema de tabúes debió de surgir del imperativo de la conservación de la vida y que los ritos totémicos tengan como objetivo la multiplicación de plantas y animales; o que al hablar de los *agônes* y del *Eniautós-daímon* explique que lo esencial es la resurrección, de modo que la muerte no es más que un paso preliminar necesario (al contrario de lo que defiende al apoyarse en la teoría freudiana, pues en ese caso lo esencial es el deseo del parricidio); llega incluso a extender esas ideas a la religión de su siglo al hacer suyas unas palabras de Orlando O. Norris, según el cual “la religión del siglo XX es una conciencia ilustrada del impulso de continuidad de las especies, y una empresa inteligente para todos los valores que atiende con ese fin” (Orlando O. Norris, “What is Religion”, from *The American Schoolmaster*, jan. 1919. Ypsilanti, Michigan, en *Epilegomena*, p. L). Así pues, como vemos, entramos de lleno en una importante contradicción en la obra de Jane E. Harrison.

De todos modos, si bien es cierto que para Jane E. Harrison la religión nace de la colectividad y por lo tanto es un fenómeno de grupo, no por ello deja de defender que lo individual también es un factor que marca su influencia sobre el ritual y el pensamiento religioso.

Por ejemplo, las santidades tienden a convertirse en personalidades y esto lleva a que las nociones de tabú y santidad se encarnen en una persona; así pues, cree que el rey como tabú y magia encarnados es sin duda el padre del dios pagano, aunque reconoce que nuestra moderna noción de divinidad tiene otras raíces.

Este rey debe ser muerto para salvar su vida, antes de que su fuerza vital se debilite, de modo que con su muerte esta fuerza pase a su sucesor y el grupo no se vea perjudicado por la debilidad del líder. Sería de ahí de donde surgirían los ritos de desmembramientos, resurrecciones, regeneraciones,... todos en conexión con los ritos de Dioniso. De nuevo nos encontramos con una nueva contradicción en la obra de Jane E. Harrison, ya que esta idea está claramente en contra de lo que ella misma explicó en *Themis* o *Prolegomena*, donde consideraba que el rey-dios no muere realmente, sino que se representa su muerte y resurrección como imitación de la muerte y resurrección del Espíritu del Año. Por otro lado, J. E. Harrison reconoce que este hombre-medicina, centro de las santidades tribales, puede llegar a ser viejo, con lo que la teoría de J. G. Frazer de muerte del rey para asegurar sus poderes de fertilidad carecería de sentido y finalmente, si sustenta esta teoría de J. G. Frazer, ¿cómo se concilia con la teoría de S. Freud, que lo explicaría como válvula de escape para evitar los conflictos surgidos del deseo reprimido de matar al padre?



### 3.4. La recepción de su obra

Los primeros trabajos de J. E. Harrison en las décadas de 1880 y 1890 fueron bien recibidos; no fue hasta la aparición de la hipótesis del *Eniautós-daímon* que la crítica especializada se volvió negativa. A partir de ese momento, se le reprocha su excentricidad, su teatralidad y la expresión descontrolada de sus entusiasmos y emociones (Africa, 1991, p. 23).

Su trabajo en *Prolegomena* fue criticado por fallar en la selección y evaluación de las evidencias, así como por la ausencia de una psicología social adecuada para el trabajo de explicar por qué se dio el paso de lo ctónico a lo olímpico del modo descrito; también se puso en duda que esa polaridad se correspondiese con el contraste entre espíritus y dioses como mantenía la autora<sup>85</sup>. A su favor, sin embargo, se esgrimen su capacidad para lograr una religión griega “viva”, y lo imaginativo y original que llega a ser y, de hecho, esta obra hizo época, hasta el punto de ser usada incluso para los exámenes dentro del *College* de J. E. Harrison. El propio G. Murray afirmó, en la primera *Jane Harrison Memorial Lecture* en 1928 que *Prolegomena* había transformado todo el acercamiento al estudio de la religión griega, con su énfasis en los cultos ctónicos y sus evidencias visuales de lo que los griegos realmente hacían en cuestiones religiosas, aunque aceptó que, con respecto a Dioniso y Orfeo, los escépticos dirían que Jane E. Harrison estaba predeterminada por motivos psicológicos a llegar a ciertos resultados (Gilbert Murray, “Jane Ellen Harrison Memorial Lecture”, 1928, en Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion and Themis* (New Hyde Park: University Books, 1968), pp. 567-568, en Africa, 1991, p. 30).

Por lo que respecta a *Themis*, cabe destacar que a pesar de que esta obra habla no sólo de los griegos, sino también de nosotros, arroja luz sobre la religión griega y sobre las aspiraciones de la mente humana en todas partes; sin embargo, la obra resulta ser finalmente recibida menos favorablemente que *Prolegomena*. De hecho, incluso G. Murray, quien reconoce que la obra se acogió peor que la anterior dentro de los círculos más conservadores y que se consideró más peligrosa, critica los argumentos ocasionalmente inestables que soportan algunas de sus teorías<sup>86</sup>, si bien su debilidad hace poco para minar su verdad y su importancia.

---

<sup>85</sup> Toda la obra de J. E. Harrison sostiene una diferenciación total entre *daímon* y *theós*; pero esto sólo puede sostenerse sobre los intentos de sistematización de los antiguos filósofos y los Padres de la Iglesia, no sobre los escritos de Platón o Plutarco; al contrario, se suelen usar ambos términos como sinónimos ya en Homero y, sobre todo, en la tragedia, lo que habla en contra de la tesis de J. E. Harrison (Schlesier, 1991).

<sup>86</sup> Como por ejemplo iniciaciones tribales, festivales anuales con su proyección, el *Eniautós-daímon*, dios como deseo proyectado y Temis como la costumbre tribal.

El libro tiene en verdad dos defectos principales: el primero sería la subjetividad incontrolada y la forma en que Jane E. Harrison hace uso de sus fuentes: cuando la fuente coincide con la conclusión, a la que suele parecer que llega por una intuición previa, la verdad, simplemente, sale; cuando no, lo que sucede es que Homero, Esquilo y los demás autores que sirven de fuente, olvidan el significado real del ritual. Además no considera otros puntos de vista. Esto lleva a convertir *Themis* en un libro en que la autora busca evidencias para apoyar una posición que ha avanzado por otros medios. El segundo defecto radica en que al basar sus argumentos en teorías antropológicas y sociológicas, corre el riesgo de que su tesis caiga si se prueba que las teorías sobre las que se asienta son erróneas. De hecho, Jane E. Harrison está equivocada en sus atribuciones al *mana*, *wakondah*, *orenda*,... por lo que su teoría del totemismo no se sostiene. Además lo que actualmente sabemos de la etnografía primitiva mediterránea mina su teoría sobre el origen de los dioses griegos (actualmente, minoico y micénico se han probado como períodos discontinuos, cuando ella en realidad considera a uno como evolución del otro; también destacaría el hecho de que el origen y naturaleza del ditirambo todavía es una materia de desacuerdo: su fundamento es doblemente inseguro, por la teoría social sobre la que se asienta y por la interpretación de los textos griegos y artefactos, que ha sido suplantada, desacreditada, o abandonada por datos insuficientes).

De hecho la propia Jane E. Harrison es consciente de que el libro tiene una debilidad que radica en que necesita una base más amplia en psicología y probablemente etnografía, y así, ella misma admite su debilidad etnográfica (*Themis*, p. 436, n. 1).

Jane E. Harrison recibe asimismo críticas por su antipatía hacia los Olímpicos y por su estudio de los orígenes, pues la culpan de no lograr entender la belleza del árbol en su intento de estudiar la raíz. También debe hacer frente a otras críticas más concretas como la de W. M. L. Hutchinson, quien explica que mientras los pueblos iletrados realizan los ritos de iniciación al alcanzar la pubertad, los mitos que J. E. Harrison relaciona con estos rituales tienen lugar durante la infancia de Zeus.

Algunos autores galofóbicos critican su entusiasmo por el emocionalismo francés de H. Bergson y por la ciencia social francesa de É. Durkheim y dentro de los círculos de clasicistas más tradicionales se ve con prudencia la imaginación no refrenada de J. E. Harrison, mientras que en algunos casos, parece que el género de la autora supuso un problema, pues se trata de una mujer que desdeña la “contención” olímpica y el sistema del patriarcado, al tiempo que alaba el abandono dionisiaco y el matriarcado, haciendo surgir una serie de preocupaciones entre académicos de género masculino. L. R. Farnell, por ejemplo, quien fue uno de sus más acérrimos críticos junto con W. Ridgeway, identifica a

J. E. Harrison con las *New Women* insurgentes que trataban de alcanzar la universidad y el derecho al voto; y Paul Shorey la veía no como una rebelde, sino como una mujer que tentaba a los hombres hacia el exceso sexual y la locura (Africa, 1991). Además, otros autores, como Leaf y Ramsay, la consideran una divulgadora, sin duda toda una ofensa para un investigador.

Sin embargo, a pesar de las críticas que recibió *Themis*, algunas de las “herejías” de Jane E. Harrison (es decir, ideas pensadas por ella *a priori*) son aceptadas por la nueva Escuela como postulados, como por ejemplo las siguientes: los dioses y las ideas religiosas generalmente reflejan las actividades sociales del adorador; el abastecimiento de comida es de primera importancia para la religión; el *daímon* precede al dios; la Gran Madre es previa o al menos más importante que las divinidades masculinas.

Finalmente *Epilegomena* recibe críticas por su tratamiento del pasado, la ausencia de precisión en algunos detalles, su falta de cuidado en las citas, la inexistencia de fundamento de sus teorías y generalizaciones, su trabajo imaginativo y su ataque velado contra la sociedad victoriana. Además, si ya antes no se entendía que se introdujera en antropología y arqueología, menos se comprende ahora su inmersión en el psicoanálisis de C. G. Jung y S. Freud y en los escritos del mayor de los filósofos rusos, Vladimir Solovióv.

Pero a pesar de estas críticas y de la oposición que generó entre autores como Lewis R. Farnell, Andrew Lang y William Ridgeway, Jane E. Harrison logrará tener posterior influencia sobre escritores modernistas y críticos en la primera mitad del siglo XX, y sobre una nueva generación de estudiosos que se nutren de su “viejo evolucionismo”, su “mitología comparada” y su “psicología comunal”, y que se suben a sus hombros para ver nuevos horizontes, con nuevos métodos.

#### **4. Influencias sobre la obra de Jane Ellen Harrison**

La obra de J. E. Harrison pasa por tres etapas sucesivas, marcadas por sus tres obras principales: *Prolegomena*, *Themis* y finalmente *Epilegomena*. En la primera de estas obras Jane E. Harrison se nos aparece como perfecta hija del “Evolucionismo clásico”, viéndose fuertemente influida por autores tan destacados como E. B. Tylor o J. G. Frazer, así como también por otros destacados estudiosos de su época, como W. Robertson Smith, F. Nietzsche o J. J. Bachofen.

##### **4.1. La primera etapa: la influencia del evolucionismo**

**Edward Burnett Tylor**, en tanto que uno de los autores más representativos del evolucionismo clásico, fue una de las mayores influencias sobre J. E. Harrison en su primera etapa.

En la primera gran obra de Jane E. Harrison, además de utilizar el trabajo de E. B. Tylor para rescatar ejemplos que usar en sus explicaciones<sup>87</sup> y para extraer de ahí los principales dogmas del evolucionismo (como por ejemplo el concepto de *survival*, que este autor había introducido en su *Primitive Culture* (1871) y que define como procesos, costumbres u opiniones que se mantienen por la fuerza del hábito en un nuevo estado de sociedad diferente de la que los ha originado y que perduran como pruebas de una condición más antigua de cultura a partir de la que ha surgido una cultura nueva (Tylor, 1977, p. 32)); también defiende, igual que este autor, la racionalidad de la religión, en contra de la idea de J. G. Frazer, que la considera simplemente una acumulación de errores, y toma, además, su explicación para el sacrificio, que considera el logro de un ser débil de propiciar a otro más poderoso, para lograr algo a cambio; todo aquel que lea *Prolegomena*, de hecho, se dará cuenta de que ésta es la idea que subyace en la teoría del *do ut des* que maneja J. E. Harrison para explicar el sacrificio a los Olímpicos, y que posteriormente, en *Themis*, descarta completamente, pues su hipótesis necesita de una deidad a la que preguntar y dar como si fuese un hombre, pero Jane Ellen Harrison se centra en el estudio del totemismo, que no conoce ningún dios, sólo *mana*.

Sin embargo, ya en *Prolegomena* comenta que no es necesaria la idea de divinidad para que exista la religión, como sucede por ejemplo entre otras razas primitivas como entre los arunta y otras sociedades totémicas. En sus obras posteriores hace todavía mayor énfasis en esta idea, que es completamente contraria a la teoría de E. B. Tylor según la cual religión sería la “creencia en seres espirituales” (Tylor, 1994, PC I, p. 424). Tampoco llega a aceptar nunca la idea de “animismo” tyloriano, y se rebela contra la Escuela “inglesa” o “intelectualista” formada por los seguidores de E. B. Tylor, que se acerca a la religión en términos de psicología racionalista individual, negando sus bases emocionales, sus aspectos simbólicos y rituales y sus funciones sociales, típico, por cierto, de la sociedad protestante, pues éstos dan más importancia a la creencia que al ritual, en contra de los católicos, hacia los que J. E. Harrison vuelve en cierta medida su atención al final de su vida. Por el contrario, Jane E. Harrison optará en toda ocasión por destacar la importancia de la emoción sobre la razón y del rito sobre el mito.

Tras la generación de evolucionistas británicos de 1860 hay otras dos: en 1880, con W. Robertson Smith como uno de sus principales exponentes, y la de finales de esa misma

---

<sup>87</sup> Como algunas comparaciones entre rituales griegos y rituales celebrados entre otras naciones, ideas también presentes entre muchos primitivos como la del nacimiento de almas nuevas a partir de las antiguas, o incluso ejemplos que reflejarían un estado matriarcal anterior al patriarcal en Grecia; tomados todos ellos especialmente de *Primitive Culture* y de *the Matriarcal Family System* (1896).

década, con J. G. Frazer como absoluto protagonista. Estos dos autores son de gran influencia entre los Ritualistas de Cambridge.

Tanto Jane Ellen Harrison, con su *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, como W. Robertson Smith con *Lectures on the Religion of the Semites* y J. G. Frazer con su *The Golden Bough*, comenzaron a estudiar, casi simultáneamente, la religión desde un punto de vista a-histórico y antropológico, mediante material comparativo de culturas llamadas primitivas, y es posible que una de las influencias más fundamentales sobre la obra de esta autora haya sido la de **W. Robertson Smith**, con su uso de la religión comparada y su énfasis en el ritual. R. Ackerman (Ackerman, 1991) considera que posiblemente fue la desmitologización realizada por W. Robertson Smith al comparar a los antiguos hebreos con los árabes contemporáneos lo que supuso la principal influencia sobre la obra de J. E. Harrison, que por aquel momento (hacia 1890) estaba evolucionando hacia una visión más primitivista de los griegos; si bien R. Schlesier recuerda que la autora no comienza a citar a W. Robertson Smith hasta su obra *Themis*, donde lo hace como soporte de premisas sociológicas aplicadas a la religión; mientras que considera que el ritualismo reflejado en *Prolegomena* bebe de otras fuentes, principalmente, E. B. Tylor y A. Lang (Schlesier, 1991). De todos modos, no se debe pasar por alto que la propia Jane E. Harrison reconoce su deuda con este autor, así como con muchos otros, en el siguiente párrafo publicado en *American University Women's Club*, donde repasa los inicios de su carrera y la influencia de las nuevas investigaciones en tierras orientales:

“Era bueno ser joven cuando Robertson Smith, exiliado por herejía, vio la Estrella en el Este y nos guió al Belén de una fe nuevamente entendida. Era bueno atrapar el primer brillo de *La rama dorada* alumbrando el oscuro bosque de superstición salvaje. ¿Quién podría envejecer mientras Schliemann estaba excavando Troya? ¿Quién se estancaría en la Edad Media cuando Arthur Evans zarpaba a su nueva Atlántida y telegrafaba noticias del Minotauro desde su propio laberinto? Nosotros los helenistas éramos, puede ser, una gente que se sentaba en la oscuridad, pero hemos visto una gran luz. Vivir a través de una renovación es renacer por fuerza” (MS Gilbert Murray, 143, fol. 50).

Así pues, podemos concluir que W. Robertson Smith, quien como hemos visto destaca por ser el primero en Gran Bretaña en aplicar una aproximación antropológica evolutiva comparativa al estudio de una familia entera de religiones, influye en la obra de J. E. Harrison especialmente por su teoría sobre el sacrificio, que ella combina con la teoría de E. B. Tylor mencionada anteriormente<sup>88</sup>. Este autor, como sabemos, se opone a la teoría de E. B. Tylor porque cuando se realiza un sacrificio, en general, al dios se le dan tan sólo

---

<sup>88</sup> Recordemos que tampoco él rechaza completamente las bases que E. B. Tylor instituye en su definición de sacrificio, pues también la relación que establece de sumisión gradual de la naturaleza por el hombre era convencionalmente utilitaria.

las partes menos aprovechables, algo que un dios celoso como el semita, estudiado por este autor, no aceptaría. Así pues, según este autor, efectivamente, el ritual antiguo central era el sacrificio, pero su idea fundamental sería la de la “comunidad sacramental” o comida compartida entre divinidad y adoradores, tal como J. E. Harrison mantiene para el ritual de *thysía*, aunque a diferencia de Jane E. Harrison, este autor habla, como ya se ha mencionado, de una comida “compartida con el dios”, por la que la vida común del dios y del grupo era renovada, mientras que Jane E. Harrison en *Themis* considera que tan sólo existen el adorador, que come, y el animal tótem, que es comido, sin que exista un dios que confiera santidad al animal.

Así pues, para él, como destaca Jane E. Harrison<sup>89</sup>, la religión es social, no individual, emocional en lugar de racional, y está más centrada en el ritual que en el dogma y epitomizada en el acto del sacrificio<sup>90</sup>.

De todas formas Jane Ellen Harrison se inclina más por sacrificios pre-olímpicos, dedicados a fantasmas que demandan ser aplacados y donde no se come, o por la religión de Dioniso y de Orfeo, opuesta al *do ut des* olímpico y caracterizada por sacrificios donde lo que impera sería la “comunidad mística” con el dios. Incluso al tratar el ritual órfico de la omofagia, se retrotrae J. E. Harrison a un dato aportado por W. Robertson Smith: el hecho de que en hebreo y sirio, la carne cruda sea también llamada carne “viva”, pues esto conduciría de manera lógica a pensar que al ingerir esta carne, se estaría absorbiendo parte de la vida de la víctima<sup>91</sup>, una creencia que se sitúa a un paso de la fe según la cual mediante un sacramento semejante llevaría a la unión con el dios, convirtiéndose en uno con él.

Además, tal como sostiene W. Robertson Smith, en una religión de este tipo no hay lugar para el sentimiento de pecado, porque sienten confianza en su dios, no culpa. Del mismo modo, J. E. Harrison sostiene que la actitud religiosa de los griegos del período clásico estaba exenta de miedo. Al ser el servicio el elemento más importante del sistema *do ut des* imperante en la religión olímpica, no existen el miedo o la idea de pecado<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> *Themis*, p. 28, donde, como ya se ha comentado, especifica que para W. Robertson Smith la religión semita en sus orígenes era esencialmente un asunto de toda la comunidad, no individual, ya que los beneficios de los dioses afectaban a toda la comunidad en asuntos como el éxito en la guerra o la fertilidad de los campos; por este motivo, el sufridor religioso no era considerado objeto especial de protección divina, sino que era simplemente apartado de la comunidad.

<sup>90</sup> En contra de E. B. Tylor, para quien la religión es una cuestión de creencias e individual.

<sup>91</sup> De manera similar, en *Themis*, Jane E. Harrison incluye la explicación de W. Robertson Smith según la cual una forma de participar del *mana* del que están cargados algunos animales sería comerlos, sin que esto signifique que estuviesen comiendo a un dios-animal, sino que simplemente, por medio de esta práctica, se participaba de una sustancia llena de *mana*.

<sup>92</sup> La visión tanto de J. E. Harrison como la de W. Robertson Smith o J. G. Frazer, está motivada por oposición al sistema de referencia cristiano; de forma más explícita en J. E. Harrison e implícita en los

Jane E. Harrison toma todas estas ideas de W. Robertson Smith y las hace suyas, manteniéndolas a lo largo de toda su obra. Probablemente el hecho de que sean ideas que podemos calificar de rabiosamente opuestas a lo que predicaba el dios de su madrastra haya influido en Jane E. Harrison empujándola a aceptarlas.

Por otra parte, este autor es el primero que insinúa que el ritual es anterior a las doctrinas que surgen como explicación de la práctica religiosa, una vez ésta ya no se entiende, siendo esta explicación de la relación entre rito y mito la que dio el fundamento teórico del principal dogma de la Escuela de Ritualistas de Cambridge, mantenido por Jane E. Harrison no sólo en *Prolegomena*, sino también en sus obras posteriores. En realidad, J. E. Harrison se estaba moviendo por sí misma hacia una posición smithiana acerca del mito y el ritual, pues ya en el prefacio de su obra *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, publicado en 1890, pero fruto de un viaje a Grecia realizado en 1888, explica que trató de ver en todas partes el culto como explicación de la leyenda, considerando que el ritual mal comprendido explica la elaboración del mito<sup>93</sup>, por lo que para estudiar el mito es necesario centrarse en lo que los primitivos hacían, no en lo que pensaban. Esto fue muy posiblemente escrito antes de haber leído a este autor o a J. G. Frazer, pero es interesante porque demuestra que, una vez comenzó a leer a W. Robertson Smith, estaba suficientemente preparada para comprenderlo (lo que demuestra que en ocasiones las experiencias personales son más influyentes que las obras leídas).

De todos modos, Jane E. Harrison matiza la hipótesis de W. Robertson Smith, pues mientras él rechaza la mitología como algo que no formaría parte esencial de la antigua religión por no tener sanción sagrada para los adoradores (W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 1889, p. 19, en *Themis*, p. 329), ya que lo identificaría con el equivalente antiguo de los dogmas actuales, y revela en cambio una simpatía abierta hacia el significado material de los rituales, Jane E. Harrison defiende la santidad de los mitos, como equivalente hablado del ritual actuado.

Además, el punto de vista sociológico de W. Robertson Smith, según el cual mantiene que lo que la comunidad antigua adoraba era ni más ni menos que el orden social, representado bajo la forma de los dioses, pudo haber llevado a J. E. Harrison a enfatizar también el elemento social dentro de la religión, hasta finalmente, en *Themis*, adoptar los principales fundamentos propuestos por É. Durkheim, cuyas “representaciones colectivas” o ideas comunes para toda la sociedad, derivarían de la noción de W.

---

demás, aunque el tono anti-cristiano presente en J. E. Harrison y Frazer no es visible en Robertson Smith, quien se adhiere a la perspectiva teológica.

<sup>93</sup> Puede que le influyese también el hecho de que W. Dörpfeld la hubiese guiado personalmente en sus excavaciones, mostrándole lo íntimamente ligada que está la realidad a la narrativa mítica.

Robertson Smith de la fe de la gente primitiva en el poder que ordena el mundo (Ackerman, 1991).

No menos interesante resulta que W. Robertson Smith haya influido también en muchos otros autores que a su vez tuvieron gran influencia sobre la obra de J. E. Harrison, como J. G. Frazer (discípulo de W. Robertson Smith y podríamos decir incluso que su más ferviente admirador), S. Freud<sup>94</sup> o É. Durkheim<sup>95</sup>, aunque las relaciones entre W. Robertson Smith y los durkheimianos como H. Hubert o M. Mauss hayan sido dialécticas, esto es: se influyen, pero se critican.

**J. G. Frazer** fue sin duda uno de los autores que más influenciaron no sólo a Jane E. Harrison, sino a todos los miembros del grupo de los Ritualistas de Cambridge. *La rama dorada* atrae a la Escuela de Cambridge por su simpatía hacia lo irracional y su interés en la religión primitiva y populariza ciertos conceptos (aunque no los haya creado) utilizados más tarde en las obras de los Ritualistas, como la figura del rey divino, el tabú, o del dios que muere, además de, por supuesto, poner a su disposición enormes cuerpos de datos comparativos ilustrando ciertos motivos recurrentes en la religión primitiva.

La amistad de J. G. Frazer con W. Robertson Smith resultó de gran influencia para su obra, pues de él toma algunos elementos fundamentales como el del ritual de matar al dios o la idea de que muchos dogmas o mitos son históricamente posteriores a los rituales que tratan de explicar y pasan a ser meras deducciones de un rito, aunque esto no sea universal. Esta idea, como sabemos, también aparece en la obra de J. E. Harrison, si bien la conexión entre el mito y el rito se encuentra entre las teorías de J. E. Harrison ya en 1890, año de la publicación de *La rama dorada*, por lo que parece que no habría tomado esta idea de ahí. Además, aunque, como explica ella misma en *Themis*, y a pesar de las críticas que realizaría posteriormente J. G. Frazer a ella y al resto de miembros de la Escuela de Ritualistas<sup>96</sup>, J. E. Harrison no mantiene que el ritual es anterior y más importante que el mito, sino que probablemente surgen juntos, siendo uno la emoción llevada a acciones y el

---

<sup>94</sup> Pues su idea de matar al padre de *Tótem y tabú* se inspira en la comida ritual de W. Robertson Smith; además, como ya se ha visto, las investigaciones del escocés sobre la primacía social del ritual sugieren la presencia de fuerzas inconscientes en la formación del comportamiento social, una idea retomada por S. Freud.

<sup>95</sup> Cuya teoría se basa en considerar a la religión como una construcción de orden social cuyo núcleo está en la unidad del grupo social, en el énfasis del ritual en detrimento de las creencias, en la prioridad de lo emocional sobre lo intelectual, en la concepción de lo sagrado y en la importancia del totemismo y el rito sacrificial.

<sup>96</sup> Como sabemos, J. G. Frazer tendía a cambiar sus teorías con frecuencia, y termina por abandonar la hipótesis ritualista, criticando al grupo de Cambridge por defenderla.



otro la expresión en palabras del mismo sentimiento<sup>97</sup>, si bien en ocasiones el ritual perdería su significado y el mito pasaría a verse como etiológico (*Themis*, p. 16).

La obra de J. E. Harrison nota igualmente la influencia del método evolucionista y comparativo de J. G. Frazer, así como de su estudio de las supervivencias de antiguas costumbres y supersticiones entre los campesinos europeos, por lo que no es de extrañar que emplee numerosos ejemplos de las obras de Frazer, no solo de *La rama dorada*, en sus propios estudios, como pruebas del uso de máscaras rituales en cultos apotropaicos primitivos, el uso de la bramadera en algunas ceremonias de las tribus de Australia central, ejemplos de reencarnación en Australia y de serpiente como vehículo del muerto entre zulús y cafres, o alusiones a ceremonias de purificación en la Grecia clásica. El propio J. G. Frazer le enviará directamente a J. E. Harrison información sobre ceremonias de iniciación que ella empleará en la elaboración de *Themis*<sup>98</sup>.

Por otra parte, a pesar de que Jane E. Harrison no concediese un papel destacado al totemismo en *Prolegomena* y de que posteriormente se decantara por las teorías de É. Durkheim y de S. Freud, en *Themis* llega a incluir la definición que de totemismo ofrece J. G. Frazer en *Totemism and Exogamy*, según la cual, sería “una relación íntima que se supone que existe entre un grupo de gente emparentada por un lado y una especie de objetos naturales o artificiales en el otro lado, los cuales son llamados los tótem del grupo humano” (Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, 1910, p. 3, en *Themis*, p. 119). Debe destacarse igualmente la segunda de las teorías propuestas por J. G. Frazer en *La rama dorada* para explicar el totemismo, basada en el trabajo de Spencer y Gillen (del que, por cierto, también se sirvió Jane E. Harrison para conocer el material antropológico), que explica el totemismo como un modo de aprovisionar comida por medio de un método mágico, puesto que esta hipótesis, como ya se ha visto al tratar su obra, entra en relación directa con la práctica del sacrificio al dios y con la figura del espíritu de la vegetación o demonio del grano, que sí tiene gran trascendencia para entender la obra de J. E. Harrison, pues ella misma lo califica de inexacto, pero útil<sup>99</sup> para comprender la figura del *Eniautós-daímon*, una expresión igualmente inexistente en Grecia, pero de ayuda para comprender su religión.

J. G. Frazer considera que la religión primitiva estaría compuesta básicamente de un conjunto de rituales mágicos de carácter agrario para incrementar la fertilidad del grupo

---

<sup>97</sup> Para Jane Ellen Harrison, la realidad consiste en acciones que están ligadas indisolublemente con pensamientos y sentimientos.

<sup>98</sup> Tanto *La rama dorada* de J. G. Frazer como *Themis* de J. E. Harrison tratan de explicar el significado de rituales curiosos, por lo que las referencias a los rituales son motivos importantes en ambos textos.

<sup>99</sup> “Mi propia deuda con el Dr. Frazer es inconmensurable” (*Themis*, p. XVIII).

humano, de animales y de la tierra por medios sobrenaturales que suplirían la ausencia de un conocimiento científico y técnico, idea en la que coincide con J. E. Harrison, y parte de la identificación de muchos seres divinos, como Dioniso u Osiris, con los cambios en las estaciones y en el ciclo vegetal, de modo que considera las celebraciones dramáticas de la muerte y resurrección de estas divinidades como rituales para potenciar la fertilidad, en un intento de representar dramáticamente el suceso que se pretende lograr. Todo esto está en relación con la idea que Jane E. Harrison expone en todas sus obras de la existencia de ritos mágicos para la regulación de las estaciones y, de hecho, a pesar de que recientemente se ha sugerido que sus influencias son más smithianas que frazerianas, la interpretación que Jane E. Harrison hace de los orígenes del drama y la religión griega a partir de la celebración de *drómena* estacionales, está construida sobre la imagen central del dios fertilizador que muere, también presente en J. G. Frazer.

De hecho, las ceremonias mencionadas por J. G. Frazer se basan en varios métodos que a veces se combinan: bien en la expulsión de lo viejo, bien en un combate entre antagonistas donde el vencedor es coronado rey o bien en una representación de la muerte de lo viejo y su resurrección como lo nuevo. Todo esto se refleja del mismo modo en las ceremonias del *Eniautós-daímon* de J. E. Harrison, cuyo mito estaría estructurado según las siguientes partes, tal como expone en *Themis*:

1. Un *agón*, lucha, concurso o carrera;
2. Un *páthos*, muerte o derrota;
3. La comunicación del *páthos*, mediante un *ángelos* o mensajero;
4. Una lamentación o treno;
5. Una epifanía triunfal, aparición o coronación del rey nuevo o victorioso
6. Una *peripecia* o cambio brusco del lamento a la alegría.

Además, la primera de estas formas, que puede derivar en una expulsión indirecta de los espíritus inmateriales del mal o en una expulsión directa en la que se corporeiza a estas malas influencias en una víctima expiatoria, chivo expiatorio o *pharmakós*, no sólo goza de un papel destacado también en la obra de J. E. Harrison<sup>100</sup>, sino que en ambos casos se considera que estos rituales combinan actos de inducción de la fertilidad con otros de expulsión de las fuerzas malignas<sup>101</sup>. Así pues, J. E. Harrison explica en *Prolegomena* que el *pharmakós* suele ser golpeado antes de resultar expulsado o muerto (siempre como

---

<sup>100</sup> Tiene una importante presencia en la celebración de las Antesterias, Targelias, equivalentes a otros rituales de limpieza celebrados en las Calinterias o Plinterias, por ejemplo.

<sup>101</sup> J. E. Harrison alude a Frazer, (J. G. Frazer, *The Golden Bough*<sup>2</sup>, III, p. 93, en *Prolegomena*, p. 103, o J. G. Frazer, *The Golden Bough*<sup>2</sup>, II, p. 329, en *Prolegomena*, p. 118), para analogías primitivas que ilustren el caso griego que ella expone.

modo de purificación, nunca como una ofrenda para aplacar a un dios enfadado), en un gesto ceremonial que tiene por función la de expulsar el mal (sería un ritual de a)potroph o aversión del mal), aunque secundariamente, también al de promover el bien (como qerapei/a o inducción de buenas influencias), estimulando los poderes de fertilidad<sup>102</sup>, si bien ella reconoce que no serían estimulados más que en la medida en que el mal se aleja.

Estas muertes rituales, seguidas de la ingestión sacramental de la divinidad, son orientadas por J. G. Frazer a la figura del rey-dios<sup>103</sup>, una figura que surgiría de un grupo especializado de hombres-medicina y cuyas funciones, inicialmente más mágicas que políticas, repercutirían en su importancia a otras esferas, convirtiéndose finalmente en rey del grupo humano y tendiendo a la omnipotencia, sin llegar a obtenerla nunca. La justificación de tales rituales se basaría en la idea totémica según la cual la vida de un individuo se confunde con la vida de toda la especie y de toda la naturaleza, por lo que su debilitación sería indicativa de la debilitación de la naturaleza, del mismo modo que la excelencia moral y la prosperidad material van de la mano y por lo tanto un error cometido en la primera esfera supondría un desastre en la segunda<sup>104</sup>. J. E. Harrison también adopta esta postura según la cual el sacrificio y posterior renacimiento de un animal determinado lleva a impulsar el renacimiento de todo el ciclo de la naturaleza, de hecho, su obra reserva un papel muy destacado a estos rituales, especialmente centrados en la figura de Dioniso y del ritual tanto dionisiaco como órfico de la omofagia, la “fiesta roja y sangrienta”(Prolegomena, p. 481) donde se produciría una comunión mística con el dios por medio de la ingesta de su cuerpo. Además, en *Epilegomena* llega a dedicar un espacio importante a la figura de ese rey divino tal cual es escrito por J. G. Frazer en *La rama dorada*, al que ambos autores parecen ver más como un esclavo o una herramienta para su pueblo que como su señor o su dueño, a causa de todos los tabús que rodean su vida y especialmente por su muerte trágica.

Aunque no será más que a partir de *Themis* cuando comience a hablar de la ingesta del dios para compartir su *mana*, ya en *Prolegomena* advierte que una parte integral del ritual de la omofagia consiste en romper en pedazos a la bestia muerta para tener la carne tan viva como sea posible, porque la sangre es vida, y sostiene que probablemente ya inicialmente el toro fuese devorado para absorber su fuerza, aún sin que existiese la noción de un sacramento divino, concepto que aparecería posteriormente, cuando surge la fe de

---

<sup>102</sup> En *Epilegomena* explica que para el primitivo, el mal significa básicamente hambre e infertilidad y el bien, comida y fertilidad; también que estos rituales combinan, efectivamente, la expulsión del mal y la inducción, por contagio, de nueva vitalidad y fertilidad.

<sup>103</sup> En *Themis*, J. E. Harrison afirma que los Curetes son a su obra lo que el rey del bosque es a *La rama dorada*.

<sup>104</sup> J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, p. 264, en *Themis*, p. 222.

que compartiendo el cuerpo de un animal que es un vehículo divino, es posible entrar espiritualmente en la vida divina que ha entrado físicamente en uno mismo. Por otro lado, salvo una pequeña mención en *Epilegomena*, y otra en *Prolegomena*, donde considera que es posible que tras los primitivos rituales de Creta del descuartizamiento y la comida del toro se esconda el sacrificio de un niño humano<sup>105</sup>, Jane E. Harrison se manifiesta en contra de esa idea de los sacrificios humanos reales que J. G. Frazer defiende, especialmente del sacrificio de niños, como en el mito de Pélope, y mantiene que su recuerdo en mitos y ritos considera una representación mimética de un ritual de iniciación (*Themis*, pp. 22-23).

Sin embargo, al igual que, como hemos visto, J. G. Frazer criticó el punto de vista ritualista del Grupo de Cambridge<sup>106</sup>, del mismo modo los Ritualistas rechazan algunas ideas del autor de *La rama dorada*. Por ejemplo, J. E. Harrison cree que J. G. Frazer se equivoca al afirmar que la magia fue el principio de la ciencia. Tal como afirma en *Themis*, la magia es básicamente un *drómenon*, una cosa pre-hecha, representada, promovida por el deseo, la emoción y la esperanza de que suceda; su fundamento, además, contrariamente a lo que afirmaba J. G. Frazer, no sería la fe implícita en la uniformidad de la naturaleza, sino la creencia en la omnipresencia de la vida, de un poder místico que generalmente es llamado en su obra *mana* (*ibid.*, pp. 84-85), que puede ser manipulado; y su diferencia básica con la religión sería que la segunda es necesariamente un asunto comunitario, mientras que la primera se especializa en una práctica individual, a pesar de sus inicios como práctica al servicio de un ritual público<sup>107</sup>; sin embargo, en *Epilegomena* se muestra de acuerdo con J. G. Frazer a la hora de explicar el nacimiento de la religión a partir del descrédito en el que cae la magia una vez se comienza a ver que los métodos mágicos no funcionan, de modo que el hombre se vuelve hacia los poderes superiores y trata de obtener el control influyendo en ellos por medio de la oración y el sacrificio (*Epilegomena*, p. xlvi).

Por otro lado, la definición de religión como “propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y la vida humana” (Frazer, 2003, p. 76) coincide no sólo con la teoría del sacrificio tyloriana,

---

<sup>105</sup> Jane E. Harrison aporta como prueba que “una vasija pintada en el British Museum, demasiado espantosa para una reproducción innecesaria aquí, representa un tracio desgarrando con sus dientes a un niño asesinado, mientras el dios Dioniso, o mejor tal vez deberíamos decir Zagreo, está de pie aprobándolo” (*Prolegomena*, p. 488).

<sup>106</sup> Una crítica que de todos modos carece de base porque, como hemos visto, aunque J. E. Harrison conceda en sus obras más importancia a los rituales que a los mitos, no se limita a ver estos mitos como meras explicaciones de rituales, sino que defiende que en muchas ocasiones mito y ritual estarían al mismo nivel.

<sup>107</sup> Al igual que J. G. Frazer, J. E. Harrison recoge tres estadios por los que pasa la magia: un primer estadio en el que es un asunto público y tribal, un segundo estadio en el que se convierte en un trabajo de un grupo especializado y una fase final en la que es solamente el trabajo de un rey-medicina, y por tanto individual, derivando finalmente en una práctica no de reyes y potentados, sino de gente fuera de la sociedad.

sino también con la teoría de los rituales olímpicos basados en el concepto de *do ut des* de J. E. Harrison, sin embargo, ya en *Themis*, como sabemos, J. E. Harrison rechaza su anterior teoría del *do ut des* pues su aproximación hacia el estudio del totemismo la lleva a negar la necesidad de la existencia de divinidades en una religión.

Además, J. E. Harrison rechaza la visión de la religión como error y falsa ciencia que sostiene J. G. Frazer, su individualismo, su idealismo y su postura psicológica, y se aleja del papel que ocupa el miedo en su esquema, pues mientras para J. G. Frazer es este sentimiento lo que impulsa la práctica religiosa aunque no llegue a considerar a la religión como superstición, algo que sí hace J. E. Harrison; ella aceptará en *Prolegomena* y en *Themis* que los espíritus de los muertos y otros seres y divinidades preolímpicos puedan causar miedo, incluso miedo supersticioso, que se refleja en su culto de aversión, pero niega que esto suceda con los Olímpicos y no cree que los ritos religiosos se hayan iniciado por miedo, sino más bien por un intento de impulsar la fertilidad y alejar el mal, esto es, todo lo que dañe dicha fertilidad.

Finalmente, J. E. Harrison va más allá que J. G. Frazer, tratando de encontrar, en el impulso religioso y en su expresión en el ritual, el centro de la experiencia emocional humana.

Pero si por algo destaca *Prolegomena* es sin duda por la influencia que muestra de F. Nietzsche y J. J. Bachofen, reflejada en su simpatía por lo intuitivo y lo irracional: De *Die Geburt der Tragödie*, del primero, toma el concepto de dualidad de lo racional y lo irracional y la importancia de los elementos dionisiacos en la cultura griega; y de *Das Mutterrecht*, de J. J. Bachofen, la evidencia histórica del matriarcado.

El rechazo que a Jane E. Harrison le producía la sociedad en la que estaba inmersa es obvio, además, a esas alturas debía de estar ya bastante acentuado, pues recordemos que por esta época ya había tenido que enfrentarse a la muerte de su madre y la usurpación de su sitio por una extraña que se casa con su padre; se había visto ya obligada a rechazar la propuesta de matrimonio de D. Sutherland, del que parece que estaba enamorada, para no renunciar a su autonomía; y había tenido que sobreponerse a la muerte de R. A. Neil, con el que a punto había estado de casarse. Así, su respuesta consiste en una oposición radical a su sociedad con un acercamiento a la obra del pensador antiburgués por antonomasia, F. Nietzsche, que contra la racionalidad científica y el autocontrol aboga por lo irracional y lo emocional, y a la obra del más destacado defensor del matriarcado, J. J. Bachofen, en contra del sistema patriarcal victoriano.

La primera atracción de Jane E. Harrison hacia la obra de **F. Nietzsche** surgió probablemente por la dura crítica que el autor germano hacía de la sociedad que ella tanto

detestaba, aunque es curioso observar cómo él llegó a vislumbrar muchos de los mayores logros de los Ritualistas varias décadas antes, incluso sin haber contado con la ayuda de la antropología comparativa o de un marco evolutivo, anticipando la dirección que tomaría la investigación clásica posteriormente.

Al igual que el filósofo, también J. E. Harrison se decanta por la intuición en lugar de la lógica y, por supuesto, por el ritual dionisiaco en lugar del apolíneo, que define en *Prolegomena*, retomando las palabras de F. Nietzsche en *Die Geburt der Tragödie*, como *Übermass* (exceso sin límites) contra *Schein* (ilusión) o *Mass* (limitación) (*Prolegomena*, pp. 45-4). En *Themis*, J. E. Harrison explica que Apolo es el principio de la individualidad encarnado, mientras que el dios de los misterios es la vida de todas las cosas, que no puede ser pensado como el anterior, sino solamente sentido y, al contrario que los Olímpicos, es perenne e indivisible (*Themis*: p. 476). En realidad J. E. Harrison va más allá que F. Nietzsche en su posicionamiento, pues ya se ha visto que aunque el alemán considere la famosa “serenidad” de la Grecia clásica como simplemente superficial y establezca una clara diferencia entre el espíritu apolíneo y el dionisiaco (de modo que el primero representa la claridad, las artes plásticas, etc., y el otro, por el contrario, es el espíritu de la intoxicación, la música, lo turbio,...) reconoce que es necesario que Apolo y Dioniso coexistan, mientras que Jane E. Harrison, sin embargo, desvanece en su obra el elemento apolíneo y eleva el dionisiaco, exagerando más todavía la distancia que entre ambos interpone F. Nietzsche<sup>108</sup>. Incluso, a pesar de admitir rasgos apolíneos en Orfeo, enfatiza la atmósfera de misticismo que lo circunda, y que lo aleja de Apolo<sup>109</sup>.

Ambos autores, además, consideran a los dioses olímpicos como algo más que una mera proyección del grupo humano, un sueño radiante que se interpone entre la gente y el terror de la existencia<sup>110</sup>.

Por otra parte, también F. Nietzsche considera a la tragedia como fruto del espíritu dionisiaco, donde prima inicialmente el intento de los adoradores dionisiacos por evadirse del ego y sumergirse con el poder que anima el mundo, y donde el coro juega un papel protagonista, pues inicialmente no había audiencia, sino sólo participantes danzantes y tan sólo cuando surge esta diferenciación entre participantes activos y observadores pasivos se

---

<sup>108</sup> De todos modos, en *Themis*, reconoce que “discípula como soy en este tema de Nietzsche, nunca debería haber olvidado que la humanidad necesita no solamente la intoxicación de Dioniso el *daimon* (que es el escape en la voluntad sufriente tras los fenómenos), sino también, y tal vez incluso más, ese “apaciguamiento en la forma” que es Apolo el Olímpico” (*ibid.*, p. VIII).

<sup>109</sup> Otra pequeña diferencia entre F. Nietzsche y los Ritualistas es que el primero parece haber intuido directamente qué es el espíritu dionisiaco, mientras los Ritualistas llegaron a ello lentamente, como reacción al racionalismo existente, a partir de un estudio comparativo de la religión primitiva.

<sup>110</sup> F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Vol. I, 21, 31; trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), pp. 34, 42; en Peacock, 1991, p. 170.

hace necesario demostrar la realidad del dios a aquellos que no lo experimentan directamente, naciendo de este modo el drama. Asimismo, defiende que en sus primeras formas la tragedia registraba los sufrimientos de Dioniso, quien sería el único actor de la misma. Todas estas ideas aparecen recogidas en *Themis*, aunque Jane E. Harrison también se mantiene dentro de este esquema en *Ancient Art and Ritual*.

F. Nietzsche entiende que el mito es un lenguaje simbólico especial expresado en las celebraciones dramáticas, pero le falta el elemento de la sociología, por lo que no logra explicar cómo la creación de la tragedia se relaciona íntegramente con el resto de la realidad social griega, un punto en el que es sobrepasado por J. E. Harrison en *Themis*, si bien al ser esta obra un estudio de los orígenes sociales de la religión griega, se encuentra expuesta al criticismo histórico, del que F. Nietzsche es inmune.

Finalmente, cabe la posibilidad de que haya sido este acercamiento a F. Nietzsche lo que haya conducido a Jane E. Harrison a adentrarse en el psicoanálisis posteriormente, porque, como sabemos, F. Nietzsche abre el camino hacia la búsqueda de los factores no racionales como determinantes en el comportamiento humano, y parece exponer en sus obras ciertas ideas del psicoanálisis, como la concepción de la religión como una neurosis, o la creencia en que la sublimación de los instintos haga el trabajo de la cultura.

La especial simpatía que siente Jane E. Harrison por **J. J. Bachofen** estribaría en la exaltación que este hace en su obra del amor materno. No hace falta recordar la admiración que muestra desde pequeña Jane E. Harrison hacia esa madre a la que nunca llegó a conocer, por lo que el enaltecimiento de la naturaleza casi mística del lazo de unión materno-filial que realiza el autor alemán le atrae enormemente. Incluso parece que uno de los motivos por los que se siente atraída hacia la figura de Dioniso es precisamente su inequívoco sello matriarcal. Además, en ese anterior sistema, la principal función de las mujeres sería la maternidad, mientras que el matrimonio sería algo poco frecuente, lo que nuevamente le resultaría una idea tremendamente agradable, dadas sus reticencias a unirse en matrimonio a ningún varón.

El sistema matriarcal, por lo tanto, reportaría una mayor libertad a las mujeres, algo que la propia J. E. Harrison ansía para sí misma, pues sin duda su rechazo del matrimonio se explica principalmente como un deseo de alcanzar el grado de libertad suficiente para llevar a cabo un trabajo intelectual en la universidad. Por esto también destaca en *Prolegomena* el papel de la Escuela pitagórica, que al revivir las condiciones matriarcales que hereda del orfismo, admite entre sus filas a mujeres, como Arignote, discípula de Pitágoras y de Teano que incluso edita libros báquicos y es autora de los “Ritos de Dioniso” y otros trabajos filosóficos. Por otro lado, es de la opinión de que el sistema

patriarcal se acompaña de un sentimiento de pérdida y separación de la naturaleza y de lo divino.

Sin embargo, desde siempre, se ha asociado a las mujeres con la naturaleza como símbolo de inferioridad, y así lo hace también J. J. Bachofen, que en consecuencia atribuye el desarrollo de la civilización al patriarcado, sistema que como sabemos J. E. Harrison considera imperfecto e inadecuado por identificación con la sociedad en la que ella se encuentra y que le resulta absolutamente coercitiva, aunque no niega que su llegada fuese necesaria, dado que el anterior poder de las mujeres estaba basado, como ya hemos referido, sobre presupuestos mágicos y por lo tanto falsos, mientras que con el sistema patriarcal se planta cara al hecho real de la mayor debilidad natural de las mujeres, que llevó a los hombres a esclavizarlas y despreciarlas, procediendo por una “comprensible lógica práctica” (*Prolegomena*, p. 285). De todas formas, no hay que olvidar que para Jane E. Harrison la asociación de las mujeres con lo natural no es algo negativo, ya que su obra siempre defenderá la superioridad de la naturaleza sobre la cultura, además de suavizar esta distinción, mucho más abrupta entre otros autores.

Por otra parte, al igual que J. J. Bachofen, también J. E. Harrison utiliza de vez en cuando los relatos míticos para probar la existencia del matriarcado en época de los pelagos; y no es ésta la única coincidencia entre ambos, pues asimismo, los dos se dedican a buscar los orígenes y a estudiar el período arcaico.

Además, es de destacar que ambos autores confundan matriarcado y matrilinealidad. De hecho, muchos autores aceptan la filiación matrilineal y rechazan la ginecocracia político-militar, en contra de J. J. Bachofen. El dominio de la familia por los varones, lo mismo que la vida política, era para ellos compatible con la filiación matrilineal.

Pero entre J. J. Bachofen y J. E. Harrison encontramos también diferencias, como la oposición de Jane E. Harrison ante la afirmación de J. J. Bachofen de que siempre el paso de una época a otra se produce por motivos religiosos.

Finalmente también debemos destacar la influencia que ejercieron sobre Jane E. Harrison otros autores tal vez menos conocidos hoy en día, pero no por ello menos importantes en la formación de las hipótesis mantenidas por esta autora, como pueden ser Edwin Rodhe o H. Butcher.

**Edwin Rodhe** se caracteriza por ver en Homero un corte con respecto a antiguas creencias. Así, Jane E. Harrison descubre la equivocación de los que insisten en el sistema olímpico como el principio ortodoxo. Por si esto fuera poco, E. Rodhe encuentra en el culto a Dioniso la piedra angular de una espiritualidad que falta en el culto de otros



Olímpicos, ya que lo que pretenden los adoradores de Baco es la unión con el dios mediante el éxtasis y la ascesis. La exposición del ascetismo por E. Rodhe resuena con el vacío emocional de la experiencia vital de Jane E. Harrison y su concepción de la espiritualidad se convierte en un modelo para ella, que destaca todas estas ideas en sus obras sobre mitología más importantes, especialmente en *Themis*.

También es importante para ella la lectura en 1891 de un ensayo de **H. Butcher** sobre la melancolía de los griegos, en contra de la visión popular que los considera un pueblo de gente radiante y segura en la serenidad de su pensamiento racional. Así pues, Jane E. Harrison también desecha el lado racional y sereno de los griegos, tan esgrimido por aquellos que se limitan a estudiar el período clásico, y se centra en los elementos irracionales y emocionales de las divinidades pre-olímpicas y en los cultos basados en el éxtasis físico y espiritual de Dioniso y Orfeo.

#### **4.2. La segunda etapa: la importancia de lo social**

Su segunda gran obra, *Themis*, es escrita en un período de crisis personal, que lleva a Jane E. Harrison a sentir interés por la obra de R. R. Marett, más emocional que J. G. Frazer o E. B. Tylor, y a adoptar inmediatamente las hipótesis durkheimianas, convirtiendo *Themis* en una obra mucho más social que *Prolegomena*. Por otra parte, el hecho de que sienta de pronto el acelerado paso del tiempo, cuando antes simplemente nunca había tenido consciencia de ello, puede haber influido en el enorme interés que despierta en ella la obra de H. Bergson, sobre el tiempo, el cambio y la evolución.

Su vocación más social lleva a esta obra a renunciar a algunas ideas presentes en *Prolegomena*: en primer lugar, aumenta la convicción que la esencia de la religión griega nunca se encontrará entre los Olímpicos, pues como expuso G. Murray, una religión “real” es una religión “de la gente”, y las divinidades que habitan el Olimpo se le antojan demasiado individualistas, en contra de Dioniso y Orfeo, que sí serían genuinamente religiosos; no olvidemos que Dioniso se convierte en el único Olímpico que mantiene un *thíasos* de seguidores<sup>111</sup>. En segundo lugar, Jane E. Harrison cuestiona con esta obra la idea de J. G. Frazer que identifica religión con el intelecto y la opone a la magia, que sería eminentemente práctica. J. E. Harrison se opone a J. G. Frazer argumentando que la religión natural es emocional más que intelectual en origen y está basada no en una teoría errónea, sino en ciertas reacciones individuales y especialmente sociales. Que la religión se basa, principalmente, no en la verdad o la mentira, sino en los valores del grupo social. Por

---

<sup>111</sup> También existe alguna mención a *thíasos* que acompañan a Zeus, pero son muy excepcionales y primitivos.

ello, en contra de la visión frazeriana, Jane E. Harrison opta por seguir la visión de R. R. Marett, quien concede importancia al elemento emocional sentido en un grupo y, por ello, se acerca más a lo que ella necesita.

Así pues, vemos que la primera influencia sobre su segunda obra sería el trabajo de **R. R. Marett**, que coincide con Jane E. Harrison no solamente en la importancia que conceden al elemento emocional de la religión<sup>112</sup>, sino que también comparten la tesis de que el ritual es históricamente anterior al dogma y una visión eminentemente social del fenómeno religioso<sup>113</sup>.

R. R. Marett también ataca la teoría animista tyloriana, pues considera que la religión primitiva era un fenómeno más amplio y más vago que la “creencia en seres espirituales” de E. B. Tylor. Se interesa por ello en fenómenos residuales que una interpretación animista ignoraría, llegando a encontrar evidencias de una religión “pre-animista”, que llama “animatismo” y que conlleva la idea de un alma grupal anterior al nacimiento del alma individual, surgida en un estadio donde la individualidad del ser humano todavía no estaba clara, así como la idea de que el nacimiento de la religión, como hemos mencionado, es un proceso emocional más que ideacional, pues es el sentimiento básico de admiración respetuosa lo que conduce al hombre a mantener una relación personal con lo sobrenatural, y este sentimiento de admiración respetuosa vendría motivado por la intuición (que no el razonamiento) de un *mana* al que, de nuevo contrariamente a lo que afirman J. G. Frazer o E. B. Tylor, no temen, sino que admiran. Jane E. Harrison se adhiere completamente a esa idea de una primera fase “animatista” de R. R. Marett, aunque en general ella prefiera llamarla zoísta, término tomado de A. B. Cook.

Pero sin lugar a dudas, dos son los autores que más fuertemente influyen en Jane Ellen Harrison durante este período y que, por ende, marcan su obra *Themis* con su sello personal. Estos dos autores son É. Durkheim y H. Bergson.

El francés **Émile Durkheim**, a la cabeza de su grupo *Année Sociologique*, es el líder de la nueva ola de la antropología, que se basa en la visión funcionalista de la religión primitiva. Su principal contribución fue mostrar que la religión no es el producto del raciocinio, sino que se trata una cuestión de los medios socialmente aprobados para tratar con los poderes supra-normales tal como los concibe la comunidad.

---

<sup>112</sup> R. R. Marett incluso critica abiertamente el intelectualismo de E. B. Tylor y J. G. Frazer.

<sup>113</sup> Veremos que en *Themis* Jane E. Harrison sostiene que la religión existe por la sociedad en conjunto, aunque no abandone enteramente la psicología individual. Su tesis esencial sería de hecho que lo que las antiguas comunidades religiosas adoraban era el orden social, la sociedad propiamente dicha, idealizada y divinizada.

É. Durkheim tomó de W. Robertson Smith varias ideas: que la religión primitiva era un culto totémico del clan, que el dios era el clan divinizado y que el totemismo era la forma de religión más elemental o primitiva que conocemos y, en ese sentido, la religión original. Igualmente, analiza la religión como un sistema simbólico y la ve como una serie integrada de representaciones colectivas, que parece significar ideas compartidas por toda la comunidad. Estas representaciones son las manifestaciones concretas de la fe de un pueblo primitivo en el poder que ordena el mundo y lo mantiene como debe ser, es decir, el orden social en sí mismo. De todas formas, las ideas son secundarias al rito, que es el que de hecho crea la conciencia religiosa, basada en la emoción pre-racional, pero no irracional.

Aunque su principal obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*, aparece en Francia en 1912, es decir, demasiado tarde para ser usado por los Ritualistas, cuyos principales trabajos aparecen entre 1908 y 1911, el libro, sin embargo, encarna mucho del trabajo anterior que É. Durkheim había publicado ya durante la década anterior en *L'Année Sociologique* y en *Revue Métaphysique et de Morale*, que constituye un material de primera importancia para Jane E. Harrison y los demás miembros del grupo.

Como ya se ha comentado, en realidad, la influencia de este autor sobre Jane E. Harrison se inicia en un curso desarrollado en 1910 en el Trinity College de Cambridge, a cargo de Mr. R. Brown, y continúa con esos ensayos que preceden a la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Jane E. Harrison adoptó inmediatamente el nuevo punto de vista planteado por el sociólogo francés, convencida ante la idea de que la conversión ofrecía un método científico, la convicción de que la vida social era ordenada y susceptible de un análisis riguroso y una cierta distancia de con respecto a las posiciones individuales.

El elemento fundamental que toma J. E. Harrison de la obra de É. Durkheim, es el aspecto social como base y fundamento, como esencia de la religión; la idea de que “la sociedad constituye el alma de la religión” (Durkheim, 1982, p. 390). Esto se demuestra por el carácter obligatorio de las prácticas y creencias religiosas, pues “los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias conexas de prácticas definidas que se refieren a objetos dados en esas creencias” (É. Durkheim, “De la Définition des Phénomènes Religieux”, *L'Année Sociologique*, II, (1898), p. 1, en *Themis*, p. 486), y la única fuente de lo “obligatorio” es, como sabemos, la conciencia social. J. E. Harrison acepta dicha definición, aunque le resulte fría, y la incluye en su obra *Themis*, si bien matiza que la religión, efectivamente, es obligatoria, pero también ha sido elegida por el

grupo, pues como sabemos, resume lo sentido e imaginado por la comunidad<sup>114</sup>, por lo que se acepta gustosamente todo compromiso.

É. Durkheim estudia el origen y las bases sociales de la religión en *Las formas elementales de la vida religiosa* sobre el ejemplo de la religión de las sociedades totémicas, que él considera la religión actual más cercana a los orígenes.

El totemismo es un sistema religioso basado en la participación de todos los seres, tanto humanos como animales o plantas, e incluso objetos inanimados, de una fuerza impersonal y trascendente que existe en toda la naturaleza, lo que en Melanesia se llama *mana*, pero que en el totemismo se concibe como encarnada en un tótem: una cosa sencilla, generalmente, un animal o un vegetal. Además, no debe olvidarse que la mezcla de los sentimientos de miedo y poder de la naturaleza producen un sentimiento de admiración respetuosa en el hombre, que se siente de manera colectiva, y la individualización de esa energía dará como fruto el surgimiento de seres tales como espíritus, demonios o divinidades.

Jane E. Harrison mantiene en su obra *Themis* que la idea de la fe antigua según la cual la excelencia moral y la prosperidad material van de la mano, es heredera de la antigua convicción totémica de que hombre y naturaleza forman un todo indivisible y uniforme, a causa de la existencia de algo similar a la omnipresencia de la vida, de un poder que J. E. Harrison generalmente llama *mana*, y cuya manipulación producirá, por cierto, el surgimiento de la magia<sup>115</sup>.

El totemismo sería en realidad un estadio en la epistemología, basado en un pensamiento y un sentimiento común acerca de todo el universo, cuya base es la unidad grupal, puesto que en este estadio el salvaje todavía no ha capturado completamente su alma humana, no discierne completamente su individualidad y su vida mental es emocional en lugar de racional, no se basa en el saber, en la observación y la razón, sino en el sentir, en la sugestión colectiva. Tomando las palabras de É. Durkheim (Durkheim, 1982, p. 82), concluye, además, que el totemismo es un sistema surgido de un estado mental común a todos los pueblos primitivos, en el que el grupo domina al individuo y busca la unidad grupal, enfatizando su emoción sobre esa unidad por un parentesco común con un animal o planta.

---

<sup>114</sup> Así pues, la santidad de los *drómene* se debe a la profunda emoción que generan, una emoción que se mantiene mejor cuando es sentida socialmente, ya que, recordemos, aunque intelectualmente el grupo es débil, emocionalmente es fuerte.

<sup>115</sup> De este modo, J. E. Harrison se aleja en *Themis* de Frazer, a causa de la influencia de É. Durkheim, que la lleva a considerar que la magia, a pesar de implicar un montón de ciencia errónea, surge primariamente a partir de rituales que incluyen el deseo colectivo de dominio sobre los poderes exteriores o, como se verá, de unión con dichos poderes (*Themis*, p. xi).

É. Durkheim deduce que esa consubstancialidad entre miembros de un clan y su tótem se da porque el objeto de adoración, la fuerza impersonal de la que hablamos, incluso la divinidad que surge de la individualización de esa fuerza, sería en realidad la propia sociedad hipostasiada. La fuerza religiosa no es sino la fuerza colectiva y anónima del clan, pero proyectada fuera de las conciencias individuales, de donde surgirá finalmente la idea de dios. También J. E. Harrison considera la religión como social y colectiva en su origen (*Themis*, p. 28) y deduce que la religión, entre los primitivos, refleja el sentimiento y el pensamiento colectivos y surge de la acción y la emoción grupales; además, al igual que É. Durkheim, acepta la idea de que el proceso de personificación de la divinidad es ayudado por dos elementos, siendo el primero la existencia de un líder de la banda de adoradores y el segundo, la existencia de imágenes o figuras dentro de los rituales de adoración que ayuden a focalizar la emoción colectiva sobre ellos. Del mismo modo, también apoya la idea del francés según la cual el carácter estacional de los rituales ayuda al proceso de personificación, pues una percepción recurrente, como ella misma afirma en *Epilegomena*, es apta para conducir a una concepción (*Epilegomena*, p. XLV).

Por lo tanto, sin duda, es de É. Durkheim de donde Jane E. Harrison toma la idea del principio cardinal de su obra *Themis*: el dios es la proyección del grupo y de las emociones humanas socialmente reforzadas, además, “en su origen, su substancia, cuando es analizada, se vuelve simplemente nada más que la representación, la declaración, el énfasis de esas imaginaciones, esas emociones, surgiendo de unas condiciones sociales particulares” (*Themis*, p. 28), de todo lo cual concluye que los adoradores son más importantes que el dios y que el acto ritual es anterior a la divinidad. Incluso reconoce su deuda con el sociólogo francés por ser capaz de ver, gracias a él, la distinción real entre Dioniso y los Olímpicos, siendo el primero atendido constantemente por un *thíasos*<sup>116</sup> y por lo tanto, surgido de esos instintos, emociones y deseos que están al principio más de un grupo que de la conciencia individual, que al ser experimentados colectivamente, son sentidos como algo dominante y externo, de modo que esta emoción colectiva se proyecta y externaliza, se siente como sagrada y de esa santidad<sup>117</sup> y bajo esas condiciones, surge un *daímon* y finalmente un dios.

Por el contrario, los dioses olímpicos serían el último producto del racionalismo, del pensamiento individual, pues al desintegrarse el sistema del grupo, al emerger el

---

<sup>116</sup> No debemos olvidar que *Themis* se abre con el “Himno de los Curetes” de Palaicastro, donde el grupo de adoradores invoca a un *daímon*, el *koûros* mayor, íntimamente vinculado a la figura de Dioniso y claramente proyección del *thíasos*.

<sup>117</sup> “Lo sagrado es el padre del dios” (Durkheim, “Définition des phénomènes religieux”, *Année Sociologique*, II (1898), en *Themis*, p. 63).

individuo del grupo y distanciarse de la naturaleza, estos dioses se alejan de sus adoradores y se apartan de su fuente de vida, de modo que las emociones del *thíasos* se desecan y mueren, a pesar de que inicialmente fueron, como todas las demás divinidades, “la expresión del foco de atención del hombre en la naturaleza” (*Themis*, p. 447).

Por lo tanto, es la sociedad, identificada con una divinidad, quien domina al grupo, pero también lo asiste, pues penetra en cada individuo, lo eleva y lo engrandece, ya que todo individuo siente en sí mismo ese *mana*, y este sentimiento es el que conduce, en un estadio posterior al del animatismo que J. E. Harrison defiende, a la noción del alma individual.

Así pues, la religión, de hecho, se basa en la adoración de la sociedad a sí misma y los rituales llevados a cabo para estrechar lazos entre la comunidad y el dios tendrían como objetivo final, en realidad, la conservación del orden social, pues son un modo de reforzar la cohesión social, de enfatizar el sentimiento de identidad colectiva y de reafirmar periódicamente al grupo.

É. Durkheim lleva a cabo una clasificación de los diferentes tipos de rituales: en primer lugar, el más importante de todos es el del sacrificio, que efectúa la “recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros (...): es la sociedad” (Durkheim, 1982, p. 323). El sacrificio se basa en una comida sacrificial llevada a cabo para conservar y revitalizar la substancia mística de la que el alma individual está hecha, razón por la que dicho sacrificio se realiza con las primicias, que conservan dicho principio vital más acrecentado. La víctima de sacrificio se santifica antes del sacrificio, y posteriormente se diviniza, ya que, como defiende É. Durkheim y ratifica J. E. Harrison, “el dios es lo sagrado personificado” (*Themis*, p. 148); por este motivo, J. E. Harrison considera que Dioniso surge del sacrificio del toro o la cabra en sus rituales de adoración.

Otros rituales frecuentes son los miméticos, basados en la magia simpática y en la externalización de los deseos colectivos mediante la imitación de aquello que se desea conseguir, véase, la reproducción de la especie totémica, aunque en ocasiones puede ser la lluvia, el viento, etc. Estos rituales o *drómenon*, como los denomina J. E. Harrison, son básicamente una cosa pre-hecha bajo la que yace el deseo, principal fuente de la magia y la religión; pero también del arte, pues tal como defiende J. E. Harrison, si satisficiésemos nuestros deseos instantáneamente, no existirían las representaciones, ni tampoco la memoria, la mimesis, los *drómene*, ni siquiera el drama.

El último tipo de ritos sería el de los rituales representativos o conmemorativos, basados en la rememoración y reactualización del pasado mediante una representación

dramática, con el fin de salvaguardar la fisonomía moral de la colectividad y reforzar la solidaridad del grupo. J. E. Harrison pone por ejemplo el ritual del *Intichiuma* entre tribus australianas, en el que conmemoran, en una danza imitativa, al tótem ancestro, aunque los hechos heroicos del tótem también son proyecciones de las necesidades vitales del grupo (véase, comida y reproducción); y algo similar sucedería en Grecia con el ritual del *Eniautós-daímon*. También uno de los rituales más importantes en *Themis*, así como en *Epilegomena*, esto es, los rituales de paso a la edad adulta o ritos de iniciación masculinos, comparten dos elementos presentes también en las ceremonias de Intichiuma: la conmemoración de los ancestros y la mimesis mágica. La autora de *Themis*, de todos modos, no deja de especificar que aunque entre los salvajes el drama sea un modo de historia, o al menos de narrativa, cuando la conmemoración se repite, entonces la acción se aleja de lo particular y se acaba generalizando, de modo que el tiempo pasa de considerarse particular a indefinido, con la consecuencia de que ya no se narra “lo que pasó”, sino “lo que pasa”, es decir, se pasa de narrar una batalla particular, por ejemplo, a narrar “las batallas” en general.

Acerca de la importancia de los rituales, sabemos que É. Durkheim también abogó por la primacía de las prácticas sobre las creencias religiosas, pues el culto reaccionaría sobre los dogmas. Así pues, del mismo modo en que en ocasiones un mito está basado en el ritual que trata de explicar, en otros casos encontramos credos tan sólo comprensibles mediante el estudio de los ritos que los expresan. Igualmente, como sabemos, J. E. Harrison considera que generalmente un himno da cuenta de su ritual, en muchos casos, dando como resultados mitos etiológicos, aunque acepta la posibilidad de dogmas religiosos que reflejan la “proyección de un hecho social” (*Themis*, p. 35), como en el caso del segundo nacimiento de Dioniso expresado en el ditirambo, que evidenciaría, como ya hemos advertido, un cambio del matriarcado al patriarcado, con una imitación de los rituales tribales de iniciación.

En el caso de ambos estudiosos, además, esta primacía del ritual sobre el mito no es tan radical como pudiera parecer, pues los dos defienden que el pensamiento y la acción son como las dos caras de una misma moneda y están tan estrechamente unidos que es imposible separarlos.

Otra idea fundamental de la obra de É. Durkheim es la de la visión de la sociedad como un orden moral que se concentra en la conciencia colectiva, en el valor y las normas de una sociedad; una idea que se refleja en *Themis* en el apartado dedicado a las figuras de Temis y *Diké*, a las que a modo de resumen se puede calificar como las normas y la moral de una sociedad, la manera en que las cosas, tanto humanas como las correspondientes al

ciclo de la naturaleza, deben ser; aunque llega incluso a definir a Temis como la conciencia colectiva y la sanción social. Es interesante destacar, por lo próxima que está esta definición de la tesis de É. Durkheim, el modo en que J. E. Harrison defiende que Temis no es la materia de la que la religión está hecha. Es la representación de la conciencia colectiva, que constituye la religión.

En otro orden de cosas, la religión también sería para É. Durkheim un sistema de ideas concebido para expresar el mundo, lo que como ya se ha dicho, se refleja en el sistema clasificatorio del totemismo y de donde se deduce que fue la sociedad la fuente y origen del esquema necesario de sistematización del mundo. Además, es también un “sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros y las relaciones, oscuras, pero íntimas, que sostienen con ella” (Durkheim, 1982, p. 135). En la obra de J. E. Harrison, por su parte, este sistema clasificatorio se refleja en los dioses olímpicos y en las Moiras, que tienden a dividir y clasificar, lo que convierte a los panteones en sistemas clasificatorios de la naturaleza según creencias religiosas, como ya se ha comentado también anteriormente.

Todas estas ideas, como vemos, son asimiladas por Jane E. Harrison, hasta el extremo de que la obra de É. Durkheim es la que sustenta todo su argumento acerca de la religión primitiva a partir de su obra *Themis*, aunque se sienta un tanto en desacuerdo con el acercamiento racionalista del autor francés. En este sentido, encuentra las ideas de **H. Bergson** más aprovechables porque considera que llegan a la raíz de la experiencia humana, si bien, de todos modos, tanto É. Durkheim como H. Bergson, o S. Freud en la última etapa de la obra de Jane E. Harrison, se acercan mucho más a los motivos inconscientes que subyacen su necesidad de explorar lo irracional, que antropólogos y clasicistas de los que se había valido anteriormente, como J. G. Frazer.

Bergson, como decíamos, le transmite el concepto de cambio como elemento básico en la vida, que es una e indivisible, continua, pero en constante crecimiento, en evolución y progreso<sup>118</sup>. Ya hemos visto que ella acababa de ser rechazada por F. Cornford, se siente sola y vieja de repente y por primera vez, y posiblemente en un momento como ése la obra de H. Bergson haya supuesto una especie de consuelo<sup>119</sup>, pues ante la perspectiva de la pérdida de juventud, el noble aboga por la evolución hacia la madurez<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> “La realidad es un crecimiento perpetuo, una creación que prosigue sin fin” (Bergson, 1973, p. 36).

<sup>119</sup> Llega a decir: “En 1907 llegó *L'évolution créatrice* (...) y entonces de repente pareció como si este nuevo Moisés hubiese golpeado la roca y arroyos chorrearan a través del desierto” (RSL, p. 81).

<sup>120</sup> “Para un ser consciente, existir consiste en cambiar; cambiar, en madurar; y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo” (Bergson, 1973, p. 20).



Así pues, con *Themis*, Jane E. Harrison intenta hacer en el mundo de la religión lo que H. Bergson había hecho con la filosofía moderna y con todo el aparato científico que hay tras ella, para aprehender la vida como una e indivisible, pero en continuo movimiento y cambio. Por ello, se centra especialmente en los rituales de iniciación, de paso, basados en una muerte y resurrección miméticos, como modo de representar de manera enfática que la vida misma es cambio; una idea que parece sentida por el hombre incluso antes de ser comprendida completamente<sup>121</sup>. Igualmente por ello parte de la máxima de que toda la vida y la realidad son cambio y movimiento<sup>122</sup>, dos factores a los que los dioses olímpicos renuncian, eligiendo en cambio, la imposibilidad de la muerte y la inmutabilidad, siendo esta aparente inmortalidad nada más que la renuncia a la vida, dado que la vida es cambio; “Tal es la naturaleza de la vida que sólo a través del movimiento y el ritmo incesantes de la *palingenesia* es la inmortalidad posible. La *athanasia*, la eternidad a través del no morir, es casi una contradicción en palabras” (*Themis*, p. 468). En contra de los Olímpicos, se sitúan los *daímones*<sup>123</sup> que se rigen por los ciclos del año y las estaciones, siendo éstas consideradas por Jane Ellen Harrison no meras abstracciones utilizadas como modo de dividir el tiempo, sino la substancia misma, el contenido del tiempo. Y heredera de esta religión de *daímones*, se alzarían los rituales místicos de Dioniso y del orfismo, que afirman “que la vida es un movimiento indivisible, una (...) bola de nieve siempre acumulativa” (*ibid.*, p. 535), pues, en palabras de H. Bergson, “debemos representarnos todo cambio, todo movimiento, como absolutamente indivisibles” (H. Bergson, *La perception du changement*, p. 2, en *Themis*, p. 535).

Otro concepto esencial que toma J. E. Harrison de H. Bergson es el de *durée*, según el cual el pasado de un ser se prolonga en su presente, de modo que continúa existiendo activamente en él, pues, como ya se ha explicado, el organismo vivo es cosa que dura y por ello a la hora de desear y de actuar nuestro pasado se hace manifiesto en nuestro presente y, dada la experiencia vivida, nuestra personalidad evoluciona y cambia constantemente. Aunque habría que recordar que no es sólo el pasado individual el que marca la personalidad de cada uno, sino también un pasado colectivo al que todos y cada uno de los seres estaríamos ligados, pues aunque la esencia del individuo tiende a separarse, esta

---

<sup>121</sup> Así, también en *Epilegomena* afirma que en el mundo biológico encontramos una ley que es la del cambio eterno (*Epilegomena*, p. LII).

<sup>122</sup> H. Bergson, *La perception du changement*, Conférences fait à Oxford 1911, en *Themis*, p. 468.

<sup>123</sup> Tal como J. E. Harrison explica en *Epilegomena*, el carácter estacional de los rituales conlleva al surgimiento de espíritus recurrentes o *daímones*, perennes, pero no inmortales, pues su muerte y resurrección se celebraría anualmente; éste sería el esquema que siguen también los ritos en honor de Dioniso.

tendencia se combate con la tendencia a reproducirse<sup>124</sup>, lo que previene la completa individualidad (*Themis*, p. 473).

Esta idea de un pasado colectivo con el que todos los seres conectan y que de algún modo vive en ellos, recuerda a la idea del *mana*, *orenda*, *wakondah* esa vida continua, común y similar al poder del interior que puebla todas las formas animadas e inanimadas y que relaciona todo con todo, que implica la idea de la continuidad de la vida, que relaciona lo vivo y lo muerto y un fragmento de algo con ese algo completo. Es un concepto implicado en la figura del *dai/mwn ge/nnhj* o genio de la raza, cuya función no es la de la inmortalidad personal, sino la de la constante renovación de la vida a través de la muerte, la reencarnación, *palingenesía*.

Además, todo esto se vincula directamente con el tratamiento que J. E. Harrison reserva para las fuentes de *Léthe* y *Mnemosýne*, para lo que parte de la afirmación de H. Bergson de que la conciencia significa, sobre todo, memoria, pues no es sino la preservación y acumulación del pasado en el presente, además de ser una anticipación del futuro, pues funciona como un lazo entre el pasado y el futuro<sup>125</sup>.

Jane aplica, pues, todas esas ideas a su obra y a su vida; se siente en deuda con H. Bergson al comenzar a entender el sentido de su atracción por Dioniso en lugar de por los Olímpicos, porque como hemos anticipado, Dioniso es un intento de expresar lo que H. Bergson llama *durée*, representa la vida de todas las cosas que es una e indivisible, pero en cambio incesantemente, que sólo puede ser sentido, pero no pensado o individualizado. Representa una tendencia hacia la unión, la emoción y la indivisibilidad. Siempre presente en el ciclo de la naturaleza, es una divinidad que crece y muere para volver a renacer, es perenne e indivisible, en contra de los Olímpicos, siempre estáticos e inmutables, estériles y carentes por tanto de la esencia de la vida, *principium individuationis* encarnados, departamentales, representantes de la acción de la inteligencia consciente que refleja y analiza la vida, de la acción de la reflexión, la diferenciación y la claridad. Por ello, su forma está rígidamente fijada, son idealizados, y no mueren, pues en realidad, son concepciones intelectuales.

Los héroes como Heracles o Asclepio y los *daímones*, destacan en su obra porque nos hacen sentir “lo sutiles y fríos, con todo su pintado esplendor, que son esos dioses que

---

<sup>124</sup> Esto recuerda sin duda a las palabras de J. E. Harrison en RSL, ya mencionadas en la página 363 : “La vida de la raza se dirige hacia la inmortalidad racial; la vida del individuo sufre *l’attirance de la mort*, el encanto de la muerte...” (RSL, pp. 87-89).

<sup>125</sup> La conciencia será llamada en otros sitios *durée*. Puede destacarse también que esta idea de pertenencia a un pasado colectivo también se traduce, en “*Homo Sum*”, en la diferenciación establecida por J. E. Harrison entre la historia personal, propia de cada individuo, y la historia biológica, común a toda la raza humana.

viven cómodamente en el cielo más elevado; cuánto pierden cuando se sacuden su mortalidad y sus pies dejan la tierra que era su madre” (*Themis*, p. 384). En contra de estos inmortales estériles y lejanos, “los dioses a los que el corazón y la vida reales del adorador van son los dioses que trabajan y viven, no los que moran cómodamente en el Olimpo. Son *Year-daimones*, y el tipo y modelo de todos ellos es el antiguo y trabajador Helios, el infatigable, ya sea esforzándose en montar en el cielo día tras día o, en forma humana como Heracles, limpiando la tierra de monstruos para el hombre” (*ibid.*, p.467); “el verdadero dios, el *Eniautos-daimon*, vive y trabaja por su gente; hace más, muere por ellos. La incapacidad triunfante y la maldición del nuevo orden teológico es que el Olímpico afirma ser ‘inmortal’” (*ibid.*, p.467).

También traslada esta visión por un lado a la figura de *Diké*, como representante de la secuencia temporal de las Horas, y por el otro, a las Moiras, pues mientras la primera opera en departamentos temporales, las segundas lo hacen en departamentos espaciales; por lo tanto, la primera representa, igual que Dioniso, la *durée* de H. Bergson, pues es el cambio incesante que es la esencia de la vida. Para explicarlo, toma la metáfora del filósofo francés ya comentada, que lo relaciona con la sucesión de notas que se perciben en una melodía, pues mientras en el plano espacial se distinguen las partes, sin embargo, en el plano temporal es imposible llevar a cabo tal análisis, pues al intentar descomponer en partes una melodía, estaríamos impregnando “la sucesión de simultaneidad” (H. Bergson, *La perception du changement*, en *Themis*, p. 477).

Finalmente, esta diferenciación se vería también en el modo de proceder de un artista, que nunca es práctico<sup>126</sup>, sino que ve las cosas en conjunto, y de un científico o de un hombre de acción, quienes por su parte clasifican, analizan las diferentes partes de lo observado.

Ella explica esa tesis como el misticismo como antítesis al olimpismo, porque añade a H. Bergson una apreciación casi mística de la interdependencia de las cosas, aunque G. Murray critica su punto de vista.

Finalmente, habrá una pequeña influencia más del nobel sobre Jane E. Harrison, que se refiere a la definición de inteligencia como la facultad de fabricar y utilizar objetos artificiales tales como herramientas: “La inteligencia, vista en lo que parece ser la marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, particularmente útiles para hacer útiles y de variar indefinidamente la fabricación”, (Bergson, 1973, p. 151).

---

<sup>126</sup> Acerca de la figura del artista, Jane Ellen Harrison también toma de H. Bergson la idea de que éste renuncia a la acción para dedicarse a la mera contemplación.

Hay que destacar también que aunque la influencia de H. Bergson no llegará hasta su obra *Themis*, ya en *Prolegomena* se aprecia una tendencia natural de J. E. Harrison hacia esa idea de la vida como cambio, ausente por lo tanto en las divinidades que pueblan el Olimpo, por ejemplo, en la afirmación de que los dioses olímpicos homéricos no son fuente de vida, al contrario que Eros Dioniso o Pan; o cuando explica que los misterios órficos son misterios reales de la vida, del éxtasis y del amor, celebrados en un culto a la vida, donde se implica a *daímones* más que a *theoí* (*Prolegomena*, p. 657).

### 4.3. La tercera etapa: la psicología

Entre *Themis* y *Epilegomena*, las cosas no cambian, de hecho, lo que hace en *Epilegomena* es recapitular brevemente las ideas de sus otras dos obras anteriores, pero menos apasionadamente, y eso sí, con la nueva influencia de la psicología de S. Freud y, aunque en menor medida, también de C. G. Jung:

J. E. Harrison fue una de las primeras seguidoras de **S. Freud** en Inglaterra, e inicia su *Epilegomena* agradeciendo el trabajo psicológico llevado a cabo por este autor y por C. G. Jung, además del de V. Solovióv. Es perfectamente comprensible que Jane E. Harrison sintiese cierta atracción hacia la obra de S. Freud<sup>127</sup>, porque sus principios psicodinámicos parecen ser lo que mueve a nuestra autora desde su primera infancia: la represión, la formación de los complejos de culpa y ansiedad, la relación entre frustración y agresión, aunque también se sienta repelida por las terapias de S. Freud basadas en la sexualidad (Schlesier, 1991).

Ya en *Themis* realiza un estudio del pensamiento colectivo y, al igual que S. Freud en *Tótem y tabú*, trata de explicar un mecanismo sociológico y psicológico que dé cuenta de los orígenes de la religión, en base a la convicción de que la psicología griega, su estructura social y su religión estarían inextricablemente interrelacionadas.

Posteriormente, en *Epilegomena*, adopta la teoría del tótem de S. Freud, que es similar a la de É. Dukheim, pero hace más hincapié en el concepto de tabú, ya que *Tótem y tabú* trata de explicar el nacimiento de la religión totémica en base a este concepto: según esta hipótesis, tabú sería todo aquello que es al tiempo sagrado e impuro y que está en

---

<sup>127</sup> Aunque en realidad su aceptación de la obra de S. Freud, dada la represión que J. E. Harrison realizaba de sus propios instintos, es un tanto ambivalente, pues como ella explica: "...Por temperamento soy, si no mojigata, al menos una puritana, y (...) tengo un miedo físico hacia todas las obsesiones y la locura. Todavía sigo (...) sintiendo de algún modo que detrás y debajo de todo este barro sexual había algo grande y real. Entonces afortunadamente me iluminó *Totemism and Taboo* (...). Aquí había un mero doctor revelando los orígenes del drama griego como ningún estudioso clásico había hecho antes, enseñando al antropólogo lo que realmente significaba su tótem y tabú (...). No confío en el psicoanálisis como método terapéutico, (...) pero estoy igualmente segura de que durante generaciones cada rama del conocimiento humano estará enriquecido e iluminado por la imaginación de Freud" (RSL, p. 82).

relación con acciones prohibidas y deseadas igualmente, lo que produce una ambivalencia afectiva que bascula entre la atracción y la repulsión, y que produce una actitud de obediencia hacia una prohibición que, por no ser natural, no elimina el deseo que intenta reprimir.

Además, según esta hipótesis, la santidad que precede a la divinidad surgiría del tabú. Por ello, lo sagrado también daría muestras de esa ambivalencia de la que habla S. Freud, ya que sería al tiempo algo puro e impuro, peligroso y protector, atrayente y repelente. Así pues, para J. E. Harrison, la santidad para el primitivo significa tabú, que es impuesto por el grupo para protegerse contra el individuo (*Epilegomena*, pp. xxvi-xxvii).

Los dos tabúes más antiguos serían, según este autor y posteriormente también según J. E. Harrison, el de respetar al animal tótem y el de evitar relaciones sexuales dentro de un mismo tótem y su origen se situaría en el asesinato del padre primigenio por parte de sus hijos con el objetivo de tener acceso a las mujeres del grupo, que serían sus madres y hermanas. Sin embargo, el sentimiento de culpa por su actuación les habría hecho imponer el tabú al tótem que representa al padre y a sus mujeres, actuando éste como una especie de contrato social para alcanzar la paz, impulsado, en realidad, por los celos sexuales. Teniendo en cuenta, pues, que el padre es identificado con el tótem, los tabúes de respetar al tótem y a las mujeres del mismo tótem parecen derivar, por lo tanto, del complejo de Edipo<sup>128</sup>.

Jane E. Harrison además, trata de encontrar pruebas de este mito freudiano en la propia mitología griega, como ya se ha visto. Recordemos que lee en esta clave los mitos de Urano, Cronos y Zeus.

De todos modos, existe una ligera modificación en el modo en que Jane E. Harrison asimila e incorpora toda la teoría freudiana, y es que atribuye la matanza del padre a motivos sociales más que individuales. Esta vertiente social se deja ver ya claramente en *Themis*, donde la autora afirma, acerca del surgimiento del dios a partir del alma humana: “Hablando en general esto sigue siendo verdad, pero a la luz de la psicología y sociología modernas, necesita cierta explicación. Debemos sustituir el alma individual humana por el alma grupal” (*Themis*, p. 472).

Esto es así porque considera que el totemismo refleja un estado social animatista o zoísta, donde la individualidad humana todavía no estaba clara.

---

<sup>128</sup> Que como ya se ha comentado al hablar de la infancia de Jane E. Harrison, marca también las palabras con las que la autora define su relación con y sus sentimientos hacia su padre.

Finalmente, además de identificar al padre primigenio con el animal tótem, S. Freud considera que Dios es, también, la figura idealizada del padre<sup>129</sup> y J. E. Harrison, nuevamente, se muestra de acuerdo con él, ya que considera que las nociones de tabú y santidad encarnadas una vez en el tótem, pasan a encarnarse en el rey, padre indudable del dios pagano. Pero además, ya en *Themis* reconoce que la psicología de S. Freud le ha ayudado a diferenciar entre Olímpicos y *daímones*, al enseñarle que el dios completo, el Olímpico, tiene una función biológica que nunca será llenada adecuadamente por el *daímon*, ya que el Olímpico goza de una forma humana rígidamente fijada además de idealizada porque representa una tendencia hacia la reflexión, una tendencia puramente de la consciencia, mientras el *daímon* representa una tendencia hacia la emoción propia del subconsciente humano. Esto convertiría a los Olímpicos, como admite la autora en *Epilegomena*, en elementos más válidos como válvula de escape, pues lograría mantener el conflicto dentro de la esfera de lo consciente.

Por otra parte, pero en relación con todo esto, S. Freud explicaría también los mitos de figuras como Atis, Tammuz o Adonis, nuevamente, bajo el sistema del complejo de Edipo, ya que los considera espíritus de la vegetación que caen en el incesto con divinidades maternas y por lo tanto, desafían al padre, y cuya culpa deriva en un castigo que bien puede ser la castración o la muerte joven a manos del padre, identificado con un animal.

Tanto esta clase de mito como el sacrificio del animal tótem son considerados por S. Freud, una vía de escape para evitar volver a romper el tabú, ya que la civilización necesita un control rígido, ofrecido tanto por las instituciones sociales como por la religión, para evitar nuevamente el asesinato y el incesto. Del mismo modo, J. E. Harrison explica que la costumbre de matar y comer al tótem tan sólo en ocasiones solemnes representaría el asesinato primigenio del padre convertido en costumbre cristalizada como medio para evitar un nuevo conflicto similar.

Del mismo modo, J. E. Harrison se hace eco de S. Freud y explica que el mito no es un intento de explicar hechos o ritos, sino que es el pensamiento- sueño del pueblo. “Como dice Freud, “es probable que los mitos se correspondan con el residuo deformado de las fantasías deseadas de naciones enteras, los sueños secularizados de la joven humanidad”. La tradición mítica parecería que no explica ningún cálculo efectivo de antiguos eventos – esa es la función de la leyenda- sino más bien el mito actúa de tal modo que siempre revela

---

<sup>129</sup> Algo que, en realidad, como ya se ha dicho al tratar a S. Freud individualmente, no explica la aparición anterior de las diosas Madre, tal como él reconoce.

un pensamiento-deseado común a la humanidad y constantemente rejuvenecido” (*Epilegomena*, p. xlviii).

De acuerdo con la Escuela freudiana y su trabajo acerca del peligro de los complejos reprimidos, J. E. Harrison afirma que la función biológica del mito, así como de la teología, es la de mantener el conflicto que habría de estar sumergido en la esfera de lo consciente y prevenir su desarrollo en un complejo subliminal dañino, mediante representaciones que no son más que la proyección de sus propios deseos (*ibid.*, pp. xlviii-xlix). Bajo esta nueva luz que arroja la nueva psicología, la mitología se convierte en la ciencia de las imágenes del deseo humano, de sus impulsos y aspiraciones, lo que la lleva a pasar de ser considerada una acumulación de errores o simplemente un tema árido y muerto por los pensadores racionalistas, tal como se consideraba J. E. Harrison, a ser observada como un tema apasionante y absorbente. A partir de entonces, J. E. Harrison llega a la conclusión de que la primitiva teología y el antiguo ritual no eran sino dos modos del mismo impulso: el impulso de la conservación de la vida (*ibid.*, p. 1).

Ahora bien, J. E. Harrison advierte al final de *Epilegomena* que una vez la vida física está asegurada por medio de la civilización y el avance general de la ciencia, la religión ya no se encarga del impulso de la vida, sino de su mejora, “y la mejora de la vida implica ascetismo –la expulsión del mal. Y sea recordado que el ascetismo, tal como lo hemos visto ya, descansa sobre la base de la religión primitiva en la forma de tabú. El tabú en los días primitivos era impuesto por el grupo en interés del grupo, el tabú hoy en día en la forma de ascetismo es impuesto por el individuo en interés de su propia vida espiritual, lo que llama su alma” (*ibid.*, p. lii-liii).

Por otra parte, no podemos olvidar el hecho de que S. Freud también compare la mente del hombre primitivo con la de los niños, una idea nuevamente recogida por J. E. Harrison en su *Epilegomena*, donde explica que el pensamiento-sueño del que habla S. Freud funciona mediante el ya comentado “principio de placer y dolor” que niega la realidad y expresa deseos subjetivos y que, según él, se encuentra en las operaciones mentales tanto de niños como de salvajes, así como en los sueños de los adultos y en los desórdenes mentales, pero también en la teología primitiva, que como acabamos de comentar, expresa los deseos insatisfechos de la humanidad.

Finalmente destaca el que encontremos una última coincidencia entre la obra de S. Freud y la de Jane Ellen Harrison, que la pudo ayudar a reafirmarse en sus ideas: S. Freud sostiene que la magia sustituye leyes naturales por leyes psicológicas que obedecen a los propios deseos, lo que vendría a estar en la misma línea que la afirmación de É. Durkheim

y posteriormente de Jane Ellen Harrison de que la magia funciona mediante la expresión de los deseos.

Pero la expresión de los deseos no sería únicamente el mecanismo de funcionamiento de la magia, pues S. Freud también considera que el arte se basa en la expresión de los deseos como un modo de escapar a la realidad. Es decir: el artista no puede aceptar esa renuncia a la satisfacción de sus instintos, de modo que los lleva a cabo en una vida de fantasía, que es el arte. Esta idea se repite en J. E. Harrison, para quien magia y arte tendrían este componente en común.

Además, esta autora parece utilizar su propia obra como mecanismo de defensa ante una civilización opresora que le impone una renuncia a la satisfacción de sus instintos, lo que la lleva a crear un mundo transgresor en sus obras, refugiándose en un pasado matriarcal donde esos instintos eran mucho más aceptados y oponiéndose a una cultura patriarcal posterior que habría traído con ella la imposición de la civilización, entendida por J. E. Harrison como una etapa que se podría corresponder con el tercer estadio de evolución cultural que S. Freud defiende, en el cual el principio de placer se vería subordinado ante el principio de realidad, como parece suceder en la sociedad victoriana.

**C. G. Jung** es otro de los psicólogos ante los que J. E. Harrison se siente agradecida en la redacción de *Epilegomena*, aunque su influencia sea menor que la de S. Freud. Sin embargo, no se puede pasar por alto, al tratar la influencia ejercida por este autor sobre J. E. Harrison, que G. Murray llegó a afirmar, en el obituario a Jane E. Harrison, que fue meramente accidental que hubiesen sido finalmente las “representaciones colectivas” de É. Durkheim y no el “inconsciente colectivo” de C. G. Jung<sup>130</sup>, lo que les dio, a todos los miembros del grupo, la llave de la religión primitiva (Ackerman, 2002).

Existen otras dos ideas o conceptos destacados que toma de este autor: en primer lugar, la existencia de lo que C. G. Jung llama “pensamiento directo”, que “imita a la realidad y busca dirigirla” (*Epilegomena*, p. xlvii), como opuesto al pensamiento-sueño propuesto por S. Freud.

La segunda idea, es la afirmación de que los dioses son “libido”. Jane E. Harrison considera que si se cambia el término libido, con sus connotaciones ofensivas, por el de “impulso vital”, término también empleado por H. Bergson, entonces se podrá aceptar la proposición que C. G. Jung hace para explicar todas las divinidades primitivas, según la cual, en toda divinidad se observan dos factores: el “impulso vital” (*ibid.*, p. xlvi), común

---

<sup>130</sup> Idea presentada en 1912, año de la publicación de *Themis*, por lo que posiblemente su tardía aparición fue lo que provocó que fuese la idea durkheimiana la que inspirara a los Ritualistas de Cambridge.



a todas las naturalezas, y la proyección del deseo humano, y esta teoría incidiría en la hipótesis de Jane Ellen Harrison que afirma la importancia de la necesidad de reproducir el grupo humano y el resto de la naturaleza circundante, que sería lo que llevarse a los grupos humanos a realizar sus rituales, crear sus mitos, etc.

A las influencias nuevas de S. Freud y C. G. Jung, así como a las más antiguas que todavía se mantienen, como É. Durkheim, H. Bergson e incluso J. G. Frazer, habría que añadir la influencia del ruso como lenguaje que, como ya hemos visto, tanto la marcó en esta última etapa, ya que considera que el lenguaje siempre va por delante de la razón consciente. A partir de ahí, cita a L. Tolstoi y, especialmente, a **V. Solovióv**:

“Tal vez necesitaba un filósofo ruso escribiendo en ruso para ver esa simple verdad y llegar a la verdadera función biológica del ascetismo, porque el lenguaje siempre piensa por delante del raciocinio consciente. El ruso tiene dos modos de hacer la simple afirmación, “estoy avergonzado”. Dicen tanto “es vergüenza para mí”, literalmente “para mí es frío estremecimiento” o “para mí es consciencia”, “soy consciente”. Para el ruso y para el mayor de sus filósofos, Solovióv, la vergüenza es el manual de indicios de la consciencia humana y la vergüenza se pronuncia en el ascetismo” (*ibid.*, p. liii).

En *Epilegomena*, pues, aboga por una visión del ascetismo influida por Solovióv, que le lleva a explicar que “el ascetismo no es sólo la resistencia a la ola que desciende, es también, principalmente, la elevación en la ola ascendente, (...). Para el griego, el ascetismo es la afinación de un instrumento”, no la mortificación de la carne...” (*ibid.*, p. lv-lvi).

#### 4.4. Otras influencias

Existirían otros muchos autores que en mayor o menor medida supusieron una fuente de inspiración para J. E. Harrison.

De Spencer y Gillen, por ejemplo, Mary Kingsley, *miss* Fletcher, E. J. Payne o de H. Jumond, toma ejemplos antropológicos; también de A. Lang, aunque no siempre se muestre de acuerdo con él, pero que junto con E. B. Tylor hace famoso el término de *survival*, que explica en *Costumbre y mito* como un “conservación del instinto religioso” (Lang, 2004, pp. 53-54); y de Ch. A. Lobeck, uno de los exponentes del racionalismo de la alemana *Altertumswissenschaft*, que en su trabajo *Aglaophamus* (1829) reúne la evidencia antigua relativa a los cultos místéricos distinguiéndola de las fábulas míticas, destruyendo la fundación de la mistificación de los mitos que G. F. Creuzer había propagado en *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810-1812) (Schlesier, 1991, pp. 190-191).

De la misma manera, las obras de K. O. Müller *Die Etrusker* (1828) y *Handbuch der Archäologie der Kunst* (1830), donde considera que el mito recoge, interpreta y vuelve a dar forma a costumbres locales y eventos históricos, están entre las referencias esenciales

de J. E. Harrison desde su *Myths of the Odyssey*, obra en la que además parece que parafrasea el contenido principal de *Prolegomena zu Einer Wissenschaftlichen Mythologie* (1825), sin nombrar a su autor: “Tanto Homero como el artista sacaron su inspiración de una fuente común, la tradición local y nacional”<sup>131</sup>. Por otro lado, su explicación del matrimonio de Hera y Zeus sirve de soporte para la teoría de *Prolegomena* de que las tribus matriarcales habían sido subyugadas por conquistadores del norte<sup>132</sup>; además, J. E. Harrison defiende que todo mitologista debe retrotraer cada saga a su hogar local, para llevar a cabo el trabajo que K. O. Müller había comenzado, para desarrollar la “confederación de cultos locales” de la que se había formado la asamblea olímpica (Schlesier, 1991, p. 192). Incluso parece que el título de la ya mencionada *Prolegomena zu Einer Wissenschaftlichen Mythologie* pudo inspirar el de *Prolegomena to the Study of Greek Religion* de J. E. Harrison e, igualmente, es posible que la interpretación de la figura principal de Temis haya sido inspirada por K. O. Müller, pues él la sitúa como a un poder impersonal sobre Zeus<sup>133</sup>.

También recoge datos arqueológicos facilitados por H. Schliemann o A. Evans y por la British School y sus excavaciones en Palaicastro, así como ideas relativas al cambio de la sociedad griega tras la conquista de los aqueos tomadas de H. D. Müller y, por supuesto, de su gran amigo R. A. Neil, quien le ayuda con asuntos filológicos; incluso de S. Agustín y el padre de la Iglesia Eusebio, que coincide con otros precursores del ritualismo en un racionalismo basado en una teoría del desarrollo (Schlesier, 1991); pero especialmente, de W. Ridgeway<sup>134</sup>, del que toma la idea de la existencia de una sociedad inicialmente pelasga que sería sustituida tras la invasión aquea, y con el que coincide en afirmar que el drama surge de un ritual, aunque diverjan en el tipo de ritual, pues W. Ridgeway aboga por ceremonias funerarias celebradas en la tumba de un individuo histórico con el objeto de aplacar su alma, mientras que J. E. Harrison, a pesar de que no niega la importancia de la conmemoración de los héroes en festivales agonísticos y en el drama<sup>135</sup>, considera que el principal factor en la personalidad de un héroe es el *Eniautós-daímon* ignorado por W. Ridgeway.

---

<sup>131</sup> J. E. Harrison, *Myths of the Odyssey in Art and Literature* (London, 1882), p. ix, en. Schlesier, 1991, p. 192, n. 28.

<sup>132</sup> En *Prolegomena* (p. 315, n. 1 y p. 316, n. 3); vid. también Schlesier, 1991, pp. 191-192.

<sup>133</sup> Müller, K. O., *Prolegomena zu Einer Wissenschaftlichen Mythologie* (Göttingen, 1825, reprint: Darmstadt, 1970), p. 356, en Schlesier, 1991, p. 192, n. 29.

<sup>134</sup> W. Ridgeway, *The Early Age of Greece* (London: Cambridge University Press, 1901), en *Prolegomena*, p. 57 y *Origin of Tragedy* (1910), en *Themis*, pp. 31, 212-213, 334, 339.

<sup>135</sup> Incluso se muestra en deuda con W. Ridgeway: “Por su énfasis en este hecho y sus relaciones con los “orígenes” del drama todos nosotros, debemos una Honda deuda al *Porfessor* Ridgeway” (*Themis*, p. XVIII).

Igualmente, *Prolegomena* incluye testimonios acerca de los sentimientos mostrados por los griegos ante la religión de Mr. Ruskin y *Themis* recoge el concepto de “deísmo monárquico”<sup>136</sup> del Prof. William James, aplicado a las divinidades olímpicas.

En el estudio de la figura del *Eniautós-daímon*, confía en el juicio de Walter Leaf, quien en su *Homer and History* acepta dicha figura como un factor integral de la religión pre y post- homérica; y de A. R. Brown acepta la existencia de un estado social pre-totémico. Además, hace referencia a Hubert y Mauss<sup>137</sup> en su tratamiento de la magia como manipulación de *mana* y de la visión del sacrificio como un puente entre el *mana* propio y el exterior; a Salomon Reinach en su idea de que la religión es “un conjunto de escrúpulos que obstaculizan el libre ejercicio de nuestras facultades” (S. Reinach, *Orpheus*, p. 4, en *Themis*, p. 90); y a E. Doutté en su idea de que “el dios es el deseo exteriorizado, personificado” (E. Doutté, *Magie et religion*, 1909, p. 601, en *Themis*, p. 46).

Otros autores destacados que J. E. Harrison menciona en sus obras serían A. Van Gennep, de quien toma información acerca de los ritos de paso; W. Mannhardt, cuyo trabajo *Wald-und Feldkulte* (1875-77) interpreta la religión griega como un producto de prácticas agrícolas y quien comienza a hablar del llamado “dios de la vegetación” o *daímon* y espíritu de la vegetación; L. Lévy-Bruhl, del que toma el término de “participación” de su *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) (Schlesier, 1991); Dr. Verrall; H. Stewart; J. J. Atkinson; H. S. Maine; Mr. Homolle; Bertrand Russell; W. H. R. Rivers; Ch. Darwin; miss Ruth Darwin e incluso H. Mirrless. Se puede mencionar incluso a Max Müller, pues aunque J. E. Harrison se oponga a su sistema, según el cual las deidades antiguas serían personificaciones de fenómenos naturales, en *Themis* retorna a un sistema similar<sup>138</sup>, y tal vez también a L. Wittgenstein, ya que este autor defiende la idea de que la magia es la expresión de un deseo para satisfacerlo, lo que coincide con la propuesta de J. E. Harrison.

## 5. La obra de Jane E. Harrison dentro de su contexto

Ya se han visto las principales obras de Jane Ellen Harrison y sus ideas más destacables, junto con la evolución que dichas ideas siguieron a causa de la influencia de diversos autores, e incluso hemos adelantado el ascendiente que sobre su obra tuvieron

---

<sup>136</sup> Lo que significa que no son expresiones instintivas, sino representaciones conscientes, un trabajo de reflexión e inteligencia.

<sup>137</sup> M. M. Hubert y Mauss, “Theorie générale de la magie”, *Année Sociologique*, 1902-3, p. 108; en *Themis*, p. 85, n. 1.

<sup>138</sup> Mientras en *Prolegomena* considera al héroe como un estadio intermedio entre el fantasma y el dios, en *Themis* el espacio preolímpico aparece ocupado por el *daímon*, y el sistema del totemismo, consistente en la identificación del hombre con el animal, ocupa un lugar destacado (Schlesier, 1991).

ciertos avatares de la vida personal de Jane E. Harrison. La propia autora reconoce en *Alpha and Omega* (J. E. Harrison, “Alpha and Omega”, *Alpha and Omega*, p. 183-184, en Peacock, 1991, p. 172) que sus puntos de vista están influenciados por su propia vida, en contra de la mayoría de los estudiosos, que consideran que su trabajo es una búsqueda objetiva por la verdad y que por lo tanto no se ve afectada por factores personales. Existirían dos factores de influencia directa sobre su pensamiento: en primer lugar, un sentimiento de pérdida que puede ser retrotraído hasta la muerte de su madre, pero que se repite posteriormente en numerosas ocasiones, siendo la más notable la de la boda de F. Cornford, que la conduce a rechazar más fuertemente la idea de matrimonio y apostar por una sociedad en la que lo más importante sea la vida en comunidad, lo que sin duda ayudó a incrementar el interés de esta autora por la idea de la sociedad y, especialmente, por la obra de É. Durkheim. En segundo lugar, se situaría la influencia de su educación basada en la religión evangélica de su madrastra, extremadamente rígida, casi calvinista, podría decirse, y contra la que Jane E. Harrison se rebeló, tanto en su vida, como en sus obras, pues sin duda esa educación religiosa represiva impulsó su interés por la religión excesiva de Dioniso (Peacock, 1991).

Por fin nos encontramos, pues, en posición de analizar qué aspectos del contexto histórico, económico, social, cultural, etc., en el que Jane E. Harrison lleva a cabo sus investigaciones, influyen sobre ellas.

Hay pocos ejemplos de posicionamiento político dentro de sus obras, siendo una de las más claras su defensa de la figura de Teseo, representante de la democracia (*Themis*, p. 317), según ella; si bien J. C. Wilson destaca, en el prólogo de *Epilegomena*, la fascinación sentida por esta autora hacia el momento histórico en el que se pone fin al pensamiento griego según el cual lo bueno produce cosas buenas y lo malo, malas; un momento que, tras muchos siglos de progreso aparentemente ininterrumpido, irrumpe en Europa en 1914 (J. C. Wilson, prefacio de *Epilegomena*, p. viii).

Por lo que respecta al contexto social, ya hemos repetido hasta la saciedad el fuerte rechazo que Jane Ellen Harrison profesaba hacia la sociedad victoriana y su modelo de familia. De hecho podemos destacar, a modo de ejemplo, las palabras que les dedicó en *Ancient Art and Ritual*:

“La burguesía debería ser despreciada no parcialmente sino completamente. Su vida, sus intereses, su código de ética y conducta deben ser todos cuestión de total indiferencia o alegre desdén para el verdadero artista que se propone hacer su propio trabajo verdadero y llama propia a su alma” (*Ancient Art and Ritual*, pp. 244-245).

No está de más repetir que en parte, la causa de ese rechazo fue el odio que comienza a sentir a la muerte de su madre con la consiguiente traición paterna, además de

todos sus romances fallidos y su inhabilidad para reconciliar trabajo y amor. Y todo esto es lo que la lleva a utilizar sus obras como terapia contra la sociedad y contra sus propias experiencias vitales. Su método consiste en recrear el pasado como medio de rebelarse contra la sociedad, su sociedad, y aliviar el dolor causado por su experiencia vital de fuertes lazos que siempre acaban en el abandono. De este modo, acaba identificando la sociedad victoriana con la religión olímpica, como contraria a la Grecia arcaica, época añorada por su intensidad en el plano emocional frente a la rigidez que se impone tanto en su época como en la Grecia del período clásico. Es por ello que en lugar de dedicarse a destacar los logros de la Grecia clásica, como haría la mayoría de sus contemporáneos, como por ejemplo G. Grote, ella prefiere buscar los fallos de la sociedad victoriana mediante el estudio del arcaísmo griego, rebelarse contra la imagen equilibrada de Grecia y exponer su lado oscuro.

Esto se ve mucho mejor en *Themis* que en *Prolegomena* (donde también encontramos un ataque a estos modelos sociales, si bien mucho más velado), ya que esta segunda obra no sería tanto un estudio de la religión griega como un repudio de la sociedad victoriana, que coarta sus deseos y aleja de ella toda relación estrecha, pues no debemos olvidar nunca que este libro es escrito rapidísimamente en plena agonía espiritual, mientras intenta hacer frente a una nueva situación, a lo que ella considera una traición por parte de Francis Cornford, de modo que es la rabia que esta situación crea en su espíritu la que da lugar a los principales temas de esta obra. Aquí más que nunca utiliza el pasado antiguo para resolver sus complicados sentimientos sobre su propia vida y sobre su sociedad. Elige ese pasado remoto por sus distancias con respecto del presente, porque sus emociones amenazan con descontrolarse y distanciarse es un modo de ocuparse de ellas. Llegar a la raíz del impulso religioso en esta ocasión resulta para ella secundario, ocupada como se ve en atacar la estructura de la sociedad victoriana en general, de su rígido control de las emociones en particular y de la represión de la sexualidad, considerando a todas estas cuestiones como principales culpables de sus fracasos en su vida personal y sentimental.

Su forma de atacar a su sociedad se refleja en sus críticas hacia los Olímpicos y su defensa de Dioniso y de Orfeo, de la sociedad matriarcal, de la vida de las emociones y del éxtasis espiritual, así como de la colectividad en contraste con el mundo reducido a la vida en pareja. Así pues, resulta obvio que el contexto socio-cultural en el que se halla inmersa, tanto a nivel ideológico como intelectual o moral, tiene un papel destacado en su obra, y esto es lo que vamos a tratar a continuación.

Existen dos temas principales dentro del contexto ideológico de la época de Jane Ellen Harrison que marcan la obra de esta autora, a saber: el papel de la raza, la

antropología y la etnología, y la situación de discriminación sufrida por las mujeres de su tiempo.

### 5.1. La idea de raza en la obra de Jane Ellen Harrison

Todo lo referente al estudio antropológico y etnológico tan en boga en la época, así como todo lo relacionado con la idea de raza, idea prácticamente omnipresente entre los estudiosos de la época, se encontraría a medio camino entre la influencia del Grupo de Cambridge y la influencia que sobre la obra de Jane E. Harrison tuvo el contexto tanto político como ideológico de su época. A este respecto no debemos olvidar que nos encontramos en plena política imperialista británica con todo lo que esto supuso para el nacimiento de la disciplina antropológica y la importancia que comenzó a cobrar el papel de la raza a partir de ese momento, con las diferentes teorías que sobre la igualdad o desigualdad entre humanos empiezan a surgir, como ya hemos tratado anteriormente.

Posiblemente Jane E. Harrison, de quien sin duda podemos afirmar que destaca por ser una de las primeras estudiosas de clásicas que se atreven a investigar la religión griega mediante comparaciones con ejemplos tomados de la etnografía y antropología, tome esta idea de J. G. Frazer, tras la lectura de *La rama dorada*, donde se trata de comparar ritos y mitos de diferentes culturas para llegar a su comprensión.

En *Prolegomena* utiliza, además de la obra de J. G. Frazer como fuente para los datos antropológicos que maneja, a E. B. Tylor (*Primitive Culture*), A. Lang (*Homeric Hymns*), Mary Kingsley o H. Jumond. En *Themis*, como hemos adelantado, es ya el propio J. G. Frazer quien le envía información sobre ceremonias de iniciación entre los wiradtruri, en Nueva Gales del Sur y a la lista de autores anteriores, hay que añadir a J. J. Marett y a E. J. Payne (*History of the New World called America*).

Jane E. Harrison incluso llega a tomar ejemplos de costumbres de la Europa contemporánea, a destacar, ciertas alusiones a prácticas que observó en España, tras un viaje que la marcó profundamente, como por ejemplo, el paralelismo existente entre las corridas de toros españolas y los ritos cretenses. En Sevilla pudo observar que el tratamiento que recibía el toro era claramente el de un animal sagrado en cierto sentido. Tenía que ser matado necesariamente, era pues un sacrificio.

Otro ejemplo de la influencia de España sobre su obra sería la alusión al baile que se realiza en la catedral de Sevilla durante la fiesta del Corpus Christi que saca a relucir en *Epilegomena* y que explica de la siguiente manera: durante el Corpus Christi, se baila un baile en el *Sancta Sanctorum*, llevado a cabo por los llamados Seises o grupos de coros, que actualmente son dos grupos de cinco. El baile es francamente pagano y con dificultad

se podría evitar, según Jane E. Harrison y como ya hemos visto, la conjetura de que tenga origen en los bailes de los Curetes de Creta en honor de la Madre y el Hijo. La canción era una oración al Sol, pero a su puesta, no como en el caso de los Curetes, a la salida. Era una oración por la luz y la sanación.

Jane E. Harrison se permite establecer comparaciones entre griegos y “primitivos” porque considera que los griegos, a pesar de sus logros intelectuales, pertenecen principalmente al mundo de la religión primitiva y teología primitiva, solo que con su imaginación casi siempre han oscurecido cualquier problema sobre los orígenes, con lo cual raramente puede resolverse un problema sobre los orígenes de la mitología y religión griegas exclusivamente dentro del dominio del pensamiento griego; por ejemplo, de tener solamente material griego a mano, nunca descubriríamos la transición entre drama y arte que establece Jane E. Harrison en *Ancient Art and Ritual*.

Así, se atreve a comparar la Grecia arcaica con los baranda, los nativos de las islas Fidji, de Australia central o del oeste de África, o los antiguos egipcios, y en *Themis*, además aporta datos de los akikuyú del este de África, Norteamérica, Asia central y Pacífico, antiguos persas, indios, y chinos.

De hecho, en *Themis* parece aumentar esta clase de datos, dando cuerpo a su teoría con una gran masa de detalles de los recientes descubrimientos en antropología en ritos de iniciación, totemismo y santidades como *mana*, *wakondah* y *orenda*, y también por material de literatura griega. Esto puede deberse a la influencia de las teorías de É. Durkheim, que la llevan a centrarse más en los diferentes aspectos de las sociedades totémicas y en las nociones de tabú, *mana*, etc.

Tal vez sea esto lo que empuje a Jane E. Harrison a sentir un respeto por la mente primitiva y la apreciación intuitiva de su complejidad que la separan de muchos antropólogos victorianos, aunque no debemos olvidarnos de que no deja de ser una autora de su siglo, con lo que difícilmente podría equiparar a estos “primitivos” con su universo victoriano, llegando a expresar, en *Themis*, la naturaleza de sus sentimientos hacia dichos “salvajes” en los siguientes términos: “Los salvajes, salvo por su actitud reverente, totémica, hacia los animales, me cansan y repugnan, aunque paso por fuerza horas en la observación de sus tediosas actividades. Los buenos momentos para mí llegan cuando, a través del estudio de las cosas primitivas, llego a una mejor comprensión de alguna canción de un poeta o algún dicho de un filósofo griego” (*Themis*, p. xxv), si bien en otro punto de la misma obra aclara que su repugnancia moral desaparece cuando lo esencial del rito es entendido.

Además, los prejuicios racistas tan frecuentes en la época también tienen aquí un hueco y conducen a Jane E. Harrison a afirmar que, el que *survivals* de un estadio más remoto sean más abundantes entre primitivos pieles rojas o negros que entre semitas y arios, no debe sorprender a nadie.

Aunque también es cierto que esta autora es muy consciente del peligro de este método y advierte del mismo, por ejemplo, con las siguientes palabras: “El estudio de los orígenes de la religión a la luz de la antropología comparativa, ha sido un arma afilada y brillante en nuestras manos racionalistas” (*Rationalism*, p. 14).

Uno de los posibles riesgos consiste en los potenciales peligros que entrañaría buscar supervivencias bárbaras en la religión griega, motivo por el cual han sido criticados muchos antropólogos, ya que se puede caer en errores como la afirmación de que el mito de Zagreo, por ejemplo, es un *survival* de un sacrificio humano, ante lo cual Harrison señala que “solamente es peligroso un poco de antropología” (*Themis*, p. 22), y explica que en el ejemplo anterior, el sacrificio humano, sobre todo infantil, es raro entre los salvajes, pues también “muchos caníbales son padres amables y buenos” (*idem, ibid.*); sin embargo, la farsa de matar a un niño en ritos de iniciación es casi universal; así, hay que tener mucho cuidado a la hora de elegir aquello que se va a comparar.

Estos prejuicios se unen a la idea del desarrollo de la humanidad en una serie de etapas tanto culturales como de pensamiento, que se suceden a nivel de grupo y dentro de cada individuo, lo que la lleva a afirmar que el salvaje se asemeja al niño porque ambos pasan de lo particular a lo general, en tanto que la mente madura del hombre civilizado es apta para empezar manejando generalidades. También defiende que el lenguaje muestra que el hombre primitivo no se distingue, como sujeto, de los objetos, tiene una muy débil conciencia de su alma y ningún poder para proyectarla en la naturaleza animada. Este hábito de pensamiento colectivo sería característico no de una raza, sino de todas las razas en un estadio dado de su desarrollo mental.

## **5.2. Jane E. Harrison y la agresión contra las mujeres**

Ya hemos visto anteriormente la situación de sometimiento al varón en la que se encontraban las mujeres de la burguesía victoriana, basada en la idea de que el hombre ha de ser masculino, activo, vigoroso y guerrero mientras la mujer debería ser siempre pasiva, doméstica, débil, guardiana de la casa, ángel del hogar. Esta distinción ponía muchas trabas a las mujeres que ansiasen la independencia y Jane Ellen Harrison tuvo que sufrir en sus propias carnes esta situación, que sin duda denunció en su trabajo, puesto que, como también sabemos, esta autora identifica a lo largo de toda su obra a los dioses del Olimpo,



así como a la sociedad que los origina, con la sociedad patriarcal de la burguesía victoriana que tantos escollos le puso a la hora de alcanzar su autonomía social e intelectual, y opone a esta sociedad un matriarcado anterior, que habría sido tanto la búsqueda de su madre perdida como una esperanza utópica por una vida mejor, libre de la opresión masculina (Africa, 1991).

Jane E. Harrison considera que el matrimonio sería la institución patriarcal por excelencia, y por ello, en *Reminiscences of a Student's Life* (RSL, pp. 88-89), explica que se siente agradecida por haber escapado de él, ya que conlleva la pérdida de las dos cosas que hacían que su vida fuese más gloriosa: la amistad y el aprendizaje, a lo que añade que en los hombres tan sólo ha buscado al amigo.

Además, el matrimonio sería un símbolo de sometimiento de la raza primitiva pelasga<sup>139</sup>, en la que no había matrimonio instituido y donde las mujeres gozaban de un mayor grado de independencia, a los invasores aqueos, y considera que esto se ve reflejado en su mitología. De esta forma, podemos encontrar numerosos mitos y rituales que hablan de la introducción del patriarcado identificándolo con los principales rasgos de la “vida civilizada”, como sería el mito de Cécrope, del que se dice que introdujo en Atenas muchas de estas innovaciones, como el fuego o el matrimonio, o, pasando al terreno de los rituales, la fiesta de las Tesmoforias, dedicada a Deméter Tesmofora, “la que lleva la ley”, porque es Deméter la que trae consigo la agricultura, vida sedentaria, matrimonio y el principio de la vida civilizada. Así pues, igual que con el patriarcado las mujeres pasaron a estar relegadas a la casa, también las diosas se vieron obligadas a pasar a una domesticidad servil, mostrándose desde entonces abyectas y amorosas, dedicando su existencia al auto-sacrificio, tal como se refleja en la figura de Hestia, diosa del hogar. Esto se debe a que con la llegada del patriarcado, “el hombre no sólo desplaza a la mujer en la jerarquía de poder, también revisa su historia” (Peacock, 1991, p. 179) o, al menos, eso es lo que pretendieron lograr los invasores patriarcales, pues en realidad no dejan de aparecer pistas de diosas matriarcales por todas partes; por ejemplo, Hera es casada a la fuerza y nunca es verdaderamente esposa, dejando la sumisión a la borrosa sombra de Zeus, la doble patriarcal aquea, Dione; también la figura de Pandora es un buen ejemplo: en *Prolegomena*, J. E. Harrison explica que esta diosa fue originariamente la *Koré* de la teología matriarcal, pero ha llegado a nosotros a través de la visión hesiódica, que adopta una perspectiva burguesa y pesimista, de modo que la mujer, que inicialmente sería

---

<sup>139</sup> J. E. Harrison toma los descubrimientos realizados por H. Schliemann y A. Evans de las civilizaciones minoica y micénica como una revelación que prueba la dominación social y religiosa de la matriarquía en época prehistórica (Schlesier, 1991).

inspiradora, se convierte en tentación; la que ha hecho todas las cosas, igualmente dioses e inmortales, se convierte en un juguete con el único don de la belleza física. Pero la figura más importante para J. E. Harrison fue sin duda la de Temis, que encarna la matrilinealidad y que es exaltada por encima del poder, el sexo y la debilidad, y convierte a la mujer en el “centro social” (Schlesier, 1991).

Otro aspecto interesante de esta discriminación cometida contra las mujeres de su tiempo sería el hecho de que a todas aquellas mujeres que se atrevían a competir con el hombre e intentar abarcar otras esferas aparte de la del hogar, se las consideraba seres “asexuados”. De nuevo encontramos cómo de alguna manera esto se refleja también en la mitología, en este caso, en la figura de Atenea, al principio admirada por Jane E. Harrison porque se siente muy identificada con ella, ya que se trata de una diosa que encarna valores propios de esferas en principio puramente masculinas, como la guerra o el mundo de la mente, y que además renuncia al sexo, tal como la propia Jane E. Harrison había hecho, pero la evolución de las ideas de la propia Jane E. Harrison la lleva a la postura opuesta, renegando de esta diosa porque con su nacimiento de la cabeza de su padre reniega de su pasado matriarcal.

Finalmente, es necesario destacar que con sus obras y su trabajo en antropología, J. E. Harrison, sufragista moderada del primer movimiento feminista, defiende el derecho de las mujeres al voto y de una forma más definida, el derecho al acceso a la educación superior para las mujeres, pues trata de reivindicar libertad para toda la humanidad, sin diferencias de género; para este fin, aplica el lema *homo sum; humani nihil a me alienum puto* de Terencio (“*Homo Sum*” (1900), p. 7.).

### 5.3. La familia, el sexo y la muerte

Posiblemente los aspectos de su vida que más impacto producen en ella y en sus obras son los relacionados con los valores tradicionales victorianos como el autocontrol, así como la moral sexual y el concepto victoriano de familia.

Se ha hecho alusión anteriormente a que Jane Ellen Harrison considera el matrimonio una institución patriarcal, propia de una tribu patrilineal venida del norte, aquea, e impuesto sobre una situación anterior de matriarcado<sup>140</sup>, que si bien algunos autores consideraban peor que el patriarcado, para Jane E. Harrison era superior. Y el

---

<sup>140</sup> J. E. Harrison aborrece especialmente a Apolo, al que considera un recién llegado que odia a las mujeres y al que incluso acusa, en *Prolegomena*, de haber expulsado a la diosa en Delfos (*Prolegomena*, p. 394), aunque en *Themis* lo neutralice al convertirlo en un *Year-daímon* al nivel de Dioniso (*Themis*, pp. 439-444). También menosprecia a Zeus, un dios, según ella, burgués y extremadamente patriarcal, aunque en *Themis* trate de rebajar su poder convirtiéndolo en un *primus inter pares* en el “Himno de los Curetes” y llega incluso a eliminar su divinidad al convertirlo tan sólo en un *Year-daímon* (*ibid.*, p. 39).

motivo de que esto sea así, se nos muestra fácilmente al tratar el tema de la infancia de Jane E. Harrison, pues la muerte de su madre y el nuevo matrimonio de su padre se refleja en su obra, ya que en ella permanece constante la idea de que con el patriarcado (típico no sólo de la sociedad victoriana sino también de la Grecia clásica) el lazo de unión madre-hijo (cuyo mejor ejemplo es la religión de Dioniso), el más importante en las sociedades matriarcales y que Jane E. Harrison tanto añora, se ve sustituido por el lazo conyugal, sexual, de hombre y mujer, con lo que, tal como había sucedido en el seno de su familia, se les niega a los niños la atención tanto materna como paterna. Por este motivo, concede en sus obras prioridad a la relación de sangre, que considera una reliquia de la matriarquía, sobre los derechos conyugales del hombre y entiende el estado no casado de las divinidades de la madre y la doncella como una supervivencia de las “condiciones matriarcales” que representa igualmente por medio de las diosas ctónicas y algunas de las admitidas en el Olimpo (Schlesier, 1991), si bien éstas no parecen sino sombras de sus anteriores formas omnipotentes, del mismo modo que otras figuras como Pandora, antiguas diosas de la Tierra que tras la llegada de la mitología patriarcal fueron departamentalizadas o reducidas incluso a seres inferiores moralmente.

Es curioso que en *Themis*, o mejor dicho, en la época en la que escribe esta obra, Jane E. Harrison prefiera el lazo madre-hijo hasta el punto de terminar interesándose por hombres mucho más jóvenes con edad para ser sus hijos, lo que se refleja en las numerosas alusiones que en dicha obra hace la autora a la historia de Fedra, que se enamora de su hijastro sin remisión, pero es rechazada por éste, algo que, dados sus sentimientos hacia F. Cornford, más de veinte años más joven que ella, debió de hacerla identificarse con esta figura. Asimismo, esta identificación con el lazo materno-filial puede deberse a que ella proyecta lo que no es más que dependencia de la figura de esa madre que siempre le faltó sobre la representación de los hijos, viendo además esa relación de dependencia como una forma de atar a la gente a ella. Puede que por ello haya centrado su atención, en esta obra, en la figura de Temis, una divinidad que se encuentra por encima de los demás dioses y que “preside como la encarnación sin género de la armonía que sigue las leyes naturales y preserva la vida y, como proyección de la solidaridad social, gobierna sobre la iniciación en los misterios matriarcales” (*ibid.*, p. 222)<sup>141</sup>. También su interés por la figura del

---

<sup>141</sup> Podemos encontrar afirmaciones similares en *Themis*: “Ella [Temis] es el sustrato de cada dios, está en cierto sentido por encima así como por debajo de cada dios, pero ella misma nunca fue una divinidad completamente desarrollada” (*Themis*, pp. 485-486), “por encima de los dioses, suprema, eternamente dominante, se alza la figura de Temis” (*ibid.*, p. xxi); y “detrás de Gea la Madre, e incluso sobre Zeus el Padre, se alza siempre la figura de Temis” (*ibid.*, p. xxii).

*Eniautós-daímon* entraría dentro de esta dinámica, pues en realidad, J. E. Harrison considera que su culto se lleva a cabo para mayor gloria de las divinidades maternas.

Pero debemos recordar que principalmente, a la hora de tratar el patriarcado, Jane E. Harrison se centra en la familia olímpica, que no sería más que la proyección de la familia patriarcal propia de la Grecia clásica, donde el lazo original es un lazo de sexo entre marido y mujer, para la crianza de niños, para lo cual el marido, salvo en las formas superiores de civilización, es inútil en casa; su principal función es proveer alimentos. Esta organización conlleva que al crecer los niños y debilitarse el lazo de sexo, la familia pierda cohesión molecular moral. No cabe duda, además, de que de hecho el grupo de los Olímpicos tiene grandes similitudes con la propia familia de J. E. Harrison, en la que incluso se dan luchas entre Jane E. Harrison y sus hermanas con los hijos de *miss* Gemimi por el dinero y la propiedad, como ya se ha visto; lo que tendría su reflejo en la familia olímpica, pues tal como explicaría esta autora:

“En el Olimpo homérico se ve reflejado un grupo familiar del tipo patriarcal ordinario, un tipo tan familiar que apenas llama la atención. Zeus, Padre de dioses y hombres, es supremo; Hera, aunque en constante y significativa rebelión, ocupa el lugar subordinado de una esposa; Poseidón es un hermano menor y el resto de Olímpicos están agrupados en torno a Zeus y Hera en la relación de hijos e hijas. Estos hijos e hijas son pendencieros entre ellos mismos y en constante insurrección contra padre y madre, pero todavía constituyen una familia, y una familia se somete, si bien de mala gana, a la autoridad final de un padre” (*Prolegomena*, p. 260).

En su tratamiento de los Olímpicos se ve más claramente que en cualquier otra parte esa forma que tiene Jane E. Harrison de utilizar su obra de modo que casi podríamos catalogar de terapéutico, porque si los Olímpicos son un reflejo de la sociedad patriarcal que los crea, en realidad esa sociedad, en la obra de esta autora, se concibe como un reflejo de su propio mundo. Jane E. Harrison canaliza su odio a la naturaleza de la familia victoriana proyectando esas estructuras en el pasado, de modo que su criticismo al panteón olímpico revela sus prejuicios ante la familia burguesa victoriana. Y la sociedad patriarcal victoriana no comete como único pecado el sustituir el lazo materno-filial por el conyugal, sino que además procede a ejercer un rígido control de la vida emocional y del poder femenino, que como ya hemos repetido numerosas veces, marca muy negativamente la existencia de ésta autora, que se desquita creando un mundo más hospitalario a través de su defensa de la existencia histórica del matriarcado. De este modo, vemos que el rechazo del matrimonio en la obra de Jane Ellen Harrison ha de verse, sobre todo, como un símbolo del rechazo de la sociedad patriarcal en la que se encuentra inmersa y del modelo de familia

imperante, que supone un fuerte impedimento para alcanzar los logros intelectuales que tanto persigue<sup>142</sup>.

Pero no sólo se refleja su crítica al sistema patriarcal en su ataque a los Olímpicos, sino también, como ya hemos visto, en su defensa de la figura de Dioniso, al que considera representante del orden matriarcal<sup>143</sup>. Probablemente de todas las características de Dioniso, ésta del matriarcado fuese la más interesante para Jane E. Harrison, ya que esta divinidad le sirve para destacar todavía más el énfasis que gusta poner en la defensa de ese orden matriarcal anterior al patriarcal y que Baco recupera, volcando así la atención hacia el vínculo de la madre con sus hijos.

Para finalizar con el tema de su rechazo del matrimonio, considero de interés un dato que parece cuanto menos curioso, esto es, que termine su última obra citando, entre otras, las siguientes palabras de Keats: “Espero no casarme nunca (...). No debo sentir –o mejor mi felicidad no debe ser tan buena, como sublime es mi soledad (...). El rugido del viento es mi esposa y las estrellas a través del cristal de mi ventana son mis hijos” (*Epilegomena*, p. lv). ¿Tal vez sea esto un triste consuelo ante una vida de soledad no tanto elegida sino más bien impuesta ante una situación social y cultural concreta que parece obligar a las mujeres a elegir entre familia y trabajo?

Por otro lado, y para terminar, existe otro aspecto no menos interesante a la hora de tratar la imagen que de la familia tenía Jane E. Harrison y que sin duda también se refleja en su obra, pues ya hemos comentado que ella misma realiza una lectura de sus sentimientos hacia su padre en clave del famoso complejo de Edipo. Efectivamente, esto debió de ayudar a lograr una identificación de la autora con la obra de S. Freud, de modo que, como vemos en *Epilegomena*, termina adoptando la teoría de la familia primigenia freudiana, la muerte del padre para acceder a las hermanas y madres y la imposición del tabú como medio de control ante estos impulsos, encontrando además numerosos ejemplos de este modelo en la mitología griega. Jane E. Harrison debía de sentirse sin duda muy identificada con esta hipótesis, pues en su caso ella también experimentó instintos poco o

---

<sup>142</sup> Efectivamente, la idea de que el destino obligado de la mujer en la sociedad victoriana pasaba necesariamente por el cuidado del hogar y de la familia, apartándola de las esferas típicamente masculinas, como la política o el trabajo intelectual, suponen un gran impedimento contra el que debe de luchar Jane E. Harrison para abrirse un hueco en la vida de la universidad. Además estas trabas no las encontramos solamente durante su infancia (ya hemos visto, entre otras muchas cosas, que se le impide estudiar griego clásico por no ser femenino, por ejemplo) sino también en las demás etapas de su vida, hasta el punto de sentirse obligada a renunciar a formar una familia para mantener su independencia.

<sup>143</sup> Mientras la díada de madre y doncella tiene según ella características típicamente matriarcales, que ella ve como una expresión original de los dos períodos de la vida femenina, con sus distintas experiencias y funciones biológicas, en realidad la relación entre los dos seres no es primariamente genealógica. Por contraste, la relación entre madre e hijo sí que implica una relación genealógica que enfatiza la dependencia social y física del hombre sobre la mujer (Schlesier, 1991).

nada amigables hacia su madrastra por considerarla un obstáculo para acceder a la atención paterna, a lo que debemos sumar una fuerte internalización de la imposición de un inmenso autocontrol de sus sentimientos que nunca la abandonó.

Además, S. Freud afirma en *Tótem y tabú* que la división sexual está no sólo en el corazón de todo impulso religioso, también está además en la sociedad actual, y esto hace a Jane E. Harrison llegar a decir que los deseos sexuales no unen, sino que dividen a los hombres, tal como le había pasado a ella durante toda su vida, comenzando por la relación con su padre y acabando con F. Cornford.

Efectivamente, si se presta un mínimo de atención a la vida de esta autora, no extraña ver que temiese la sexualidad masculina y rechazase su autoridad. Tal vez por ello, en sus obras trata la sexualidad y las emociones enfocándolos en los cultos ctónicos de la Grecia arcaica, mientras que los niega en su vida; también orienta sus impulsos sexuales hacia el amor a la naturaleza, intentando escapar de ellos. Aun así no puede soportar la ostentosa sexualidad masculina de la religión griega primitiva, lo que la lleva a identificar su propio estado con el “avanzado” estado de civilización, algo que no deja de resultar curioso, teniendo en cuenta que tiende a identificarse con las etapas más primitivas de la historia de Grecia mientras ataca a los Olímpicos como símbolo que representaría a la sociedad victoriana, a esa civilización con la que no simpatiza, pero que no puede por menos que identificarse con ella en esta materia, pues frente a una sociedad caracterizada por una mayor libertad sexual, la Grecia olímpica impone el matrimonio monógamo, en coincidencia con la sociedad de la Inglaterra victoriana.

A causa de los avatares de su vida, pues, Jane E. Harrison ensalza el amor como propio del alma, y no físico. Esto podemos verlo, por ejemplo, en *Prolegomena*: “Fue en Atenas que el tipo artístico de Eros como el efebo delicado fue perfeccionado (...). El Eros de las pinturas de vasos es el amor, no sin tocar por la pasión, de un hombre por otro hombre (...). Para la mente griega tales amores eran serios y hermosos, del alma, más que del cuerpo, apartado de las cosas comunes y de la miseria emocional de la mera felicidad doméstica. Parece corporeizar el blanco calor del espíritu ante el que y por el que la carne se seca en silencio” (*Prolegomena*, pp. 636-637).

Tal como explica en este fragmento de *Prolegomena*, asimismo Jane E. Harrison siente en su vida personal gran preferencia ante los amores “del alma, más que del cuerpo, apartado (...) de la mera felicidad doméstica”, y esto se puede comprobar echando un vistazo a las relaciones que mantuvo con los demás miembros del Grupo de Cambridge: pues Jane E. Harrison interpreta la palabra “intelectual” de forma compleja; entiende el descubrimiento mental como un proceso sensual, lo que lleva a que exista cierto grado de

sexualidad en sus relaciones con el resto del grupo. Incluso a pesar de respetar a las familias de sus compañeros, ella siente que el lazo intelectual que la une a ellos es más fuerte que cualquier otro, aunque con el tiempo vaya comprobando que no es así.

También se entendería el acuerdo de matrimonio con R. A. Neil en base a este supuesto, ya que al haber llegado a una edad en la que la posibilidad de embarazo posiblemente se veía anulada, J. E. Harrison se habría mostrado menos preocupada por la sexualidad y se habría mostrado más abierta a la oportunidad de recrear una relación “noble y femenina” entre hombre y mujer, basada principalmente en intereses intelectuales compartidos.

Todo este tipo de relaciones se refleja en el tratamiento realizado en sus obras de las diosas matriarcales, quienes estarían en una relación con respecto a las figuras masculinas más noble que la patriarcal posterior; sería ésta una relación que J. E. Harrison calificaría como a medio camino entre madre y amante, con un toque del santo patrón (*ibid.*, p. 273).

Por otra parte, en la última fase de su obra, vemos que hace gran hincapié en el ascetismo, en parte a causa de este enorme pudor ante el sexo: el hombre siempre ha sentido vergüenza de actos como el sexo o la nutrición, explica Jane E. Harrison, no porque sean amorales, es decir, asociales, al contrario, son altamente sociales y necesarios, sino porque pertenecen a su cuerpo animal. Son lo que S. Pablo llamaría “carnal”. Esta vergüenza ante esos actos es lo que lleva al ascetismo. La carne es vergonzosa, desde su punto de vista, porque hay algo mejor que ella, el espíritu, y lo “mejor” es enemigo de lo “bueno”, por lo que es necesario olvidarse de lo carnal ante lo espiritual. Esto mismo, que trataremos más adelante con mayor detenimiento, es lo que la lleva también a preferir a Orfeo ante Dioniso, por haber espiritualizado la religión báquica.

Precisamente parece que el episodio vivido a raíz de la boda de F. Cornford la llevó a establecer un cambio importante entre *Prolegomena* y *Themis*, pues mientras la primera se centra en las figuras de Deméter y Core, es decir, madre y doncella, en *Themis* el círculo es el de la madre y el hijo (por ejemplo, Semele y Dioniso), una relación que surge posiblemente como proyección de la visión que tenía de sí misma y F. Cornford.

Por otro lado, el conflicto que mantuvo con F. Cornford también parece reflejarse en su concepción del *Year-daímon*, con una diferencia: el *daímon*, al contrario que F. Cornford, se marcha, pero siempre vuelve.

Por lo que respecta a este énfasis que Jane E. Harrison pone en destacar la importancia de la colectividad, es de suponer que en parte se ve influida por su época, con un mundo cada vez más despersonalizado, con cambios sociales rápidos que destruyen

lazos interpersonales,... la sociedad cambia de la “multiplicación de unidades homogéneas” de la sociedad primitiva, a la “diferenciación de funciones” de la sociedad moderna. Por otro lado no hay que olvidar que ella se crió en Yorkshire, en una cultura que se fija mucho más en el grupo que en el individuo, a diferencia de lo que podía pasar en el sur de Inglaterra.

Además, como se ha visto, sus experiencias vitales están plagadas de abandonos desde su primera infancia y esto la conduce desde pequeña a buscar un grupo, algo que logra en mayor o menor medida sobre todo desde el nacimiento de lo que se dio en llamar el Grupo de Cambridge<sup>144</sup>, siendo ella sin duda la persona que más trabaja por la unidad de dicho grupo, así como la persona con la que más relación tienen el resto de miembros del grupo<sup>145</sup>.

Así pues, la influencia de esta nueva relación de grupo se deja ver en *Themis*, una obra que concibe un nuevo esquema, donde la diosa Madre aparece como suprema y como centro del círculo que, sea cual sea su composición, gira a su alrededor. Jane E. Harrison se identifica con ella, pues también es la figura femenina y suprema que ocupa el eje del Círculo ritualista; claramente, pues, puede decirse que la composición del Círculo ritualista se proyecta en *Themis* sobre la Prehistoria griega (Peacock, 1991, pp. 182-183).

De hecho, parece que incluso el formato de esta obra, en la que G. Murray y F. Cornford contribuyen con un capítulo cada uno, recapitula el modelo de la tesis de J. E. Harrison, en la que un pequeño grupo de machos asisten al femenino “espíritu del grupo”, *Temis*<sup>146</sup>.

Todo esto la conduce a refugiarse en un pasado idealizado en el que, según ella cree, los intereses grupales preceden a los individuales y enaltece la primacía de la emoción que ayuda a unir al grupo, igualando la vida emocional con el sentimiento de pertenencia a una colectividad y destacando como experiencia de grupo más intensa que

---

<sup>144</sup> A pesar del duro golpe que debió de sentir cuando F. Cornford la rechazó o en aquellas ocasiones en que no sólo Francis Cornford, sino también otros compañeros, especialmente F. Murray, antepusieron su familia a la relación que mantenían con ella, lo que tiraba por tierra la pretensión de Jane E. Harrison de que los lazos intelectuales eran más importantes que los personales.

<sup>145</sup> Además, dentro de los miembros del grupo de Cambridge, Jane E. Harrison resulta ser reveladoramente quien más se preocupa por lo que una comunidad experimenta estando junta, como posición opuesta a la que adopta G. Murray, quien en cambio cree que cada uno tiene una relación diferente con la religión y por ello la estudia desde el punto de vista de lo individual; aunque en su *Prolegomena* todavía tenga un pie en la concepción clásica e individualista y el otro en las teorías del grupo de Cambridge, siendo a partir de *Themis* cuando abandona por completo el punto de vista clásico.

<sup>146</sup> Si se atiende a los apodosos que ella se inventaba para ella y sus más allegados, ya hemos visto que en la correspondencia con G. Murray a veces firmaba como “*Temis*”, un mote sin duda no elegido a la ligera (cap. VII, n. 27).



podía imaginar a la experiencia religiosa compartida, porque el impulso religioso era para ella una fuente primaria de conexión emocional<sup>147</sup>.

Por otro lado, ya hemos visto que, a la hora de escribir su obra *Ancient Art and Ritual*, Jane E. Harrison se ve fuertemente influida por la corriente de los Unanimistas. Posiblemente, como ya hemos comentado, a esas alturas Jane E. Harrison necesitase aprender a entender el valor de su vida, a pesar de todas sus renunciaciones y sus fracasos, y tal vez este grupo fuese un refugio para su espíritu. Además Jane E. Harrison coincide con estos poetas en que todos ellos estaban influidos por É. Durkheim y por H. Bergson, así, toman de É. Durkheim la idea de que la gran realidad es el grupo social, y de H. Bergson toman su único dogma, la unidad e inmensurable santidad de la vida. Recuerdan la vieja verdad que dice que ningún hombre vive encerrado en sí mismo y defienden que el fin del arte es expresar y comunicar emociones, de entre las cuales, las más completas y excelentes son aquellas que un ser humano siente hacia otro. Para los Unanimistas, el Amor es, pues, la satisfacción de su Ley.

Ahora bien, de todos los Unanimistas, es Ch. Vildrac el que más influye a Jane E. Harrison: su dios es un “vasto ser elemental” y su vocación, despertar el “archipiélago de la soledad”, para sumergirse en la gran “alma colectiva” (Robinson, 2002, p. 256) que, como hemos visto, es lo que pretende lograr Jane E. Harrison durante toda su vida con esa necesidad de ser el centro de un grupo, pero sobre todo, tras su llegada a Cambridge, la formación del grupo de los Ritualistas y su vida en comunidad con sus alumnas, como Hope Mirrless.

Sin embargo, la Primera Guerra Mundial borra su fe en el colectivismo porque las creencias colectivas que entonces se difunden carecen de base racional, de modo que se llega a una perversión del colectivismo altruista en patriotismo destructivo, ante el que Jane Ellen Harrison se declara rotundamente en contra; no así algunos de sus amigos más íntimos, como G. Murray, algo que, por cierto, consigue asustarla ante la sensación de distanciamiento que surge entre ambos. A partir de entonces, reconoce que su idea del colectivismo, apropiada para grupos pequeños, no podía sobrevivir en la sociedad moderna.

En otro orden de cosas, hemos visto que la muerte de su madre le impacta especialmente y que la muerte de otros allegados, como R. A. Neil, la conduce a sentirse

---

<sup>147</sup> De esta forma, ella cree que puede llegar a los orígenes de la vida emocional estudiando la religión griega primitiva (especialmente sus rituales, ejemplo de puesta en conjunto de emociones compartidas por toda la comunidad), no así la olímpica, pues considera que entonces la religión pierde su contenido emocional por la internalización del control, realizando un paralelismo con su idea del protestantismo y, especialmente, de la religión de su madrastra.

sola y angustiada ante la idea de su propia muerte, lo que incrementa su sentimiento de soledad. Además, no se puede olvidar que J. E. Harrison parece culparse del fallecimiento de su progenitora, hasta el punto de que en una carta a su amigo Dmitri Mirski, escrita con el fin de consolarlo por la pérdida de su madre, le escribe: “Siempre me he preguntado cómo era tener una madre porque yo envié a la mía fuera del mundo –pero uno tiene que pagar el precio de perderla”<sup>148</sup>. Además, algunos autores, como R. Schlesier consideran que la costumbre de firmar algunas cartas bajo el sobrenombre de kh/r<sup>149</sup> sería una indicación de que se veía a sí misma como a un demonio de la muerte (Schlesier, 1990, p 127).

Es posible que estas experiencias hayan dejado huella en su obra, pues tal vez la idea de matriarcado que desarrolla haya sido en parte impulsada por su deseo de reconstruir a su madre fallecida. La muerte de su padre, sucedida en 1894, también pudo marcar el discurso de *Prolegomena*, ya que parece que liga la figura de Orfeo, a quien dedica gran parte de la obra, con la de su padre (Peacock, 1991, p. 180): Orfeo es un viudo, taciturno y nada sentimental, al igual que Ch. Harrison, al que describe como “remoto y solemne” (RSL, p. 13); también lo considera “un reformador, un protestante” (*Prolegomena*, p. 461) y representa al padre ideal, aunque se diferencia de su padre en aspectos como el de la fidelidad, virtud presente en la figura griega, pues “rechaza revelar sus misterios a las mujeres, a las que desde la pérdida de su propia esposa ha odiado *en masse*” (*ibid.*, p. 468). El enfado que debió sentir J. E. Harrison ante lo que ella percibe como los abandonos de su padre (esto es, su segundo matrimonio y su muerte) debieron provocar la percepción de la autora de que “es imposible no simpatizar un poco con la ménade determinada que está llegando detrás para poner fin a toda esta contemplación del sol y tocar la lira” (*ibid.*, p. 461); ya que el luto siempre incluye elementos ambivalentes, con dolor por la pérdida del ser amado, enfado por sus defectos o desesperación por el abandono. Ese sentido de pérdida domina a J. E. Harrison y tal vez por ello sea por lo que insiste en que su Orfeo es una figura noble que realmente vivió (*ibid.*, pp. 469, 471).

Sin embargo, su obra destaca más por mostrar una fuerte preocupación hacia el paso del tiempo que por reflejar temor ante la muerte. Especialmente tras la boda de F. Cornford, cuando como hemos visto, Jane E. Harrison comienza a sentirse mayor y esto la lleva a refugiarse en la obra de H. Bergson, para el que la vida es cambio y evolución constante. Indudablemente, Jane E. Harrison adopta esta misma idea y la plasma en esa diferenciación entre Olímpicos y Dioniso que ya se ha comentado.

---

<sup>148</sup> Jane Ellen Harrison to Dmitri Mirski, May 6, 1926, *Jane Ellen Harrison Papers, Newnham College Archive*, Cambridge. Cf. Nancy Fix Anderson, “No Angel in the House: The Psychological Effects of Maternal Death,” *Psychohistory Review* 11, no. 1 (Fall 1982) 20-46, en Peacock, 1991, p. 177.

<sup>149</sup> Ver cap. VII, n. 27.

Hablando, por otro lado, del control de la vida emocional, efectivamente muy fuerte en la sociedad victoriana, llena de convenciones que parecían prohibir el reconocimiento del poder del amor, el odio o la rabia, resulta normal, incluso hasta razonable, la posición que adopta Jane E. Harrison de absoluto criticismo y rechazo. De hecho, la reacción de Jane E. Harrison a esta educación victoriana se ve reflejada en *Rationalism and Religious Reaction*:

“En los buenos días victorianos se nos enseñaba que “los sentimientos eran guías peligrosas”. Nunca oímos acerca de otro peligro, el “peligro de los complejos suprimidos”. Qué felizmente deberíamos haber “lanzado nuestras cabezas turbulentas” y haber dado vía a nuestras pasiones al oírlo” (*Rationalism*, p. 29).

Por otro lado también es esta la época en la que se hace más patente la implacabilidad de la ciencia positiva, que Jane E. Harrison, a pesar de haber formado parte del movimiento positivista, consideraba extremadamente racional, lo que la llevó a criticarlo especialmente en su última etapa. De esta manera, su trabajo puede considerarse una parte del movimiento intelectual considerado por H. Stuart Hughes como la “revuelta contra el positivismo”, consistente en que, dada la desilusión ante el pensamiento científico y sus efectos en la sociedad e ideología, se decide buscar el confort espiritual en el estudio de lo irracional. Jane E. Harrison, en relación con esto, rechaza el triunfo de la racionalidad fría de la investigación y usa su trabajo para crear un pasado histórico más emocionalmente satisfactorio; por ello, siente la necesidad de cumplir con el compromiso apasionado que profesaba a lo que sentimos en religión, como opuesto a lo que creemos, elevando lo irracional sobre lo racional.

Su trabajo ilustra, de hecho, una contradicción fundamental en su vida, una contradicción con respecto a su actitud hacia la emoción, pues por una parte se muestra en contra de la negación de las emociones, pero por otro lado se esfuerza muchísimo en mantener bajo control las suyas propias, potencialmente explosivas. Pero esta contradicción se entiende mucho mejor cuando logramos establecer un paralelismo entre su propia personalidad y su trabajo, es decir, cuando nos damos cuenta de que el mensaje básico de su trabajo es que bajo el exterior calmado, brillante y racional del mundo clásico, hay una masa de irracionalidad rara e hiriente<sup>150</sup>.

En su *Prolegomena*, va más allá exaltando mucho más todavía la importancia de los sentimientos, muy por encima de la razón, afirmando que existen cosas en el mundo que

---

<sup>150</sup> La propia Jane Ellen Harrison parece ser más consciente de este dato a partir de la lectura de un ensayo de H. Butcher publicado en 1891, en el que trata la melancolía de los griegos en contra de la visión popular de los mismos como gente radiante y segura en la serenidad de su pensamiento racional, como ya se ha mencionado.

no pertenecen a la razón, que son causas de emoción que no somos capaces de expresar, pero que tendemos a adorar, porque estas cosas no son humanas ni morales, sino, según ella, formas de Dios. Y esta afirmación encamina su posterior tesis, mejor definida desde *Themis*, según la cual el fenómeno religioso nace de lo que el grupo humano siente en conjunto<sup>151</sup>.

Así, un principio predominante en toda la obra de Jane Ellen Harrison es la primacía de la emoción contra la razón. Se refiere a ella exaltando la religión primitiva por su celebración de la vida emocional y denigrando al panteón olímpico por ser estéril y remoto y, de hecho, si su obra destaca por algo, es por ser la primera en hacer sentir la religión griega como viva.

Puede resultar curiosa esta recurrente crítica a los Olímpicos; en realidad, su principal reproche, incluso por encima de la identificación de éstos con la sociedad patriarcal victoriana, descansa ante todo en la identificación del panteón olímpico con lo racional, con lo estático y falta de emoción. Como Jane E. Harrison expone en *Themis*: “Aquí parece que trazamos una causa del frío distanciamiento de los Olímpicos. Son objetos para un sujeto, son conceptos sacados de la mente humana (...), cosas ‘conocidas’” (*Themis*, p. 476), no como los dioses de los misterios “sentidos y vividos”. Y nuevamente: “Los Olímpicos son del pensamiento consciente, divididos, distintos, departamentales; el dios de los misterios es el impulso de la vida a través de todas las cosas, peremne, indivisible” (*idem, ibid.*).

Y el dios de los misterios por antonomasia, para Jane E. Harrison, es indudablemente Dioniso, encarnación del deseo frente a los Olímpicos que representan la reflexión. Dioniso simboliza las pasiones y la naturaleza más baja de los humanos, así como el éxtasis y la intoxicación, a los que Jane E. Harrison siempre concedió gran influencia en la religión (no debemos olvidar que ella misma fue diagnosticada como dipsomaníaca, que comenzó a fumar muy joven y que solía recurrir a antidepresivos y somníferos para poder conciliar el sueño). Sobre este tema encontramos algunos párrafos esclarecedores en su obra, por ejemplo:

“... No sienten en ellos mismos y están en un apuro a la hora de imaginar por otros el misterio sacramental de la vida y la nutrición que se ejecuta en nosotros día tras día, cómo en la languidez del ayuno toda la naturaleza del hombre, el espíritu así como el cuerpo, muere, no puede pensar, no puede trabajar, no puede amar; cómo en la partición del pan y todavía más en el beber del

---

<sup>151</sup> Uniendo dos conceptos que, como ya hemos visto, son de suma importancia para Jane Ellen Harrison, esto es, la colectividad y la emoción, vemos que en *Themis*, una obra más social que *Prolegomena*, la propia autora destaca que, si la vida emocional es superior a la racional, es porque representa un aspecto de la experiencia grupal y es de ahí, por cierto, de donde surge la experiencia religiosa.

vino, la vida espiritual así como la física es renovada (...), la razón y la moralidad vuelven a gobernar” (*Prolegomena*, pp. 452-453).

O también:

“Aquellos a los que el vino no trae inspiración, ni momentos de iluminación súbita, de comprensión más amplia y más profunda, de caridad y comprensión humana mayor, encuentran difícil darse cuenta de lo que para otros de otro temperamento es tan natural, tan elemental, tan hermoso –el constante cambio de lo físico a lo espiritual que está en la esencia de la religión” (*ibid.*, p. 453).

Sin embargo este mismo párrafo continúa de manera que dirige nuestra atención a la religión de Orfeo y su modificación más importante sobre la religión de Dioniso:

“... son almas piadosas, las que lo conocen todo completamente, conocen la estimulación del vino, conocen lo que es estar borracho con la belleza física de una flor o un atardecer, con el voluptuoso lenguaje figurado de las palabras, con el vino fuerte de una nueva idea, con la magia de la personalidad de otro, aún habiéndolo conocido, desviado con ojos imperturbables, rehusando la locura no sólo de Bromios sino de las Musas y de Afrodita. Tales tienen el éxtasis interior del ascético, pero lo revelan con otro Señor, y él es Orfeo” (*Idem, ibid.*).

Por otro lado, aunque todavía en relación con la intoxicación y con el éxtasis, Jane E. Harrison se desquita nuevamente contra su sociedad a través de Dioniso, criticando que tanto en Grecia como en su sociedad victoriana, cuando el pueblo se vuelve altamente civilizado, la locura no se ve como la cosa divina que realmente es. Intoxicación en su época significa exceso y consecuente degradación; se asocia con el crimen, enfermedades hereditarias, abusos, etc. y acerca al humano al mismo nivel de la bestia.

Pero también muestra, desde *Prolegomena*, una gran simpatía hacia la figura de Orfeo, con quien se identifica en mayor medida que con Dioniso, ya que Orfeo representa todo lo que se halla incluido en la figura de Dioniso, pero añadiéndole un alto componente de ascetismo que lo limpia de elementos tal vez demasiado feroces, que además temple el elemento emocional, con lo que J. E. Harrison logra identificarse más con esta fe. Además, como hemos adelatado anteriormente, hacia el final de su vida vemos que esta autora se orienta cada vez más hacia un ideal de vida donde reina el ascetismo; y de este modo, Orfeo llega a convertirse en un ideal para Jane E. Harrison.

Precisamente, con su obra *Epilegomena*, se aleja de la primacía de la emoción y apuesta finalmente por la práctica del ascetismo, que no relaciona con la mortificación de la carne, sino con la renuncia al bien menor a favor de un bien mayor<sup>152</sup>. Ya anteriormente se puede percibir cómo J. E. Harrison mostraba sentimientos ambivalentes acerca de todo lo religioso, sintiéndose atraída al tiempo por el éxtasis y el ascetismo (así, desde *Prolegomena* muestra su simpatía tanto por los misterios dionisiacos como por la figura de

---

<sup>152</sup> Idea plasmada también en un artículo llamado “The Greek Epic”, *Albany Review*, p. 456, en MS Gilbert Murray, 143, fol. 36.

Orfeo); por ello, aunque cuando tuvo que dejar de fumar y beber alcohol, escribió, en una carta a G. Murray: “También odio el ascetismo y estoy forzada a practicarlo”<sup>153</sup>; sin embargo, años más tarde, en su obra *Themis*, alaba la práctica ascética, y en 1921, dedica las últimas palabras de su obra *Epilegomena* a hacer una llamada extática al ascetismo, lo que provoca que G. Murray le escriba lo siguiente: “Lo mejor que has escrito nunca acerca de la religión. Explica y justifica el ascetismo, que es casi la pieza más importante de la enseñanza que el mundo necesita hoy en día”<sup>154</sup>.

#### **5.4. La influencia de la religión victoriana en la obra de Jane E. Harrison**

Desde el inicio de su carrera, Jane E. Harrison se muestra muy crítica con el cristianismo. No está a gusto en la sociedad cristiana de su época, especialmente con lo aprendido de su madrastra evangélica, y por supuesto traslada sus críticas a sus libros. También realiza el mismo camino a la inversa, es decir, aplica a las Iglesias tradicionales de sus días lo que desentierra de la religión griega. Aunque para ser exactos tendríamos que decir que la experiencia de la Grecia antigua es solamente una parte de la totalidad de la experiencia primitiva que Jane E. Harrison utiliza para el propósito de arrojar luz sobre la religión de su tiempo.

Su acercamiento a la religión se produce fruto de un impulso irresistible que la empuja a ello, no como una decisión consciente; pero el estudio comparado de los fenómenos religiosos y la oposición frontal a su madrastra evangélica, confirman su agnosticismo, una postura que no abandonará en el futuro, llegando a declarar que siempre había creído que la religión estaba obsoleta y sólo debería ser examinada como un curioso *survival* del pasado del hombre (*Rationalism*). A pesar de ello, nunca llegó a considerar que estaba dedicando su vida al estudio de los errores supersticiosos y perniciosos de la humanidad; muy al contrario, valora su trabajo como el estudio de un impulso vital glorioso e inspirador, pues en realidad ella se siente atraída por la religión, siendo la teología lo que le produce repulsión (Harrison, *Alpha and Omega*, pp. 185-186, en Peacock, 1991, p. 173), tanto la de su época como la olímpica<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> JH a GM, 8 noviembre 1903;# 161, Box 6 en Peacock, 1988, p. 142.

<sup>154</sup> 30 julio 1921, en J. Stewart, *Jane Ellen Harrison, A Portrait from Letters* (London 1959), p. 182, en Schlesier, 1991, p. 225, n. 126.

<sup>155</sup> En “Scientiae Sacra Fames”, J. E. Harrison revela que el verdadero motivo que se esconde tras su odio hacia la religión victoriana sería el de que “deidad” es una palabra masculina, de la que las mujeres no hablan, y que esta “deidad” puede ser dos cosas: en primer lugar, un hombre imposible, pero también el Absoluto, una abstracción remota de la experiencia, un concepto vinculado a la teología, una abstracción intelectual creada por el hombre a partir de la religión, cada vez más distante de la vida real. Así, reconoce que no ha conocido nunca a una mujer interesada en la teología, pues la teología elimina toda la vida y la emoción de la religión, dejándola como un puro ejercicio intelectual. Una batalla que ella ve representada

Todo esto apunta a la idea de la interrelación entre su trabajo intelectual y su vida personal y confirma que su trabajo se orienta según sus experiencias y no simplemente por las influencias intelectuales de alguna escuela de pensamiento; esto se evidencia incluso al comprobar que la autora comenzó a formular sus ideas acerca de los orígenes de la religión antes incluso de haber leído los trabajos que ella misma reconoce como influyentes<sup>156</sup>.

Una de las formas que encuentra de atacar la religión de su madrastra es establecer una comparación con el concepto que tenían los antiguos griegos de religión, intentando así dejar mal parado al cristianismo en general y al evangelismo en particular. Una buena muestra de ello es la afirmación que encontramos en *Prolegomena* de que la actitud de los griegos en religión está exenta de miedo; que en contra del resto de la humanidad, ellos no tuvieron que aprender la lección de que el inicio de la sabiduría está en el temor a Dios, como se ve en Homero y en autores e historiadores del siglo V a. C., porque entre ellos no se encuentra la idea de arrepentimiento, expiación sacrificial y purificación por los pecados cometidos, miedo del juicio que ha de venir, o búsqueda de una beatitud completa futura. Tampoco hay escepticismo: los dioses existen, tienen naturaleza humana y son racionales. La religión está basada para ellos en el concepto de qerapei/a, según el cual el hombre les sirve y la religión está basada en la confianza mutua, basada en el hecho de que el hombre presta un servicio a los dioses que se lo devuelven como en una transacción<sup>157</sup>.

Por lo que respecta a esa naturaleza humana de los dioses, J. E. Harrison lo ve como un fenómeno religioso universal, pero que armoniza especialmente bien con la tendencia griega a la claridad y la racionalidad, y siguiendo a Jenófanes y en contra de la posición judeocristiana, postula repetidamente que fue el hombre quien hizo a los dioses a su propia imagen. En *Prolegomena*, por ejemplo, sostiene que los dioses completamente antropomorfos reflejan los afectos más “suaves” de pueblos civilizados, conscientes de su humanidad, mientras que los espíritus malignos se corresponden con estados de desarrollo bárbaros. Por lo que respecta a las formas animales de dioses y fantasmas, lo explica

---

inicialmente entre las deidades ctónicas del período arcaico y los Olímpicos de época clásica. Los primeros representan la religión, los segundos, la racionalidad y la teología (J. E. Harrison, “Scientiae Sacra Fames”, *Alpha and Omega*, p. 135, en Peacock, 1991, p. 176).

<sup>156</sup> En *Themis*, por ejemplo, acredita a H. Bergson como el autor que le mostró la distinción entre el dios de los misterios Dioniso y los Olímpicos, pero en realidad su influencia le proporcionó básicamente el nombre (*durée*) de una noción que ella ya había desarrollado y celebrado en sus versiones anteriores de la religión olímpica y dionisiaca (Peacock, 1991).

<sup>157</sup> Es cierto que también existe la δεισιδαιμονία o miedo a los espíritus, pero nunca a los dioses sino solamente a los espíritus, a lo sobrenatural, que Plutarco toma como superstición, pero que en el siglo VI e incluso en el V a. C. era la religión real, auténtica, de la mayoría de la gente. Su fórmula (recordemos que esta afirmación pertenece a *Prolegomena*, y que en sus obras posteriores rectifica su posición) era *do ut habeas*. Los seres adorados no eran racionales, humanos o sujetos a la ley, sino *daímones* vagos, irracionales y normalmente malevolentes, espíritus-cosas, fantasmas y cocos.

diciendo que entonces el hombre todavía no distinguía estrictamente entre sí mismo y los animales.

Por otro lado, aunque aunque J. E. Harrison considere el antropomorfismo un universal en religión, éste no va necesariamente acompañado de una creencia monoteísta; pero el concepto de J. E. Harrison de religión mira hacia atrás a una *interpretatio christiana*, y no sólo *ex negativo*; por ello, ya en *Prolegomena* parece considerar que la multiplicidad politeísta y la parcelación de las esferas de la actividad divina son esencialmente una invención poética y teológica (*Prolegomena*, p. 164), mientras que el “monoteísmo” de los órficos es una vuelta atrás a lo que había antes de las divinidades olímpicas<sup>158</sup>. De esto se deduce que J. E. Harrison presupone un modelo cíclico, donde el monoteísmo es al mismo tiempo origen y objetivo y, mientras en *Prolegomena* parece lamentar esto y se siente mucho más fascinada por la multiformidad y las relaciones contradictorias de los dioses griegos y los fantasmas que por la figura de un dios único, en *Themis* magnifica las tendencias unificadoras en la teoría de la religión: los nombres de los dioses no significan nada, pues todos representan la misma cosa, el mismo *Year-Spirit* cosmológico prehistórico cuya muerte y resurrección son reproducidos “miméticamente” en las obras culturales estacionales, que se convierten para ella, en contraste con su anterior teoría funcionalista, en un sinónimo del ritual por excelencia (*ibid.*, p. 220).

Aunque defiende la necesidad cultural de la religión, somete a crítica, posiblemente con la mirada puesta en el rígido credo evangélico de su madrastra, a los dogmas religiosos<sup>159</sup>, en absoluto carentes de peligro, pues considera que estos credos y dogmas fallan en dos formas:

1. son una afirmación confiada sobre algo desconocido y prácticamente siempre indigno de confianza.
2. si se basasen en el conocimiento, ya no se trataría de religión, sino de ciencia o filosofía.

---

<sup>158</sup> Es necesario explicar que J. E. Harrison creía que los cultos místicos preservaban la memoria de estados anteriores de la evolución religiosa, y por ello estaban más próximos a los orígenes de la religión; además, sancionaban el dominio del *daímon* ctónico sobre el dios olímpico (Schlesier, 1991, p. 222). De entre todos los cultos místicos, la autora destaca los de Dioniso y Orfeo, a los que consideraba capaces de restaurar el elemento religioso genuino y que, junto con los ritos de iniciación “primitivos”, son considerados un estadio preliminar de un culto místico monoteísta más triunfante y consistente: el cristianismo en su vertiente católica (*ibid.*, p. 224, n. 125). La influencia que el cristianismo ejerció sobre la visión que J. E. Harrison tiene de Orfeo se reflejaría también en el modo en que utiliza, al referirse a esta religión, términos como el de “pecado”, “Infierno”, “mal”, “expiación”, “Iglesia”, etc., términos que también utiliza en ciertas ocasiones aplicados a ciertas características de la antigua religión griega (*ibid.*, p. 219).

<sup>159</sup> Además, critica algunas creencias religiosas del cristianismo de forma directa, como lo que dio en llamar la “leyenda de la serpiente y la manzana”, o indirecta, como sucede con el nacimiento virginal de Jesucristo, comparado indirectamente con el nacimiento del niño místico de una doncella; ambas ideas recogidas en *Prolegomena*.



Considera sin embargo que el espíritu religioso es el único modo de aprehender algunas cosas de enorme importancia, necesarias para la vida, que son más sentidas y vividas que analizadas intelectualmente.

Pero llega un momento en el que la opinión que la religión le merece se vuelve menos estricta; es a partir de, más o menos 1912, tras el famoso sueño que la reconcilia con Frances Cornford. Es entonces cuando incluso se empieza a interesarse más por la “religión de hoy en día”, pero centrándose en la defensa de una religión más social. Ella misma explica su conversión durante el sueño en tres pasos: primero se eleva por encima de la desolación y desesperación, luego sigue un período de felicidad y paz donde la individualidad se rompe y, por último, toda la experiencia es involuntaria: el sujeto se ha iniciado en su grupo social. El espíritu individual se ha socializado<sup>160</sup>.

Resulta notable que a partir de entonces y gracias a este cambio hacia lo social, Jane E. Harrison una a sus críticas hacia la religión de su madrastra un impulso que la lleva a ensalzar la religión católica frente a las Iglesias protestantes por lo que tiene de institucional y colectiva.

La fuerza de la Iglesia Romana es que siempre se ha dado cuenta del valor de la emoción grupal como cristalizada en instituciones. La debilidad del protestantismo es que el valor final con el que cuenta es el alma humana individual. Las razas teutónicas tienden al individualismo, la subjetividad, el trascendentalismo, los imperativos categóricos y el fanatismo; a la teoría elevada por encima del campo de la pasión. Las razas latinas en cambio se acercan más al arte de vivir felices todos juntos en un sabio compromiso y dar y tomar, a la experiencia acumulada, a la disciplina del grupo.

La religión latina es una religión de institucionalismo; conoce el valor emocional de una larga tradición y ha practicado desde siempre una concesión constante y amable hacia las debilidades humanas. Está llena de monstruoso dogma tradicional, pero también de sabia adaptación práctica. Está más en relación con la costumbre, la ética del vivir, la conducta actual de la vida. La virtud de sus instituciones es la consagración de servicio a la humanidad. Todo esto lo relaciona ella con un pasado griego que idealiza afirmando que en él los intereses grupales precedían a los individuales<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Como ya hemos comentado anteriormente, tras el sueño se enfrasca en la lectura de libros como *The Varieties of Religious Experience*, de W. James, *Psychology* de W. McDougall, *The Essences of Religion* de B. Russell y *The Individual in the Animal Kingdom* de J. Huxley, que la ayudan a entender su experiencia en términos de psicología.

<sup>161</sup> Jane E. Harrison relaciona la Iglesia católica y la religión griega, especialmente, por compartir un espíritu social y de congregación muy fuerte. Considera a la Iglesia, basada en la comunidad, como algo más que un simple refugio para el débil, como algo que aporta más fuerza al fuerte, porque la esencia de la religión primitiva es que gracias a ella el alma del hombre es congregacionalizada de forma que el grupo ayuda a liberarse de uno mismo. Aunque también cabe la posibilidad de que, sencillamente, en los primeros

Posiblemente a esta identificación, ciertamente un tanto vaga, pero existente, entre la religión católica y la griega hayan contribuido sus viajes a países católicos de Europa, como Francia, donde queda impactada por una fiesta dedicada a una virgen sobre un pilar que le hace evocar ciertos cultos cretenses, o España, que la deja impresionada con el sentimiento y la emoción grupal que se siente en la Semana Santa sevillana<sup>162</sup>.

De todos modos, independientemente de las virtudes que encuentra en el catolicismo, no deja de atacar sus principales dogmas, como comprobamos en *Rationalism and Religious Reaction*, donde afirma que “la vieja ortodoxia está muerta (...). Tales dogmas como la inspiración verbal de la Biblia y la condena eterna del malvado (...) son sentidos (...) como un peligro y un prejuicio para la religión moderna” (*Rationalism*, p. 11).

Así, aquello que una vez fue credo sentido se convierte en dogma que debe de ser eliminado con la siguiente generación. También en la misma obra, se pone de parte del obispo anglicano Gore, quien escribió que ha sido un desastre asociar la educación de los niños con las cosas religiosas sobre la Creación, el Diluvio y los inicios de nuestra raza; porque cuando crecen y leen la literatura de su época, lo encontrarán todo falso y lo rechazarán. El obispo Gore aboga por excluir de la enseñanza todo lo que sea ajeno a la Filosofía, Ciencia e Historia de su tiempo, a lo que Jane E. Harrison apuntilla: “¿Pide más un racionalista?” (*ibid.*, p. 12).

Finalmente Jane E. Harrison termina por ofrecernos una alternativa al cristianismo: una religión basada no en el dogma, sino en la celebración de emociones compartidas. La nueva religión ofrece algo que faltaba, algo que es religioso y aún así no es anti-racional. Es el espíritu de Dios, identificado como el Bien.

Esta nueva religión lleva, además, a la introspección y al misticismo: El nuevo Dios es inmanente y no hay místico que no haya experimentado la inmanencia. De hecho, el Papa mismo, ha dicho que la esencia del Modernismo es la inmanencia: Se supone que al encontrarme y conocerme a mí mismo, encuentro y conozco a los demás.

---

tiempos el individuo todavía no hubiese emergido completamente del grupo. Esta relación entre sentimiento religioso y comunidad es algo que exalta cada vez más a lo largo de su vida y su obra y, como vemos, la lleva a destacar la religión católica por encima del protestantismo por su componente insitucional y comunal, frente al individualismo de la fe en la que fue educada. Así, Jane E. Harrison afirma que “para el hombre primitivo el grupo es la condición esencial de la noción de santidad y, para el hombre civilizado, el mejor acompañante de su religión, Solo en una isla desierta (...) el hombre no sería religioso por mucho tiempo” (*Rationalism and Religious Reaction*, p. 36).

<sup>162</sup> También relaciona tradiciones de la Iglesia romana con prácticas mucho más antiguas, como la costumbre de recibir un nuevo nombre tras haber pasado los grados superiores de iniciación del cuerpo religioso, tal como sucedería en contextos más primitivos (*Prolegomena*, p. 593).

Actualmente Dios ya no es visto como externo, como Creador, Rey, Juez,...o incluso Padre, sino que ha sido trasladado hacia el interior, se ha convertido en “la memoria humana inmortal, el creciente deseo humano” (Wells, *God the Invisible King*, 1917, p. 73, en *Rationalism*, p. 19). El Reino de Dios está pues en nuestro interior. Y si el Dios de la nueva religión rechaza ser Creador, Rey, Legislador, todavía menos es esa última monótona abstracción de omnipotencia, lo Absoluto, lo Infinito: lo Absoluto está tan muerto en religión y filosofía como el absolutismo en política. El juego de lo sobrenatural ya ha pasado. El antiguo Dios, celoso, ha muerto. La nueva religión, la nueva inmanencia, dice: “Tú eres uno con Dios; tu trabajo es parte de la actividad divina” (*Rationalism*, p. 27).

La función de la religión moderna es por lo tanto la realización de uno mismo dentro de los límites de la comunidad, ya que sólo dentro de uno mismo es posible encontrar a Dios. Además la nueva inmanencia está más cerca de la antigua danza-del-*daímon* que de cualquier ritual olímpico de oración y sacrificio, porque está cercana al misterio primigenio, al impulso de la vida. El propio Dios inmanente se identifica con el misterio de la totalidad de las cosas.

La esfera de la religión, igual que del arte y la ética, es la esfera no de la verdad, o incluso de los ideales, sino de los valores, de los valores humanos. La religión es una emoción hacia las cosas que son, sujeta al criterio de la razón, pero no hija de la razón ni tampoco de la sinrazón. Todo esto la pone en relación directa con las figuras de Temis y *Diké*, pues al ser *Diké* el ciclo de la vida en su sentido más amplio se ve vinculada a “las cosas que son”, y ya hemos visto la relación de Temis con los valores de la comunidad.

Es por ello que la religión de hoy día, según Jane Ellen Harrison en su última etapa, llama a una mejora de la vida por medio de la práctica del ascetismo. Jane E. Harrison, en *Epilegomena*, reafirma la primacía del grupo, pero desecha la superioridad de la emoción, sustituyéndola por el ascetismo, si bien esto es algo que ya deja ver en *Prolegomena* al preferir a Orfeo sobre Dioniso. Esto, comparado con el impulso de la vida del que tanto se ha hablado, parece una paradoja, sin embargo cobra sentido al pensar que una vez asegurada la vida física por medio de la civilización y del avance general de la ciencia, la religión da un giro no hacia el impulso de la vida, sino hacia su mejora, y esto implica ascetismo, la expulsión del mal.

El ascetismo yace en la base de la primitiva religión bajo la forma de tabú, una afirmación totalmente lógica teniendo en cuenta que el interés mostrado por Jane E. Harrison hacia el ascetismo fue creciendo al mismo tiempo que su interés por el elemento de tabú en la religión griega antigua; con la única diferencia de que actualmente el tabú es

impuesto en forma de ascetismo por el propio individuo en interés de su propia vida espiritual, lo que llamamos su alma.

Pero la mejora de la vida conlleva conflicto, aunque éste pertenece a nuestra parte consciente: cuando todos los complejos reprimidos salen a la luz, el yo consciente debe seguir eligiendo todavía lo más elevado y rechazar lo más bajo. No debemos negar la existencia del mal, sin afrontarlo y rechazar participar en él. Nuestra escala de valores (volvemos al tema de los valores) se encuentra en nuestro interior, en nuestra alma, es nuestra religión, y el ascetismo es la elevación del alma hacia el más alto de los valores. La religión actual, en fin, trata de mejorar la vida; somos buenos, pero debemos tratar de ser mejores por medio del ascetismo.

Esta nueva inmanencia conlleva ciertas implicaciones de importancia, como la renuncia de dogmas particulares y la desaparición de dogmas en general. Además, la vieja noción de milagros como divinos, como interferencias externas a la ley natural desaparece, porque la divinidad exterior desaparece y con ella, también la noción de cualquier tipo de revelación divina especial conferida al hombre desde fuera. La sentencia “El reino de Dios está dentro de nosotros” tiene ahora significado. La divinidad de Cristo es buscada por esto en su humanidad. Para los nuevos inmanentistas el centro de gravedad en religión ha virado así de la autoridad a la experiencia; su palabra clave es *Confiteor*, no *Credo*.

Por otra parte, el misticismo en la práctica es el correlato necesario de la inmanencia en teología: Cuando Dios se retira al interior, el precepto del místico se vuelve imperativo. Pero el misticismo no es nuevo en religión, es, al contrario, un resurgir de un instinto muy, muy viejo. El misticismo es “un estado emocional e intelectual producido por un foco especial de atención, a menudo aparejado con una sugestión” (*ibid.*, p. 24) y “el místico cree que Dios es todo-en-todo (...) el objeto de su intensa contemplación” (*ibid.*, pp. 24-25). De esta forma, un resuelto foco de atención en el todo el místico es liberado de estar centrado en uno mismo. La atención a uno mismo, según el místico, debe ser muerta: “El pecado es la separación del espíritu individual con respecto al todo” (Evelyn Underhill, *Practical Mysticism*, 1914, p. 68, en *Rationalism*, p. 25), porque el místico se siente parte de su Dios. Amar las cosas en sí mismas es un nuevo valor aprendido, por ello “El que quiera salvar su vida debe perderla” (*Rationalism*, p. 26). El nuevo misticismo acepta toda la vida en conjunto; rechaza llamar a una actividad sagrada a expensas de otra que es secular; iguala revelación e inspiración con las actividades mentales normales.

El antiguo panteísmo era difuso, inerte y pasivo; por el contrario, la nueva inmanencia es intensamente vital. El antiguo misticismo era ascético, inhibitorio; el nuevo

es positivo, constructivo, creativo. Su filosofía es *L'évolution créatrice* y su objetivo, que debemos tener vida abundantemente.

Existen muy pocas personas religiosas de fuerte ética que no se hayan sentido turbadas por el sentimiento no “darse a los demás”, ya que entienden el auto-sacrificio como el único camino hacia la verdadera paz. De ahí el constante énfasis que hace este nuevo misticismo en la filantropía, una labor que, por otro lado, estaba en boga en el siglo XIX. Ahora la religión dice que todas las cosas son permisibles, simplemente hay que recordar que está lo bueno y lo mejor.

Esta labor filantrópica se explica porque la nueva inmanencia dice “eres uno con Dios; tu trabajo es parte de la actividad divina” (*ibid.*, p. 27). Debes mantener tu foco no en ti mismo, sino en los demás, y debes hacerlo “para gloria de Dios” (*ibid.*, p. 28). En ciencia esto implica la búsqueda desinteresada detrás de la verdad; en arte, que es auto-absorción creativa, te pierdes en algo más grande y más permanente y esto posee un valor religioso de lo más alto.

En la vieja inmanencia panteísta, Dios estaba difuso a través del conjunto de la naturaleza. El acento se ponía en la uniformidad, no en la variedad; la condición era estática, no dinámica. Este panteísmo era más del este que del oeste, y siempre ha mantenido una actitud contemplativa más que activa. En el oeste el énfasis es otro: se recalca la cara humana del Dios. De ahí que el cristianismo sea sin duda antropocéntrico, pero “nuestra religión, y creo que nuestra ética, han sufrido a través de la focalización de la voluntad humana” (*ibid.*, p. 31). Lo que se pretende con el nuevo misticismo es “lo que se quiere, y lo que se nos da en el nuevo misticismo, es un cierto encuentro de los dos espíritus del este y el oeste, que aseguran el completo valor religioso de la inmanencia” (*ibid.*, pp. 31-32).

Por otro lado, la fuerza y esplendor de la religión más antigua que conocemos (el totemismo) era que incluía plantas y animales, tierra y cielo, y en esto se parece al ritual del nuevo misticismo. Además, los rituales se hacían para asegurar la vida y crecimiento de hombre y naturaleza, y para establecer y asegurar las relaciones sociales del grupo. Eso cubre todo el campo religioso y da perfecta libertad y fertilidad del impulso creativo con la necesidad de respetar la libertad de los demás como única inhibición. Pero el grupo religioso se estrecha hasta sólo abarcar a la mera humanidad, preservando a su dios como a un tipo de sumario del resto de la creación. El cristianismo, que es la deificación de lo humano, completa la ruptura. El mundo natural cae y quedamos con los dos factores humanos: el grupo y el individuo.

Finalmente Jane E. Harrison observa que la concepción mística de la religión atrae más y más fuertemente a la generación más nueva. El resultado práctico es que la oración ya no es la expresión de peticiones definidas para el bien propio, lo que se ve como un grotesco *survival* espiritual. Más significativo incluso, entre los anglicanos, es que se considera que los sacramentos tienen más valor espiritual que los sermones porque se basan en una comunión mística y dejan el espíritu libre para la experiencia.

Pero para Jane E. Harrison, la nueva religión no es solamente inmanente y mística; también es en un alto grado institucional; clama con nuevo énfasis por una Iglesia. Si bien ella se manifiesta principalmente en contra de este institucionalismo, al que considera tradicional, conservador, autoritario, frecuentemente inhibitorio, es “el conjunto de escrúpulos que obstaculizan el libre ejercicio de nuestras facultades” (Salomon Reinach, *Orpheus*, p. 4, en *Rationalism*, p. 34), y esto hace que en realidad, Jane E. Harrison muestre sus dudas, y aún más, su alarma, pues parece que le recuerda a la Iglesia de su madrastra (conservadora, autoritaria, inhibitoria,...).

De todos modos, debemos diferenciar el institucionalismo de las Iglesias surgidas a partir del “gran número de secesiones a Roma” y recuperadas a pesar de que las “habíamos esperado precipitadamente obsoletas” (*Rationalism*, p. 34)<sup>163</sup> y el institucionalismo de la fe católica, porque el caso es que considera que estas nuevas Iglesias abogan demasiado por la individualidad, cuando ella prefiere con mucho la idea institucional del catolicismo porque considera que defiende la idea del grupo: “Muchas –tal vez la mayoría- de esas secesiones fueron causadas por la simple debilidad humana (...). El alma salió a la aventura ya de la vida egoísta o del pensamiento egoísta; intentó vivir por la pura razón, y se volvió a estremecer por su desolación ártica” (*ibid.* pp. 34-35); cuando en realidad, “‘caminar en compañía’, no ser nunca más ‘el gato que camina solo’” (*ibid.*, p. 35) es una debilidad humana que halla consuelo en el catolicismo, es de hecho la debilidad que ella misma más acuso, hallando refugio en el grupo, tanto de los Ritualistas de Cambridge como en la comunidad de mujeres en la que vivía, y posiblemente esto la haga simpatizar con el institucionalismo romano, claramente más social que el protestante.

---

<sup>163</sup> ya hemos aludido a la fuerza renovada de la fe cristiana en sus diferentes vertientes en el siglo XIX en Gran Bretaña así como a la curiosa defensa que Jane E. Harrison realiza de la religión católica, a pesar de todos sus defectos

## 5.5. La obra de Jane Ellen Harrison y el contexto intelectual

Las obras de Jane Ellen Harrison se caracterizan por una aproximación “científica” al estudio de la Arqueología<sup>164</sup> y del Arte griego<sup>165</sup>, la Etnología (aunque la propia autora admite su debilidad etnográfica en *Themis*, p. 436, n. 1), el Folklore contemporáneo<sup>166</sup> y, por supuesto, de la Religión de la Antigüedad, utilizando, por ejemplo, recursos de la mitología comparada, la teoría de los *survivals*, incluso el estudio de cerámicas griegas como posible fuente para esclarecer detalles de rituales antiguos<sup>167</sup>, cuyo estudio es tan importante para su obra que, de hecho, la evidencia visual representa la mayor evidencia posible, por lo que respecta tanto a pinturas en vasos, como a estatuas o artefactos. Puede considerarse una de las primeras eruditas en entender la importancia de la teología primitiva, la arqueología (disciplina en la que se centra tras su vuelta a Newnham, prestando cada vez menos interés a la literatura) y antropología, así como una de las primeras en resolver problemas de la experiencia griega mediante pruebas tomadas de pueblos primitivos de todo el orbe, a partir una aproximación antropológica pionera. También destaca como especialista en lenguas, tanto antiguas como actuales, un conocimiento que nuevamente aplica a su estudio del pasado<sup>168</sup>, por ejemplo, como prueba de que el hombre primitivo tenía una muy débil conciencia de su alma separada, pues su lenguaje no distinguiría al sujeto de los objetos. Toda esta amplitud de conocimientos en tan variadas disciplinas la llevan a despreciar a los especialistas, ya que estaban impedidos para ver las relaciones entre los hechos.

Además, su trabajo deja ver una enorme influencia de una serie de autores que ya hemos visto, hasta el punto de que al tratar su obra mitológica, debemos dividirla en tres etapas: una primera marcada por la influencia de J. G. Frazer, F. Nietzsche y J. J. Bachofen especialmente; una segunda que recoge las principales ideas de É. Durkheim y H. Bergson; y una tercera y última donde se deja ver un fuerte influjo de S. Freud; aunque no se pueden

---

<sup>164</sup> Al contrario que autores como J. G. Frazer o W. Robertson Smith, J. E. Harrison se interesa por los avances que los arqueólogos clásicos alemanes estaban haciendo en la historia religiosa.

<sup>165</sup> Es necesario recordar una vez más que a partir de cierto momento de su vida, en el cual escribe sus obras más importantes, se siente mucho más fácilmente identificada por las obras de arte teriomorfas, antes que por las obras más clásicas, claros ejemplos del idealismo griego que ella rechaza.

<sup>166</sup> Según el lo mantenido por el movimiento romántico, el pueblo estaría más cercano al nervio de la vida y a la naturaleza, por lo que su discurso estaría más enriquecido con la imaginaria natural.

<sup>167</sup> En contra de la mayoría de estudiosos, que consideraban que las representaciones artísticas no serían más que ilustraciones de los mitos tal como eran tratados por los poetas, ella pertenecía a la escuela de arqueólogos que veían en los trabajos de arte verdaderos “comentarios” independientes o “variantes” de mitos independientes, e incluso consideran que algunas pinturas de vasos describían rituales específicos (Schlesier, 1991). Además, prefiere las pruebas visuales porque mientras un texto antiguo puede resultar incompleto u obscuro, los restos artísticos del pasado parecen mostrar lo que los griegos realmente hacían en sus cuestiones religiosas (Peacock, 1991).

<sup>168</sup> J. E. Harrison decía que la semántica es todo lo que importa (MS Gilbert Murray 500, fols. 158-90).

olvidar otras influencias de carácter algo menor, como la del grupo de los Unanimistas o de tantos otros autores ya comentados en el apartado correspondiente.

Sin embargo, esto no debe de hacernos olvidar otros aspectos del ambiente intelectual de la época que ejercieron también, en cierta medida, su influjo sobre Jane E. Harrison, sobre su forma de ser y de pensar, y que dejaron cierta huella en sus obras.

En primer lugar, destaca su rechazo a la presión establecida por la Iglesia de Inglaterra sobre sus universidades, abogando por la total libertad del desarrollo científico<sup>169</sup>; su defensa del movimiento racionalista del siglo XIX, del que fue una de los últimos representantes destacados, junto con G. Murray; o su apoyo a la teoría darwinista<sup>170</sup>, que Jane E. Harrison aceptó como si de un nuevo Credo se tratase, hacia sus veinte años. Para ella, esta teoría invalidaba la doctrina cristiana y le enseñaba que la religión no podía entenderse si era vista como una verdad absoluta. Por el contrario, Ch. Darwin le ayudó a ver que toda religión está sujeta al “desarrollo”, y que la génesis y evolución de los fenómenos religiosos podían ser estudiados de modo científico, siguiendo las leyes naturales y procediendo de lo más simple a lo más complejo<sup>171</sup>.

Pero además, debemos de recordar la fuerza de la corriente romántica de la época y que, a pesar de criticar duramente a la burguesía, ayudó a modificar los ideales de la misma. Ya hemos visto anteriormente, por ejemplo, que la forma de entender el amor de los burgueses cambió a partir de esta época gracias al influjo romántico, lo que llevó a que cada vez fuesen menos frecuentes los matrimonios por conveniencia. Jane Ellen Harrison menciona a algunos autores románticos en sus obras, como a J. Keats, y sin duda compartía muchas de las ideas de este grupo, como esa crítica feroz a la sociedad burguesa, a su ideal de familia y al matrimonio, aunque no siempre comparta los motivos de crítica, pues sabemos también que rechaza la idea del amor romántico basado en una total fusión con el ser amado, con el consiguiente aislamiento del mundo. Hemos visto también cómo todo esto se traduce en su obra. La antropología romántica además se caracteriza por haberse

---

<sup>169</sup> Si bien el influjo que sobre sus obras demuestra su crítica a la coerción ejercida por parte de las instituciones religiosas a la ciencia aparece recogido en el apartado anterior, al tratar su defensa del racionalismo y su apoyo al obispo Gore.

<sup>170</sup> “El ateniense medio, cuando le decía Empédocles que había sido una vez un pájaro o un árbol, estaba probablemente tan sorprendido y disgustado como el teólogo del último siglo cuando se le insinuaba que sus ancestros remotos eran simios” (*Themis*, p. 271).

<sup>171</sup> Aunque no se puede dejar de puntualizar que J. E. Harrison aplicó este credo de forma contradictoria, pues siente más simpatía hacia el estrato de lo primitivo. Así, puede considerarse que la postura de J. E. Harrison es al mismo tiempo positivista y romántica pues, por un lado, la idea de que la racionalidad es una ganancia y es parte del progreso hacia un estado mejor es congruente con el positivismo, pero la idea de que lo irracional es lo original y por lo tanto contiene en sí una verdad más profunda que lo racional, por lo que su rechazo implicaría una pérdida, es fruto de la influencia romántica (Schlesier, 1991, pp. 197-198). Sin embargo, hay que dejar claro que a J. E. Harrison no le interesaban todas las cosas del pasado, sino sólo aquellas que todavía estaban operativas en el presente, es decir, los ya comentados *survivals*, que valora de un modo similar a los románticos (*ibid.*, p. 201, n. 56).



focalizado en el estudio de lo irracional y el lenguaje del inconsciente y de los sueños, que expresan realidades inefables de la naturaleza humana, algo que posiblemente la inspiró y la acercó a la obra de S. Freud en un momento ya avanzado de su vida y su obra. Pero al mismo tiempo comparte con los románticos una identificación del amor con la religión y una proyección de ésta sobre la naturaleza. Efectivamente, cabe la posibilidad de que sus frustraciones en el campo sentimental la empujasen a refugiarse en la religión, si bien su agnosticismo no le permite centrarse en el cristianismo, sino que la empuja a estudiar religiones más antiguas, basadas en el culto a la naturaleza y a su ciclo de muerte y renacimiento. Además sabemos que ella misma llegó a calificarse de “wordsworthiana” por su interés en la naturaleza y conocemos su obsesión hacia los osos, a los que no deja nunca de poner como ejemplo en sus obras.

Así pues es muy posible que todas estas características de su obra no vengan dadas simplemente por aquellos aspectos de su biografía que, como sabemos, marcaron con fuerza su personalidad, sino también por el ambiente intelectual de la época, marcado especialmente por el racionalismo y el romanticismo, del que sin duda ella bebe y que de un modo u otro también marca tanto su vida y su forma de ser como, por ende, su obra.

## Capítulo VIII

### Gilbert Aimé Murray: un erudito en el mundo de la política

Gilbert Murray es posiblemente el miembro de los Ritualistas de Cambridge más importante por detrás de J. E. Harrison, sobre la que poseía una gran autoridad e influencia. Sus obras, además, fueron muy populares en su época, recibiendo una acogida mejor que la de su amiga y compañera, aunque parece que tampoco han logrado mantenerse en el tiempo. Su vida estuvo dedicada, además al mundo de la política internacional, donde su personalidad brilló si cabe todavía más que en el mundo de las letras y los estudios clásicos.

#### 1. Vida

G. Murray<sup>1</sup>, registrado civilmente como George Forster Wise, pero como Gilbert Aimé Murray en la Iglesia católica, nace el 2 de enero de 1866, en Sidney, Australia.

Su padre, *sir* Terence Aubrey Murray, conocido localmente como *the Duke*, pertenecía a una familia escocesa católica asentada en Irlanda, de tradición rebelde contra lo que consideraban una Inglaterra opresora y contra un gobierno errático. Llegó a Australia con 17 años, al acabar los estudios. Sin posibilidad para estudiar en la universidad, le es asignada una Magistratura fronteriza y poco a poco va incrementando sus propiedades, llegando a dirigir su estación en Yaralumla con más de 100 personas en el censo de 1841. Poco a poco va escalando posiciones políticas y convirtiéndose en una figura destacada entre la aristocracia de nueva Gales del Sur. Consigue un puesto como

---

<sup>1</sup> Para este apartado biográfico, se han utilizado las siguientes obras de referencia: Bierl, Calder y Fowler, 1991; Fowler, 1990; Smith y Toynbee, 1960; Stray, 2007; West, 1984; Wilson, 1987; *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, [http://www.bautz.de/bbkl/m/murray\\_g\\_g\\_a.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/m/murray_g_g_a.shtml).

miembro del Parlamento de dicha región cuando la colonia logra el gobierno representativo, en 1843, aunque ya anteriormente había sido un *Commissioner* para la paz, en 1831, y posteriormente ocupará el puesto de *Speaker of the Lower House of Assembly* y de *President of the Upper House, the Legislative Council of New South Wales*, siendo finalmente nombrado caballero en 1869.

En 1860 se casa por segunda vez con Agnes Edwards, de ascendencia galesa y protestante, con la que tiene dos hijos que se suman a los tres que ya tenía de su primer matrimonio, siendo Gilbert Murray el menor de todos ellos. Lamentablemente, en 1865 disipa su fortuna, lo que lo precipita hacia el alcohol, hasta su muerte, sucedida en 1873.

El padre de Gilbert Murray fue una figura curiosa que influyó grandemente en todos sus hijos. Era poseedor de un acusado sentido de la justicia y prestaba su apoyo a la Sociedad por la Protección de los Aborígenes, además de ocupar la Presidencia de la Sociedad por la Abolición de la Pena Capital y defender su convicción de la necesidad de unas leyes liberales e iguales para todos los partidos. Fue igualmente un hombre de impulsos emocionales, un personaje valiente que tuvo que enfrentarse a las situaciones peligrosas comunes de esa época en Australia.

El propio G. Murray confiere en su autobiografía una gran importancia a la influencia que la personalidad de su padre ejerció sobre él, aunque es necesario advertir que su progenitor fue un hombre inconsistente que no siempre fue liberal y que, posiblemente, G. Murray proyectó en sus memorias sus propias características a su padre (West, 1984).

A pesar de pertenecer a diferentes Iglesias, ambos progenitores eran muy tolerantes en materia religiosa. Su padre aceptaba solamente en parte las doctrinas de la Iglesia católica, y pretendía que sus hijos fuesen educados en la cristiandad, pero alejados de cualquier prejuicio sectario. Por ello, y para prevenir las posibles consecuencias de una decisión legal de 1871 por la que los hijos de padre católico y madre protestante debían ser separados de la madre a la muerte del padre para recibir una educación católica, el padre dejó constancia de que quería que la educación religiosa de los niños fuese llevada a cabo exclusivamente por la madre.

Así pues, tras el fallecimiento de su progenitor, cuando G. Murray tiene ocho años, entra como externo en la escuela de Mr. Stephen en Sidney, y en 1875 es enviado al internado Southey's, a 80 millas de dicha ciudad. El paso por este internado resulta especialmente traumático para él a causa de la violencia allí vivida, como se volverá a comentar. Finalmente, con once años, en 1877 se muda a Inglaterra, donde su madre

administra una escuela femenina con sus hermanas, tras haber llevado ya con gran éxito otra escuela en Springfield, Sidney, que vendió por motivos de salud.

En el viaje hacia Europa hicieron escala en Italia, visitando Roma, una ciudad que sobrecoge al joven G. Murray, quien admira a las figuras de Horacio y de Lars Porsena de Clusium, e incluso tuvieron una entrevista con el Papa Pío IX.

Una vez en Gran Bretaña, se convierte en un gran observador de Inglaterra, que comparada con Australia se le antoja gris y opresiva. En 1878 y a causa de los problemas económicos de la madre, entra como externo en Merchant Taylors' donde, como se tratará más adelante, destaca en el plano intelectual, pero continúa con dificultades para consolidar amistades.

En 1881 va a París, donde descubre el contrato social de Rousseau, a J. S. Mill y a H. Spencer<sup>2</sup>, así como a P. B. Shelley, W. Godwin, A. Ch. Swinburne, W. K Clifford, y al positivismo de A. Comte, aunque no llegó a convertirse en positivista nunca. También debió de ser en esta época cuando conoce al filósofo positivista Frederic Harrison, quien se convirtió en un buen amigo.

En 1884 ingresó en el St. John's College de Oxford, en el que destaca muy pronto gracias a su gran conocimiento del latín y el griego, recibiendo numerosas ofertas de becas de varios *colleges*, optando finalmente por el New College, lo que le permite llevar una vida frugal, pero independiente de su madre.

Por desgracia, sus ideas liberales, sus elevados escrúpulos morales que se reflejan por ejemplo en su odio hacia los deportes sangrientos y su dieta vegetariana, así como su abstinencia del alcohol, le llevan a sentirse distanciado de sus contemporáneos. A pesar de ello, destaca por su alegría, que se manifiesta en un sentido del humor seco, sereno e imparcial, pero también hilarante y fantasioso, aunque nunca obsceno.

En su último año como estudiante conoce a *lady* Carlisle, miembro de una de las familias *whig* más importantes de Inglaterra, presidente de la British Women's Temperance Association y de la fundación Women's National Liberal y también comprometida con la Home Rule, y comienza a participar en unas reuniones que dicha dama celebraba en su casa, donde conoce a su hija mayor, Mary Howard, una mujer muy preparada y de gran elocuencia, además gran defensora de los derechos de las mujeres.

Con el fin de aproximarse a Mary Howard, G. Murray se convirtió en un devoto activo de la causa por la total abstinencia del alcohol y comenzó un trabajo social para la

---

<sup>2</sup> Quien sin embargo lo intranquilizaba por restar mérito a los clásicos y no valorar más que la ciencia.

Oxford House. Sus esfuerzos le valieron la amistad de *lady* Carlisle, que a partir de entonces jugó un importante papel en su vida.

En julio de 1889 fue elegido *Professor* de Griego en Glasgow, lo que le supone la total independencia económica, con una renta anual de £ 1.350. Esto facilita su compromiso con Mary Howard desde octubre de ese mismo año, lo que además lo impulsa a cambiar definitivamente su nombre de George por su nombre cristiano, Gilbert.

La boda tuvo lugar el 2 de diciembre de 1889, seis semanas después del compromiso. El matrimonio tuvo problemas durante su primera década, tanto de salud, como económicos, aunque no fuesen los más importantes, ya que a pesar de haber concebido tres hijos durante su primera etapa en Glasgow, *lady* Mary tenía sus propios medios además del apoyo de su madre. Además, existen fuertes tensiones matrimoniales y ambos parecen llevarse como el perro y el gato durante los primeros años del siglo XX, hasta el punto de que en la correspondencia que mantienen, ella es llamada *Puss* y él, *Mr. Dog, Dog Tray* o *Dog Harris* (Wilson, 1987). Además, parece existir entre ellos una especie de competición de individualismo, aunque *lady* Carlisle fue un vínculo familiar muy fuerte.

De todos modos, el matrimonio de G. Murray y *lady* Mary era un verdadero equipo, en el que ambos cónyuges tenían la capacidad de hablar elocuentemente ante una audiencia liberal y mantenían intereses comunes y, posteriormente, en los años pasados en Oxford, el matrimonio se encuentra más asentado.

En 1890 G. Murray y *lady* Mary tienen a su primera hija, Rosalind; lamentablemente, seis meses después, en febrero de 1891, fallece *lady* Agnes Murray. En marzo de 1892 tiene su segundo hijo, Denis, y en junio de 1894 a la tercera, Agnes; todos ellos nacidos en Glasgow. Todos los niños tuvieron su propia niñera y fueron llevados a internados, salvo Rosalind, a causa de su débil salud. Posteriormente tuvieron otro niño en 1902, Basil, en Barford, y en 1908, en Oxford, a Stephen.

G. Murray trabaja muy duro en Glasgow, y ha de imponerse ante la rebeldía de sus alumnos. Tal vez por ello, hasta ese momento G. Murray no había encontrado tiempo para la investigación, y él mismo es consciente de sus carencias en este plano, que surgen del hecho de que no iba persiguiendo los hechos, los manuscritos, *scholia* y monumentos como haría un investigador profesional, porque él no está interesado en los hechos fríos, sino que pretende volverlos cálidos, dentro de un contexto histórico que permita que se entienda su significado real para que los lectores puedan extraer lecciones para la edad moderna. Esto se debe a que G. Murray consideraba que el deber de un erudito era el de convertir los signos en los que la antigua poesía o filosofía están escritas en un

pensamiento o sentimiento vivo, el de entender para revivir, y para hacer que otros reviviesen, una antigua obra de la experiencia humana, lo que en su época era una doctrina revolucionaria y que él trasladaría también a sus traducciones de prosa y poesía inglesa al latín o griego y viceversa. Por este motivo, asume su papel de profesor en términos exclusivos de enseñanza, para comunicar las lecciones a los propios pupilos, único modo de que la literatura griega siga siendo una influencia viva en la sociedad contemporánea.

Tentado ante la idea de convertirse en dramaturgo, escribe sus propias obras, como *Carlyon Sabih*, de la que se hablará posteriormente. También lleva a cabo escritos de orden político, por ejemplo, en “Liberalism Old and New”, de 1888, año en el cual su compromiso político incluso lo pone al borde de marchar a luchar en la guerra entre Grecia y Turquía apoyando al bando griego.

De cualquier manera, se puede afirmar que algo más adelante, en 1899, G. Murray estaba firmemente asentado en el campo radical, apoyaba la política exterior de W. Gladstone, abogaba por la Home Rule para Irlanda y mostraba cierta desconfianza en el Imperio, se declaraba descontento con el liberalismo que coqueteaba con el Jingoísmo<sup>3</sup> o con secretas esperanzas en sus propias medidas, y opinaba que el socialismo revolucionario estaba en contra del progreso.

Además era seguidor de las doctrinas que equiparaban la política al radicalismo filosófico de J. Morley, un discípulo de J. S. Mill que consideraba que la mayoría de sufrimientos humanos eran evitables, que el progreso es la única alternativa al colapso, que el progreso político significaba principalmente la substitución de justicia por privilegio y que sólo podría ser alcanzado gradualmente mediante el compromiso.

El cansancio acumulado durante esa época provoca que en 1898 informe a la Universidad que deja Glasgow, algo que llevará a cabo en 1899, cuando la familia se muda a Barford.

Llegados a este punto, es necesario retroceder un poco en el tiempo y recordar a los amigos más notables que hizo G. Murray a lo largo de este tiempo.

Durante la década de los noventa, encontramos una buena amistad entre G. Murray y A. E. Housman, quien en realidad, a pesar de admirar el trabajo de G. Murray, su maestría del griego y su don para la poesía, no sentía simpatía hacia sus aspiraciones reformistas y radicales.

Un colaborador con el que se compenetrará mejor es el miembro de Cambridge A. W. Verrall, al que conoce en Suiza en diciembre de 1894. Ambos estaban ansiosos por leer

---

<sup>3</sup> Patriotería exaltada que propugna la expansión violenta sobre otras naciones.

mensajes actuales en los textos antiguos y además comparten muchos *hobbies*, entre los que encontramos su interés por la telepatía o la percepción extra-sensorial, que ha de ser tratado más adelante.

En otro orden de cosas, G. Murray también trabó amistad con G. B. Shaw, posiblemente a finales de la década de los noventa. G. B. Shaw tomaba el trabajo de G. Murray con mucho respeto y éste proporcionaba al dramaturgo conocimientos y seriedad moral. Por ejemplo, en la correspondencia mantenida entre ambos, G. Murray le informa acerca de aspectos de César y Cleopatra y critica la visión que G. B. Shaw refleja sobre esta época en sus obras, especialmente sobre la figura de Britano como el británico hipócrita eternamente respetable. Por otro lado, G. B. Shaw ejerce sobre Murray un importante efecto liberador, aunque éste considerase que a Shaw le faltaba valor moral, lo que le llevaba a expresar su opinión sin atañerse a las consecuencias.

Otra figura destacada de su tiempo con la que se relacionó G. Murray fue R. Kipling, al que conoció en la infancia y con el que volvió a coincidir en el verano de 1902. Inicialmente, Murray destaca el desagrado que le producía la crueldad con la que Kipling trataba a los animales, aunque siendo ya adultos contactan para intercambiar información o pedirse consejo.

Bertrand Russell, primo de *lady Mary*, es otra de las figuras destacadas de su tiempo que traba amistad con G. Murray. En 1900 B. Russell discute un capítulo de *Liberalism and Empire* de G. Murray, criticando esencialmente que la igualdad para las mujeres supondría la desaparición de la raza. Sin embargo, en 1901, cuando B. Russell alaba la traducción que realiza G. Murray del *Hipólito* ambos se hacen muy amigos. La correspondencia entre ambos es abundante durante los siguientes cuatro años y en ella se tratan temas filosóficos y morales, aparte de cuestiones relacionadas con las traducciones de G. Murray. Es destacable también que fue B. Russell quien le insta a visitar a Bernard y Mary Berenson, sus cuñados, a su famosa villa *I Tatti*, en su visita de 1903 a Florencia.

Para mantener a su familia una vez abandona la Universidad de Glasgow, G. Murray contribuye ocasionalmente con artículos políticos en el semanario *Speaker*. Sus aportaciones al mundo de la política continúan en 1900, con la publicación de un libro, *Liberalism and Empire*, fruto de la colaboración de tres autores, siendo Gilbert Murray uno de ellos con el apartado “The Exploitation of Inferior Races in Ancient and Modern Times”.

En 1900 decide dejar de lado las políticas de partido para dedicarse a una completa historia de la literatura griega, *A History of Ancient Greek Literature*, y entre 1902 y 1908 publica con gran éxito muchas de sus traducciones de dramas griegos, viendo muchas de

ellas representadas sobre el escenario y siendo aclamadas por la crítica. Dichas traducciones fueron en su tiempo una forma de acercar el mensaje del helenismo al gran público, sin embargo, G. Murray consideraba necesario adentrarse más en el campo de la investigación pura. Como su salud no le permitía aceptar una cátedra de Griego de nuevo, pero necesitaba alguna posición en el mundo académico para tener acceso a una librería esencial, se compromete a terminar el nuevo texto de Eurípides para la Oxford University Press. De esta forma, en 1901, 1904 y 1909 aparecen publicados los tres volúmenes de sus *Oxford Text*, y aunque el trabajo de edición de textos no fuese muy lucrativo, sin embargo los tres volúmenes de Eurípides le reportaron el reconocimiento de un trabajo loable y esencial, siendo una buena forma de ganarse una reputación entre los especialistas y de trabajarse el acceso a una nueva cátedra. De hecho, la mayor parte de su *Classical Scholarship* estuvo ocupada por la figura de Eurípides que, a pesar de no gozar de muy buena prensa en Inglaterra, pues se le consideraba inferior a Esquilo y a Sófocles, atraía fuertemente a G. Murray, en tanto que agnóstico, a causa de los elementos racionales de su trabajo, ya que Eurípides era a sus ojos un pensador libre que trabajaba para mostrar el comportamiento sub-humano de los dioses olímpicos, aún siendo consciente del peligro de blasfemia en Atenas.

Además, este trabajo le llevó a colaborar con muchos eruditos, aunque la colaboración que él más destacó, dada la admiración que siente hacia él, fue la del germano Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, quien en junio de 1901 consintió en leer las pruebas del primer volumen y con el que desde entonces inicia una frecuente correspondencia, conociéndolo personalmente años más tarde, en la visita que realizó el alemán a Oxford en mayo de 1908 para asistir a unas conferencias. G. Murray aprendió de Wilamowitz el valor de un *apparatus criticus* en el campo del estudio filológico, y nunca dudó en expresar públicamente lo que debía a su maestro (Bierl, Calder y Fowler, 1991).

La fama adquirida en esta época en el mundo del teatro por G. Murray se refleja en la obra de G. B. Shaw *Major Barbara*, producida en 1905 y donde se caricaturiza a Gilbert Murray, a su mujer y a su suegra, *lady Carlisle*. G. B. Shaw presenta a Gilbert Murray como un intelectual clarividente que podía probar tener como mínimo tanta fuerza como el convencional hombre fuerte. Es de destacar que a G. Murray le gustó mucho el segundo acto, pero le propuso ciertos cambios sobre el tercero a G. B. Shaw, quien asumió bien las críticas e hizo caso de ciertas indicaciones.

Ahora bien, volviendo a su trabajo académico, G. Murray estaba ansioso por adentrarse en algún campo diferente de la crítica textual. Estaba profundamente interesado en los factores que habían determinado la naturaleza de la vida literaria e intelectual en la



Atenas del siglo V a. C. y, a causa de sus estudios literarios, considera fuertemente las creencias religiosas, ostensibles, medio escondidas o implícitas, que yacían bajo gran parte del trabajo de los trágicos griegos.

Estos intereses lo acercan a Jane Ellen Harrison, una pionera en el uso de la evidencia visual para interpretar la historia y la literatura antiguas, como vimos, y con quien coincide, junto con A. W. Verrall, en 1900 durante una estancia en Suiza, etapa en la que ella estaba muy ocupada con su obra *Prolegomena*, publicada en 1903. Además, esta autora concuerda con G. Murray en su mente abierta, su imaginación y las ansias compartidas de ver más allá de las barreras que los académicos tradicionales habían intentado erigir entre ellos mismos y el mundo, y de sus intereses mutuos surge una amistad ya comentada. El hecho es que la influencia que ejerce J. E. Harrison sobre Gilbert Murray es fuerte, hasta el punto de que él llega a asumir estar bajo su influencia cuando considera la importancia de lo primitivo en la vida moderna así como en la religión griega (Wilson, 1987).

A finales de 1904, el New College de Oxford le propuso un *fellowship* desde octubre de 1905, con conferencias cuyo tema era dejado a su albedrío, tres días a la semana durante dos *terms*, con un salario de £100 al año y con trabajo tutorial adicional y remunerable al precio habitual. Así pues, durante los cuatro años siguientes G. Murray participó en la vida de un *college* de Oxford más de lo que había hecho antes y de lo que habría de hacer después. Sin embargo, llevar una verdadera vida de *college* le resultó difícil por su condición de total abstemio y, además, como liberal radical no encontró demasiado buena atmósfera política en Oxford.

En marzo de 1905 recibe una carta del Departamento de Clásicas de la Universidad de Harvard invitándolo a dar seis conferencias públicas de carácter general sobre algún tema relacionado con la literatura griega, que habría de tener lugar en 1905-6. El plazo propuesto le resulta imposible, así que G. Murray decide que dará un curso de conferencias a finales de 1907, que finalmente tendrán tal éxito que le reportan una enorme cantidad de invitaciones para nuevos cursos e incluso para residir en los Estados Unidos. Por ejemplo, en 1909 recibe otra invitación de la Universidad de Harvard para una cátedra permanente o temporal, lo que prueba la reputación de G. Murray en los Estados Unidos.

El resultado de esas conferencias se ve en su obra *The Rise of the Greek Epic*, publicada el mismo año, donde desarrolla el concepto de Homero como una obra tradicional, que surge de un número de fuentes más primitivas, y el posible paralelismo entre la evolución de los textos homéricos y los del Antiguo Testamento.

El libro se vendió muy bien y en 1911 se hizo una segunda edición, seguida de otras en 1924 y 1934. Más tarde, se convirtió incluso en un *Oxford Paperback*.

En 1908 se retira el *Regius Professor* de Griego en Oxford, siendo G. Murray el candidato más obvio. Por ello, y a pesar de la existencia de otros candidatos y de que G. Murray no pretendiese una competición para lograr el puesto, es nombrado para la *Regius Chair* el 17 de octubre de 1908, cargo en el que permanece durante veintiocho años.

Por otro lado, durante estos años y hasta el inicio de la Guerra, G. Murray va agrandando su lista de distinciones, que incluyen los *Honorary Doctorates of Law* de las Universidades de Glasgow (1901) y St. Andrew's (1906), y un *Doctorate of Letters* en la Universidad de Oxford (1910), un puesto como *Fellow* de la British Academy (1910), y un *Trustee of the British Museum*; incluso renuncia a ser nombrado caballero en 1912.

En 1909 la familia se muda a Oxford, y en 1911 se compran una casa de vacaciones en Overstrand, que mantienen hasta que se mudan a Yatscombe en 1919. Sin embargo, la mudanza a Oxford y la compra de la segunda vivienda sume a la familia en ciertas dificultades económicas, que se repetirán, con menor gravedad, en 1914, cuando George Allen, quien había publicado las traducciones de G. Murray, va a la bancarrota.

Con el abandono del hogar paterno de los hijos mayores, se producen ciertas tensiones en la familia. Además, por entonces tienen problemas con los primeros signos de rebeldía de Rosalind, que vuelven demasiado vulnerable a G. Murray, dada la estrecha relación que los unía a ambos. En 1913, finalmente, Rosalind se promete a Arnold Toynbee, y se casan el siguiente otoño.

Desde 1908 la carrera de G. Murray se centra mucho más en el estudio de la religión griega e incluso es invitado ese mismo año a participar en las *Gifford Lectures*, aunque finalmente tuvo que rechazarlo como consecuencia de la obtención de su cátedra en Oxford, para disgusto de Jane E. Harrison, con la que trabajó de forma muy próxima durante sus primeros años como poseedor de la cátedra.

Esta intensa relación laboral lleva a Murray a criticar el trabajo de J. E. Harrison, que en ocasiones califica de *amateur*, llegando incluso a la crítica personal, riéndose de lo provocativo de la forma de vestir de J. E. Harrison (Wilson, 1987), lo que sin duda a ella le desagradaba profundamente. Sin embargo, la influencia que ella marca sobre G. Murray es más que clara y esa intensa colaboración existente entre ambos lleva a G. Murray a involucrarse en la redacción de *Themis*, una obra que interesa a G. Murray a causa de su doctrina socializada sobre el grupo, la importancia del ritual o el mito del *Eniautós-daímon*.

En 1911 es invitado por los Amherst and Oberlin Colleges, la Brown University y el Lowell Institute en Boston a dar unos cursos sobre los orígenes de la religión griega en los Estados Unidos y la Universidad de Columbia, en Nueva York, para ser publicados por la Columbia University Press.

Las conferencias de la Universidad de Columbia trataron acerca del origen de la religión griega y del surgimiento y el declive de la religión olímpica. La serie completa de conferencias se llamó *Three Stages of Greek Religion* y fueron publicadas por la Columbia University Press en 1912 bajo el título de *Four Stages of Greek Religion*; en 1925 se le añade un capítulo y se convierte en *Five Stages of Greek Religion*, que es uno de los libros de G. Murray que mejor ha pasado la prueba del tiempo.

Entre 1908 y 1914 vuelve a vivir un cierto renacimiento de sus traducciones de obras de teatro ya producidas; en 1909 jugó un papel importante en la inauguración de la Oxford Drama Society y en 1910 intervino en varias producciones *amateurs*. En 1912 alcanza su mayor fama como traductor y dramaturgo. Tras los años de la Guerra, las obras de G. Murray siguieron representándose, aunque su estilo se empezó a considerar pasado de moda.

En el plano de la política, al inicio del siglo Murray era un radical aislado, disgustado con la política liberal oficial en la Guerra Sudafricana y cercano, especialmente tras la Guerra, a las ideas socialistas de los fabianos, a los que sin embargo encontraba demasiado profundamente comprometidos con el Imperio. En otro orden de cosas, incluso mantuvo una postura activa en la causa anti-conservadora, como defensor de una revisión proyectada sobre los problemas domésticos, tales como el alcoholismo, las relaciones laborales, la educación de las mujeres, la “cuestión de la tierra”, etc., que finalmente nunca se llevó a cabo. Además durante dos años tras su retorno a Oxford, mantuvo la esperanza de ejercer algún tipo de influencia directa por medio de sus contactos con periodistas políticos.

Su compromiso con los más necesitados también empuja a G. Murray a secundar en 1909 la campaña de Beatrice Webb contra la línea que había seguido en la Comisión por la Reforma de la Poor Law (1905-1909), encarnada en su *Minority Report*. Así, aunque G. Murray nunca fuese un miembro activo, sí se mostró de acuerdo en unirse a su National Committee for the Break-up of the Poor Law (que tuvo que esperar hasta 1929) y a favor de la Prevention of Destitution <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Beatrice Webb fue una importante socialista no marxista, afín a las ideas fabianas, que formó parte de la Comisión Real para estudiar la reforma de los mecanismos de alivio de los pobres en Gran Bretaña (1905-1909). Sin embargo, se mostró muy crítica con las decisiones finales obtenidas por la comisión y se

Por entonces, G. Murray también estaba muy involucrado en lo que fue su mayor proyecto de educación general: ante la propuesta de los dueños de la publicación Williams and Norgate de prestar su ayuda en un nuevo proyecto, la Home University Library of Modern Knowledge. G. Murray no pudo negarse a colaborar y no solamente participó con su libro *Eurípides y su tiempo* (desde ahora, *Eurípides*), sino que además se convirtió en editor general junto con Herbert Fisher y J. Arthur Thomson, y en 1913 pasó a ser editor adjunto, contribuyendo con £500 ante la situación económica desfavorable que estaban pasando, y permaneciendo como editor activo hasta su muerte, aún cuando las series de libros fueron absorbidas por OUP.

G. Murray continuó siendo un radical en cuestiones de política exterior aunque, mientras era capaz de ver las ventajas de la independencia para la India, posiblemente por la influencia de la información que John Maynard Keynes (contemporáneo y amigo de G. Murray en Merchant Taylors', a pesar de ser mayor que él) le enviaba en sus cartas desde esta tierra, para las colonias africanas no deseaba más que la British Rule.

Sin embargo de su papel político lo más destacable es su participación durante y tras la Primera Guerra Mundial. Al estallar el conflicto, G. Murray lo apoya a pesar de su naturaleza pacífica, pues considera que a la hora de elegir entre la paz y la civilización, es necesario optar por la segunda (Fowler, 1990), por lo que se impone la lucha para que el militarismo alemán no triunfe en Europa.

G. Murray continúa durante la Guerra con su trabajo de profesor, pero el 2 de septiembre el gobierno celebra un *meeting* de escritores eminentes para discutir de qué manera es mejor contraatacar a la propaganda alemana entre los países neutrales y G. Murray es invitado, comenzando, de este modo, su trabajo como propagandista.

Uno de sus principales trabajos de propaganda es el *Foreign Policy of Sir Edward Grey*, escrito en 1915 en colaboración con William Archer y con Arnold Toynbee, defendiendo a *sir* Edward Grey, quien se encargaba de asuntos exteriores, de los ataques contra él proferidos por parte de la Union of Democratic Control, aunque esta defensa de la política exterior oficial del gobierno quebró temporalmente alguna de sus amistades de su época radical, como la de B. Russell.

Más tarde, G. Murray es convencido para ir a Suecia con su mujer, con el objeto de participar en una serie de conferencias, con el propósito básico de socavar la simpatía

---

desmarcó de ellas por medio de un informe alternativo elaborado con la colaboración de su marido, Sidney Webb, el *Minority Report*, en el que se pedía el fin de la Ley de Pobres de 1834 y el establecimiento de una seguridad social que incluyese unos servicios mínimos esenciales como educación y la sanidad, así como un mínimo nacional en vivienda, ingresos u ocio. El National Committee for the Prevention of Destitution fue establecido por los Webb para llevar a cabo la difusión de las propuestas establecidas en su *Minority Report*.

sueca hacia Alemania; en mayo de 1916 viaja a Francia y Flandes y en julio visita Columbia.

De todos modos, su conversión en apoyo del gobierno del período de la Guerra no podía ser total, pues había demasiado de radical racionalista y demasiada compasión en su naturaleza. Además, en 1916, como ya hemos adelantado, *lord* Asquith debe ceder el cargo de Primer Ministro en favor de Lloyd George, *sir* Edgard Grey se retira de la Secretaría de asuntos exteriores y las relaciones de G. Murray con el gobierno cambian completamente, aunque el nuevo director del Information Directorate fuese su viejo amigo John Buchan. Lloyd George intenta gestos conciliadores, pero en 1917 G. Murray rechaza la oferta de un *Companion of Honour* en reconocimiento a sus servicios así como un nombramiento de Caballero a final de año. Finalmente sin embargo Lloyd George persuade al amigo de G. Murray, H. A. L. Fisher, para ser Ministro de Educación y H. A. L. Fisher, a su vez, persuade a G. Murray para trabajar para él a tiempo parcial.

La Guerra no sólo afectó a las labores llevadas a cabo por G. Murray, sino que cambió la vida de toda su familia. Denis, el único miembro de la familia que prestó servicio activo en la Guerra, resultó herido en 1915 y permaneció cautivo en Holanda (país neutral, aunque los oficiales eran estrictamente confinados en Groninga) hasta 1917, cuando fue liberado por pleuresía. Agnes condujo ambulancias en Londres y Francia y *lady* Mary se ocupó de visitar hospitales. También muchos de los colegas jóvenes de G. Murray en Oxford fueron muertos en la Guerra, que pronto se convierte en un horror.

Ya antes de 1914 había estado interesado en movimientos para promover el entendimiento internacional, así que cuando en el verano de 1915 se forma la Liga de la Sociedad de Naciones, con el objeto de promover en el gran público la idea de algún tipo de Liga tras la Guerra, G. Murray se compromete inmediatamente y en noviembre de 1916 asume la vicepresidencia.

En agosto de 1917, Murray publica una serie de artículos en el *Daily News* sobre las políticas correctas para Gran Bretaña tras la Guerra, que fueron reeditadas en noviembre en forma de panfleto como *The Way Forward*. En estos artículos, que parecen devolver a G. Murray a su aspecto más radical, aboga por una menor interferencia del gobierno en los asuntos privados, una democracia mucho más industrial y la Local Option para mantener al demonio del alcohol bajo control. En el campo de los asuntos internacionales, apuesta por la creación de la Liga de Naciones sin entrar en mucho detalle y considera que debería aplicarse el concepto de autodeterminación de las naciones a Irlanda y el Imperio británico.

En este año y el siguiente, G. Murray se implica mucho más en la perspectiva de un arreglo de paz y se involucra más formalmente en los planes no oficiales para el desarrollo

de la Liga de Naciones. Las posiciones se habían radicalizado, y como respuesta al Labour War Aims, demasiado pacifista y pro-germano, en 1918 nace la Liga de la Asociación de las Naciones Libres, cuyo Comité Ejecutivo se fijó el 26 de junio, con G. Murray como presidente. Sin embargo la coexistencia de las dos sociedades, la LFNA (Liga de la Asociación de las Naciones Libres) y la League Nations Society, provoca la disipación del esfuerzo, por lo que finalmente se amalgamarán en la Liga de Naciones Unidas, con el objetivo de promover la formación de una liga mundial de pueblos libres para asegurar la justicia internacional, la defensa mutua y la paz permanente, y con G. Murray en el puesto de primer presidente del Comité Ejecutivo.

El 11 de noviembre de 1918 se firma el armisticio y el 28 de junio de 1919, el tratado de paz, que fue diseñado casi en exclusiva por británicos y estadounidenses. G. Murray estuvo implicado en todas las etapas del borrador británico del tratado de la Liga de Naciones, tanto las oficiales como las no oficiales.

Finalmente, la Liga de las Naciones nace oficialmente el 10 de enero de 1920 y un año más tarde G. Murray es propuesto como experto consejero de la delegación sudafricana, siéndole permitido ocupar un asiento en los comités de la Asamblea. Fue además nombrado miembro de dos de las comisiones de la Asamblea, la I (Enmiendas al convenio) y la V (Humanitaria, incluyendo opio, esclavos blancos, minorías y cuestiones de cooperación intelectual). Además, también participa en la Asamblea de 1922 como delegado por Sudáfrica; en 1923 como reportero británico del Comité de Minorías; y en 1924 como delegado del primer Gobierno laborista.

Asimismo, en 1923 ocupa el cargo de presidente del Comité Ejecutivo y ese mismo año publica un ensayo en el que enumera lo que a su juicio son las corrientes más poderosas de pensamiento no oficial que desarrolló en la idea de Liga de Naciones.

Durante la segunda Asamblea de la Liga, en 1921, Murray empieza a estar asociado con lo que se conocía como “cooperación intelectual” entre estados miembros, cuyo comité (CIC) se constituyó formalmente en mayo de 1922, llegando G. Murray a tomar posesión de la presidencia en 1928.

Por otra parte, tras el final de la Guerra, sus actividades oficiales como erudito se incrementaron y también estuvo propuesto para la Universidad de Oxford en las elecciones de 1922, 1923, 1924 y 1929, muy próximo al éxito en las de 1923, y aceptó dos invitaciones de los liberales para ocupar la rectoría de la Universidad de Glasgow, sin llegar a ganar ninguna.

Lamentablemente, en julio de 1921 *lady* Carlisle muere y en agosto de 1922, fallece en Auvernia su hija Agnes a causa de una peritonitis.

Por lo que respecta a su trabajo académico desde el final de la Guerra y hasta el momento de la retirada de su cátedra en Oxford, la visión que mantiene sobre esta Universidad es bastante ambigua, ya que considera que no hay ningún lugar para la enseñanza y la investigación que se le pueda comparar, pero también lo encuentra demasiado conservador y de mente demasiado estrecha. En parte, esto es fruto del cambio que a ojos de G. Murray sufre el mundo desde el final de la Guerra, que lleva a la gente a olvidar sus sueños y dar la espalda al arte y la cultura. En 1924 rechaza la oferta de convertirse en el *Warden*<sup>5</sup> del New College y en 1929 finaliza segundo en las elecciones para la Universidad de Oxford, en su último intento de acceder al Parlamento.

En relación a sus trabajos clásicos, éstos se basan principalmente en la revisión de sus anteriores libros o en una extensión de los mismos, continuando con sus cursos y sus artículos, pero sin involucrarse en un proyecto más amplio, aunque también trabajó en algún simposio, como *The History of Christianity in the Light of Modern Knowledge*, publicado en 1929.

Asimismo, en 1929 rechaza un puesto de embajador en USA, desde mediados de los años 30 se convierte en traductor-dramaturgo de la BBC y más tarde trabajará como una estrella en la radiodifusión.

En 1936 se retira de su puesto como *Professor* en Oxford y, en 1938, de su puesto en la Liga de las Naciones Unidas, pasando a ocupar la copresidencia con *lord* Robert Cecil; aunque admite que no puede dejar de lado ni el griego, ni su trabajo a favor del logro y mantenimiento de la paz, lo que explica que en el período de entreguerras pocos de sus trabajos no hayan estado relacionados con los estudios clásicos o con su trabajo en la Liga de Naciones.

Por lo que respecta a su vida familiar y política tras el final de la Guerra, *lady* Mary se distancia de su marido, se implica en los asuntos de los cuáqueros y se une al partido laborista en 1924. Desde que esto sucediese, también G. Murray se aproxima algo a las doctrinas laboristas, a pesar de que siempre se mantuvo fiel a la política de los liberales y por ello apoya una política de libre comercio en contra de las medidas proteccionistas adoptadas por el gobierno para evitar la ruina económica de Gran Bretaña.

A pesar de todo, el matrimonio se implica conjuntamente desde 1933 en el cuidado personal de refugiados de la Alemania nazi, especialmente eruditos, a los que anima a ir a estudiar y enseñar, o a dar giras de conferencias en Oxford. Yatscombe se convierte gracias

---

<sup>5</sup> Cargo de un *college* cuyas labores pueden ir desde la administración académica hasta la supervisión de la disciplina de los estudiantes.

a su labor en un hogar para varios de ellos y en un lugar de confort y ayuda práctica para muchos más.

En la década precedente a la Segunda Guerra Mundial, el liberalismo comienza a mostrarse inefectivo e irrelevante, lo que unido a la falta de habilidad de los conservadores, junto con el creciente totalitarismo, abre una brecha entre la generación de G. Murray y la siguiente generación, de la que él era consciente. De hecho, tal vez esto tenga que ver en parte con las preocupaciones que empiezan a surgir en el seno de su familia, propiciadas por sus hijos.

En primer lugar, Denis tiene problemas de concentración tras su tiempo de reclusión en la Guerra, además de con el alcohol, y muere en 1930. Basil adopta una actitud rebelde que lo lleva a cambiar varias veces de trabajo sin encontrar un puesto fijo y sufre finalmente una crisis económica y matrimonial; asimismo, poco a poco se va interesando por la política, hasta que en 1936 interrumpe junto con un grupo de gente un *meeting* de la British Union of Fascists, gritando “*Red Front*”, por lo que no sólo fue agredido físicamente sino que además se encontró con problemas por haber perturbado el orden en un *meeting* público, aunque no salió mal parado; finalmente, en 1937 marcha a España para trabajar por la causa anti-fascista como corresponsal, muriendo a los tres meses por causa de una neumonía, en el camino de regreso desde Málaga. Por su parte, Stephen, que había centrado su carrera en las leyes, se casa en 1931 con una chica de una familia cuáquera y posteriormente se une al partido comunista.

Rosalind no sólo rompe su matrimonio con Arnold Toynbee en la década de los 40; ya antes, en 1933 y tras un largo proceso de extrañamiento mental hacia su padre, se hace católica. El anticlericalismo de G. Murray se había mitigado por una conciencia reverente de lo no visto y lo desconocido que rodea la existencia humana en la tierra y por un sentido de que esa conciencia era compartida por el clero; sin embargo, con los más íntimos solía caer en lo anti-eclésiástico, motivo por el que la conversión de su hija le preocupa y trata de explicarla basándose en que, en su opinión, convertirse en un devoto católico constituye la forma más neta de estar en contra de los círculos intelectuales ordinarios.

Volviendo a su carrera profesional en los últimos años, el 1 de enero de 1941 recibió la Orden del Mérito en el New Year Honours. Además, continuó siendo Presidente de la Liga de las Naciones Unidas y luego de la United Nations Association, Catedrático del Council for Education in World Citizenship (CEWC), editor literario de la sección de Historia de la Home University Library (HUL) hasta su muerte y Presidente de la Simplified Spelling Society hasta 1949. Fue también un *British Museum Trustee* hasta 1948, Presidente de la Liberal International Association desde 1947 hasta 1949, Presidente



de la Hellenic Society desde 1944 hasta 1947 y Presidente de la Classical Association en 1954, en este caso, por segunda vez; incluso tuvo un papel de gran influencia en la creación de Oxfam, como miembro, junto con su esposa, del comité a partir del cual surgió esta organización, que se reunió por primera vez en 1942 para paliar el hambre en Grecia causada por el bloqueo naval aliado. Finalmente, en 1956, fue nominado incluso al Premio Nobel de la Paz. Además, la demanda para tenerlo como orador aumentó en esta última etapa, aceptando casi todas las propuestas hasta cerca de sus noventa años.

*Lady Mary* muere en septiembre de 1956 y G. Murray, tremendamente afectado por la pérdida, le sobrevive ocho meses, falleciendo con 91 años el 20 de mayo de 1957. Fue enterrado en la abadía de Westminster, a petición de la Asociación de las Naciones Unidas. Su trabajo de investigación se conserva en el G. M. Trust en el Institute of Classical Studies de Londres. Su hija Rosalind afirmó que antes de su muerte un sacerdote católico le suministró la extremaunción y lo bendijo, aunque otros miembros de la familia se oponen a esta versión, lo que abre el debate acerca de si murió como vivió, es decir, como un agnóstico, o si por el contrario se convirtió al catolicismo, aunque de lo que sí podemos estar seguros es de que la religión era para él la expresión divina más elevada del alma humana y que, en tanto que su esencia era la consciencia de un vasto desconocido, G. Murray era profundamente religioso.

## **2. G. Murray y el contexto de su época**

Es momento de analizar el modo en que la época victoriana dejó huella sobre la trayectoria vital de este autor.

Como ya se ha visto, el padre de Gilbert Murray logró ascender económica, social y políticamente hasta hacerse un hueco entre la aristocracia de Nueva Gales del Sur y convertirse en un importante terrateniente, aunque no fue un hombre que se preocupase demasiado por el dinero, con lo que poco a poco fue perdiendo propiedades hasta malgastar definitivamente su fortuna hacia 1865, lo que lo sume en problemas con el alcohol que durarán hasta la fecha de su muerte, en 1873.

De todos modos, no puede decirse que la familia se hubiese visto sumida en la pobreza a partir de esas pérdidas y, además, ese incidente no fue algo que marcara a G. Murray, quien nació posteriormente, con lo que no tenía recuerdos directos ni de la próspera posición económica paterna ni de su posterior caída. Por otro lado, la familia conservó su importante posición social, reconocida formalmente con el nombramiento de caballero de su padre, en 1869, aunque su condición de irlandés y católico lo convirtió en una figura poco común en el *establishment* de la colonia.

Posteriormente, la familia se muda a Inglaterra, donde la madre logra sacarla adelante con su trabajo dirigiendo una escuela, hasta que G. Murray termina sus estudios y se independiza, consiguiendo tras varios años de becas un sueldo más que suficiente para casarse y mantener a su familia. Al inicio de su matrimonio aparecen ciertos problemas económicos, solventados gracias al apoyo de la familia aristocrática de su esposa, y más tarde esas dificultades económicas se repetirán con la compra de la segunda vivienda y en menor medida tras la bancarrota sufrida por el encargado de publicar las traducciones de G. Murray en 1914; aunque de todos modos, por esa misma fecha G. Murray ya había alcanzado una posición destacada dentro de la clase dirigente.

Tal vez el período de su infancia que pasó en Australia, inmerso en una sociedad mucho más igualitaria que la inglesa, haya influido en su pensamiento postrero, en su condena a la nobleza a pesar de estar casado con un miembro de la aristocracia y, especialmente, en su humanitarismo y sus ansias de trabajar por la erradicación de la opresión, la injusticia y los prejuicios sociales, lo que a su vez lo precipita hacia un pensamiento político liberal radical, cuyos ideales tan sólo fueron aprehendidos una vez antes de su tiempo: en la Atenas de Pericles.

Dentro de esa lectura de la Antigüedad griega en clave de su presente, destaca la pasión con la que describe a Eurípides como un personaje representativo de su época, pero al mismo tiempo hostil a ella, además de como promotor progresivo de las causas sociales, sin duda un ejemplo a seguir para él.

A esto hay que unirle el interés que como *whig* muestra G. Murray en la idea de progreso, una creencia implícita entre reformadores como los Utilitaristas. Sin embargo, su concepción del progreso implicaba la necesidad del esfuerzo humano operando en él. Por este motivo, destaca la importancia de intentar mejorar las condiciones materiales de las clases más pobres y de tratar de ofrecerles una mejor educación. Es por ello que ofrece su apoyo a proyectos como la campaña de Beatrice Webb contra las decisiones tomadas por la Comisión por la Reforma de la Poor Law. También se implica en mayor o menor medida con otras causas referentes a clases trabajadoras más o menos acomodadas. Por ejemplo, durante la huelga de obreros industriales de 1897-98 se decanta por la jornada laboral de ocho horas que implica una reducción de los sueldos, ya que considera que el artesano cualificado valoraría más positivamente poder disfrutar de mayor tiempo de ocio que de un aumento salarial.

G. Murray parece heredar de su padre tanto su radicalismo político como su independencia con respecto a la autoridad y un fuerte orgullo de ser irlandés que lo llevará posteriormente a defender la Home Rule para esta tierra. Él mismo atribuye su adscripción

a los dogmas liberales a la influencia paterna, lo que en parte es cierto, pues su progenitor, como sabemos, pertenecía a una familia de tradición rebelde irlandesa y fue un hombre, además, implicado en el gobierno de la colonia de Nueva Gales del Sur y, en principio, de tendencia liberal, aunque no podemos olvidar ese posible ejercicio ya mencionado de proyección de las propias características en la figura paterna que G. Murray parece haber llevado a cabo en su autobiografía. De todas formas, lo que no se puede negar es que su educación familiar hizo surgir en él un sentimiento de indignación contra lo incorrecto o injusto.

Su paso por el colegio lo proveyó de una sólida base en el estudio de los clásicos, en cuyas obras vio reflejados los valores románticos y liberales que él se había formado independientemente. Además, su participación en el mundo de la política despierta dentro de este ambiente, pues participó en la sociedad de debate de la escuela, donde adopta una postura claramente *whig*, y defiende los derechos de las clases bajas y la legitimidad de la independencia irlandesa.

Desde una época muy temprana se implica políticamente con el ideario del liberalismo de W. Gladstone, basado en los ideales del progreso (especialmente apreciado por él, como seguidor del pensamiento de J. S. Mill), el racionalismo y la libertad, que juntos componen lo que él gustaba llamar “civilización”.

A pesar de que tanto él, en tanto que radical, como su esposa, trataron de adoptar una postura de oposición a la clase gobernante, ya que la pasión por el poder puede llegar a corromper y destruir los instintos humanos de aquellos que lo poseen, la fuerza de su conciencia social lo lleva a apreciar significativamente los logros de los gobiernos liberales entre 1908 y 1914, e incluso hacia el inicio de la Guerra se puede considerar a G. Murray como una figura esencial de la clase dirigente, conectado con el liderazgo político de *lord* Asquith.

De todas maneras, a pesar de haberse mantenido durante toda su vida fiel al Partido Liberal, en algunos de sus escritos, como “National Ideas; Conscious and Unconscious” o “Intransigente”, se transmite el descontento de los radicales con dicho Partido. Además, durante 1901-1902 entró en contacto íntimo con el Independent Labour Party, al que, como se ha visto, se acercó más hacia 1924, cuando su mujer se une a las filas del mismo. Finalmente, en la última época de su vida optó por cambiar su voto a conservador, apoyándose en que esto era lo mejor para ayudar a los liberales, que no tenían posibilidades reales de ganar en las elecciones.

Por otra parte, ya desde el inicio de su vida en el *college* se muestra preocupado, con muy buen tino, por el peligro que podría suponer para Europa el auge de los poderes

militares de Rusia y Alemania, incluso se une a los Oxford Volunteers y, posteriormente, ante el impacto del surgimiento de Hitler en 1933, lo reprueba totalmente y llama la atención sobre este hecho; incluso ya años antes, en 1931, advierte en un discurso que el estado económico de Alemania “puede llevar a una ruina social o revolución” (Lloyd-Jones, 1992). Además trabajó junto con su esposa para ayudar a muchos intelectuales refugiados de la Alemania nazi, hasta el punto de acogerlos en su propio domicilio.

Igualmente, la opinión que le merecen las doctrinas situadas más a la izquierda queda clara en la carta que escribe a Francis Cornford en 1941 (29 de septiembre) y donde dice lo siguiente: “Estoy feliz de oír que estás estudiando la filosofía marxista. En gran parte uno pierde la paciencia con ello, y tras leer dos libros recientemente (...) veo que se contradice más de lo que había imaginado” (MSS. Gilbert Murray 92, fol. 188).

En otro orden de cosas, G. Murray se caracteriza por su elevada moralidad y por la fuerza de sus propósitos y convicciones, todo lo cual lo lleva a trabajar a favor de los derechos de las minorías oprimidas, tanto de las mujeres como de los niños, los extranjeros, incluso heréticos, minorías impopulares o animales. A modo de ejemplo, participó en la creación de Oxfam. Este carácter utópico y fuertemente activo por la defensa de los desfavorecidos, así como su labor como miembro de la Liga de Naciones Unidas llegaron a valerle la ya comentada nominación al Premio Nobel de la Paz.

Sin embargo, a pesar de defender a los oprimidos, las conexiones aristocráticas de su familia y de la familia de su mujer lo empuja a apoyar un gobierno aristocrático y paternalista, aunque al mismo tiempo esa postura lo convence de que el poderoso no debe ejercer la fuerza sobre el oprimido.

Su idealismo busca el logro de la Libertad política y la Justicia, la Verdad y la Belleza para toda la humanidad, pero a pesar de lo utópico que pueda parecer, está basado en una visión realista de la naturaleza humana. Luchaba por lo mejor, pero lo peor no le sorprendía; buscaba la paz, pero sabía demasiado de lo maligno en el hombre para ser un pacifista; también sabía que los mártires suelen estar equivocados, sin embargo, sentía una simpatía natural hacia ellos y hacia todos los que se levantan contra la autoridad por motivos de conciencia.

Retomando el apoyo de G. Murray a las políticas paternalistas, éste no se da solamente en cuestiones de política interna, sino que se repite en su modo de ver la política imperialista británica. Por ejemplo, en “Liberalism Old and New” (1888), como sabemos, apoya principios paternalistas en las colonias.

A pesar de esto, G. Murray suele oponerse a la política imperialista de Gran Bretaña; así por ejemplo, en la Guerra Sudafricana defiende al bando bóer hasta el punto

de patrocinar el Comité de Conciliación Sudafricano y participar con otro comité en oposición a la quema de granjas bóer y la concentración en campos especiales de sus habitantes.

Pero no actúa de este modo en todos los casos; por ejemplo, en 1907 se niega a firmar una protesta a causa de la matanza de civiles egipcios en Denshawi a manos de oficiales británicos, porque no quería apoyar un texto que aludía al recurso de la violencia por parte de la British Foreign Secretary, pues no pretendía adoptar una postura problemática. Además, si bien preconiza la independencia de la India, justifica la aplicación de la British Rule sobre las colonias africanas, como ya se ha mencionado.

Centrándonos en su participación directa en política, tal vez esta comience ya en los primeros años que vive en el New College, cuando se involucra en la causa irlandesa, no muy popular en Oxford, creando incluso una Oxford Home Rule League y pasando más adelante a formar parte de la Irish National League.

Dejando este episodio aparte, parece que G. Murray vacila un poco inicialmente antes de participar activamente en política, pues en 1889 y a pesar de que en un principio consideró la posibilidad de aceptar la oferta, finalmente rechazó una propuesta para optar a entrar en el Parlamento en las elecciones generales de 1893. Rechazó igualmente propuestas similares en 1903, 1909 y 1910, aunque sí se implicó personalmente en apoyar activamente, junto a su familia, al candidato liberal por la Universidad de Oxford durante la campaña a las elecciones de 1906 y 1909-10, lo que supuso un fracaso político.

Hacia 1914 parece que toma la decisión de renunciar a un papel destacado en política, a pesar de que tras su retorno a Oxford, en 1919, mantuvo la esperanza de ejercer algún tipo de influencia directa mediante sus contactos con periodistas políticos, además de que ese mismo año fue inducido por la Oxford Liberal Association para presentarse como candidato al Parlamento, fracasando de nuevo.

En 1921, con la desintegración del gobierno de Lloyd George, G. Murray ofrece su apoyo a una coalición liderada por E. Grey, si bien de nuevo el proyecto no se llevó a cabo; y en 1929, año en el que también rechazó un puesto de embajador en los Estados Unidos, vuelve a fracasar en lo que sería su último intento de acceder al Parlamento.

Sin duda donde mayor éxito tuvo fue como miembro de la Liga de Naciones Unidas, donde ocupa varios cargos, entre los que se encuentra el de Presidente Ejecutivo, cuyo puesto abandona en 1938, cuando pasa a ocupar el de copresidente.

Precisamente, la Liga de Naciones Unidas surge al término de la Primera Guerra Mundial, en un intento de frenar posibles conflictos internacionales futuros. G. Murray (que ya una década antes de que dicho conflicto hubiese tenido lugar había representado

*Las troyanas* de Eurípides, considerada una de las principales obras anti-bélicas de este autor) se involucró en dicho proyecto desde el inicio, aunque en el momento en que la Guerra estalló se mostró a favor de la lucha, escudándose en la defensa de la civilización contra el militarismo alemán.

Su participación en la contienda fue incluso activa, como ya se ha visto, especialmente por su participación en labores de propaganda anti-alemana en los países neutrales. Sin embargo, se opone a la obsesión por el espionaje de Inglaterra, no cesa de insistir en la necesidad de alcanzar una paz generosa e intenta también que nadie sea forzado, en el supuesto interés del esfuerzo bélico, a actuar en contra de sus más profundas convicciones. Finalmente, a pesar de haber colaborado con el gobierno de Grey en política exterior, G. Murray se radicaliza en el tema de la política relacionada con los objetores de conciencia perseguidos bajo la coalición posterior de Lloyd George y, por ello, se centra en trabajar sobre las ideas de servicio militar obligatorio, la objeción de conciencia y las formas de servicio bélico que un objetor podría rechazar. Es muy interesante igualmente el apoyo que ofrece a algunos objetores, de entre los cuales, varios intelectuales. Curiosamente, de todos los casos a los que presta ayuda, destaca el de Bertrand Russell, la persona que más fuertemente contraatacó contra lo dicho por G. Murray en su *Foreign Policy of Sir Edward Grey*, y de Stephen Hobhouse.

*Eurípides y su tiempo* fue una obra escrita y publicada en 1913, con numerosas reediciones, en las que se hace alusión directa al conflicto<sup>6</sup>. Además, en esta obra se hacen algunas referencias a la reconciliación necesaria para que reine la paz:

“entretanto, Apolo ha pronunciado palabras de perdón y reconciliación, y concluye así: “Separaos ahora y vuelva cada uno a su destino, olvidaos ya odios y muertes (...) ¡En camino, pues! Y honrad siempre en vuestros corazones al más bello de los genios que se alza por encima del sol, el espíritu de la Paz” (tomado del *Orestes* de Eurípides, en *Eurípides*, p. 127).

Y en contra de la venganza y a favor del perdón:

“Eurípides se muestra casi fascinado al principio ante los casos de enormes venganzas, al menos cuando ellas partían de gente que había sufrido también enormes injusticias (...). En las piezas posteriores al año 415, en cambio, el tono ha cambiado: “Debéis estar preparados para sufrir injusticias y la venganza a nadie aprovechará. Procurad poneros en paz y perdonaos los unos a los otros” (*ibid.*, p. 129).

---

<sup>6</sup> “...en la primera edición del presente libro yo había dicho: “Es raro que se vean enfrentados con los peligros diarios, que se hallen obligados a jugarse la vida con los demás hombres, a exponerse por sí o por otros, que tengan que ayunar durante dos días seguidos o tengan que ganarse el sustento trabajando con sus manos”. Y, en efecto, estas palabras eran justas para la época feliz que precedió al año de 1914. Pero aun hoy en día, el hombre de letras las más veces participa, a lo sumo, en trabajos burocráticos o de dirección fabril” (*Eurípides*, pp. 79-80).

Con todo ello, G. Murray podría estar hablando simplemente desde su postura pacifista general, o podría estar haciendo una referencia indirecta a la guerra que se estaba fraguando en el año de la publicación de la primera edición de la obra y que, en el año de publicación de la segunda edición, en 1946, era ya una realidad más o menos lejana, junto con la más reciente Segunda Guerra Mundial.

Con el cambio de gobierno producido en 1916, G. Murray se niega a seguir colaborando como agente gubernamental, aunque como ya se ha explicado, finalmente, tras muchos esfuerzos, es persuadido de trabajar a tiempo parcial para el Ministro de Educación.

Hacia el final del conflicto, G. Murray llega a la conclusión de que, una vez termine la Guerra, ha de renunciarse a la lucha armada como proceder para resolver problemas entre diversas naciones. Por ello, da su apoyo desde el primer día a la Liga de Naciones.

Su trabajo a favor de la paz fue una expresión de sus ideales liberales, y el liberalismo es el nexo de unión entre su trabajo público y el académico, pues también identificaba el genio helénico con el espíritu liberal. G. Murray mantenía no ya que la historia fuese una lección directa de la que es necesario aprender, sino más bien que hay que leer el presente y afrontarlo bajo la misma perspectiva que si fuese un capítulo más de la historia. Siguiendo esta premisa, considera que tal vez los problemas políticos del país, y especialmente los del Imperio, puedan mejorar si se presta más atención a los ejemplos griegos.

Pero no fue el primer historiador interesado por interpretar la Grecia clásica bajo una perspectiva contemporánea y según sus propios intereses e ideales políticos, pues esto es algo que también intentan, por ejemplo, su amigo A. W. Verrall, o A. C. Bradley.

La razón para este proceder se encuentra en el historicismo de G. Murray, que lo lleva a profundizar en lo que la sociedad griega realmente fue. Cuando era joven, era muy sensible hacia todo impulso humano en su propio mundo y transfería fácilmente esta sensibilidad al mundo antiguo. Su objetivo era compartir su sentir con sus contemporáneos. Sus visiones políticas estaban tomando forma y no fue difícil combinar ambas pasiones. El realismo y el idealismo eran dos impulsos simultáneos en la formación de G. Murray como estudioso y también en su carácter, una combinación que ya aparece en el prefacio de su libro *A History of Ancient Greek Literature*. Además, el posterior éxito en la carrera diplomática de G. Murray muestra igualmente las ventajas de dicha combinación, pues en este aspecto, mostró que no se entretenía con engaños sobre los tipos de obstáculos que arrojaban los ignorantes y los dogmáticos en el mundo práctico.

También es de destacar la comparación entre el demagogo ateniense Cleón y los líderes conservadores británicos en el prefacio de sus traducciones de Eurípides, publicadas en 1902, o su identificación con este mismo autor, que se refleja, por ejemplo, en *Eurípides y su tiempo* (1913), ya que lo considera como un rebelde contra la tradición (*Eurípides*, p. 12), un razonador y un poeta (*ibid.*, p. 154). De él, destaca que:

“se sintió siempre en rebeldía contra las leyes de la grey; en protesta constante contra sus patrones morales, sus supersticiones y locuras, sus injusticias sociales; también contra su mundanidad superficial y su indiferencia para cuanto él considera superior, según su criterio de poeta y filósofo” (*ibid.*, p. 151).

En esta obra también establece una comparación entre la época de Eurípides y la suya propia:

“La era victoriana, no obstante sus desemejanzas, se parecía un poco a la era de Pericles por su falta de capacidad para hacer examen de conciencia; se le parecía en su ímpetu y su optimismo, en su hipocresía inconsciente, en su ineptitud para llegar hasta el fondo de los problemas (...). Eurípides, lo mismo que nosotros, aparece en una época de crítica que sucede a una época de movimientos y de acción. Y, como nosotros también, acepta (...) los ideales atenienses de libre pensamiento, libre expresión, democracia, “virtud” y patriotismo. Y censura a su época por no ser leal a tales normas” (*ibid.*, pp. 13-14).

Y esta comparación le sirve para denunciar algunos aspectos de su propia sociedad:

“figurémonos primeramente la vida que se llevaba en las remotas poblaciones de Yorkshire o Somerset allá a fines del siglo XVIII: vida estancada y rústica sin ninguna agitación mental y sometida sumisamente a la autoridad (...). Y luego figurémonos el fermento intelectual que a la sazón se dejaba sentir en París o en Londres; (...) las voces que se alzaban para proclamar la igualdad de todos los hombres, o la injusticia de las leyes inglesas para con el pobre, o denunciaban la esclavitud como un crimen, la monarquía como una forma viciosa de gobierno, o sostenían que sólo es perverso el acto que tiende a producir la miseria humana” (*ibid.*, p. 36).

O:

“hay que distinguir, desde luego, entre las dos nociones, Ilustración y Democracia. Acontece que se han presentado juntas en las principales etapas del progreso humano, y de aquí que las tengamos por inseparables. Pero distan mucho de serlo. Así como la Revolución francesa trajo al poder una muchedumbre de labriegos brutales y supersticiosos, legítimos productos del Antiguo Régimen incapaces de comprender los ideales de la Revolución, así la Ilustración ateniense trajo al poder a las viejas masas de sentimientos no depurados, entre las cuales jamás habían penetrado los altos ideales propuestos por la nueva doctrina” (*ibid.*, pp. 91-92).

Sus críticas no se limitan a aspectos que cree que tienen en común la Grecia antigua y la Inglaterra contemporánea, sino también otros que son opuestos, como la implicación de los que toman las decisiones políticas en la vida pública y lo que eso supone para ellos:

“La vida pública, para un griego antiguo, era algo diez veces más importante y cercano que para un británico moderno, el cual pocas veces se privaría de su chuleta de cordero porque sus enemigos políticos hayan hecho aprobar alguna ley desagradable. Atenas no sólo había dado la



espalda a sus ideales, sino que había prevaricado en busca del éxito, y sin conseguirlo. Y es de creer que su fracaso era un torcedor constante en la vida diaria del ciudadano.” (*ibid.*, p. 130).

Especialmente, relaciona a la Atenas en la que vivió Eurípides con la Inglaterra victoriana en la que él vivía al considerarlas ejemplos de democracia y libertad. Los estándares de democracia y libertad que regían a Atenas, así como a su propia sociedad, se oponen al despotismo y la tiranía, criticados por G. Murray:

“Y esta sabiduría superior iba al par de la libertad y la democracia (...).

¿Y qué significaban esta libertad y esta democracia? Un orador nos lo dice en Heródoto (III. 80). “El tirano ultraja la santiguas leyes, viola a las mujeres, mata a los hombres sin someterlos antes a juicio. Pero un pueblo en el gobierno... ¡ya sólo decirlo es hermoso! Además de que un pueblo no incurre en esas atrocidades” (*ibid.*, p. 32).

Sin embargo, Atenas pronto cambia y tras las Guerras Persas, a comienzos de la Guerra del Peloponeso, se convierte en tirano, lo que sirve de excusa a G. Murray para criticar la idea del Imperio, tal como hace al reproducir las palabras de Cleón en Tucídides, III, 37:

“Más de una vez he podido observar que una democracia es incapaz de gobernar un imperio y ahora lo veo con mayor claridad que nunca... No os percatáis de que, cuando la piedad os lleva a hacer concesiones a los aliados (...), caéis en una flaqueza muy peligrosa para vosotros mismos, sin por eso merecer la gratitud de quienes la aprovechan. Acordaos de que vuestro Imperio es un despotismo que se ejerce contra la voluntad de los sometidos, quienes siempre están conspirando en contra vuestra” (*ibid.*, p. 85).

De todos modos, si bien antes de la Guerra las ideas liberales de la historia griega parecían estar siendo aplicadas con éxito a la política práctica, tras el conflicto armado la visión del mundo se tornó mucho más negativa. Esta evolución hacia el pesimismo también se ve en los escritos de G. Murray y así, mientras inicialmente siente cierta empatía con lo dionisiaco, con el tiempo esa simpatía se torna en enemistad. En los primeros escritos de Murray, el aspecto salvaje subversivo de la Antigüedad se ve desde el punto de vista de liberalismo ético. Durante la Guerra Bóer, por ejemplo, los liberales progresivamente anti-imperialistas encuentran en sí mismos lo que G. Murray ve como una minoría con principios, pero casi histórica que se confronta contra un consenso más amplio que cita el sentido común y las consideraciones prácticas. Con el tiempo Murray cambia esa postura inicial en la que identificaba liberalismo con revuelta emotiva y conservadurismo con razón formal y, hacia la segunda década del siglo XX, durante la administración de *lord* Asquith, en la que se han de afrontar retos como los que suponen los movimientos sufragista y unionista, G. Murray comienza a percibir el liberalismo como una personificación de la razón que se defiende contra este tipo de demandas que él considera “parroquialistas”, de géneros fragmentados, disciplinas científicas o gustos

estéticos (West, 1984, p. 339). Contrariamente a lo que antes sostenía, ahora considera que esa clase de demandas no son sino medios utilizados por los rivales del liberalismo y pasa a pedir una concentración práctica hacia fines institucionalmente alcanzables por medio de la reforma liberal. Incluso pasa a definir a Eurípides, en esta nueva forma de ver las cosas, como un ciudadano activo que comparte con todos los demás griegos una visión sana que lo mantiene alejado del sentimentalismo y la paradoja, que son los tipos seductores de locura y de todo lo que pueda ser llamado “realismo” (*Eurípides*, pp. 102-103; vid. también Gerson, 1998, p. 339).

Por otro lado, la interpretación que G. Murray hace del ritualismo refleja inicialmente las sensibilidades predominantes del progresismo eduardiano, con una estrategia basada en reconocer lo extático como preámbulo para someterlo, algo común en círculos liberales, entre los que se sostenía que, con un empleo suficientemente bien pagado, el individuo encuentra compromisos con la familia y el trabajo y está menos atraído por el delirio emocional de lo irracional, que se da más entre los pobres sin empleo y los demasiado ricos (Gerson, 1998). La Primera Guerra Mundial exacerbó la opinión negativa que tenía hacia las manifestaciones de emoción colectiva, que identifica cada vez más con las celebraciones de patriotismo popular llevadas a cabo por las masas, y el pesimismo de G. Murray no se apagó tras el armisticio, sino que continuó motivado por las condiciones de pobreza de la Guerra y posguerra<sup>7</sup>.

Durante la segunda década del siglo XX, el interés de G. Murray gira desde el estudio de los dioses olímpicos a la filosofía estoica, cínica, epicúrea y cristiana, pues en estos sistemas la atención del individuo torna de la esfera pública a la redención personal, con lo que el cosmos degenera en el caos, un ambiente que G. Murray compara con el de posguerra, donde la arbitrariedad, la competición y la apatía reemplazan a la comunidad y la participación (Gerson, 1998).

### **2.1. La ambigüedad ante la raza y la defensa de la mujer**

Es especialmente destacable su labor en defensa de las mujeres y su sensibilidad ante cualquier tipo de sufrimiento, así como su interés por la nueva disciplina de la antropología y su idea del Imperio, que pasamos a ver a continuación.

G. Murray pasó su primera infancia en Australia, en una sociedad mucho más igualitaria que la británica y, además, bajo la influencia de su padre, quien no sólo sabía convivir con los aborígenes, sino que además les reconocía inteligencia y apoyaba a la Sociedad por la Protección de los Aborígenes. Esto conlleva que G. Murray tenga una

---

<sup>7</sup> G. Murray to H. H. Asquith, 25 January 1925, Asquith papers, 35:18 en Gerson, 1998, p. 339.

visión más positiva acerca de otras culturas y otros grupos humanos y que, en principio, incluso acepte la igualdad tanto entre sexos como entre razas. Sin embargo, sus alegatos políticos muestran sus prejuicios; por ejemplo, en su *Essays and Addresses* (1921), reconoce la existencia de razas más y menos desarrolladas y asume que los europeos son superiores y que, por ello, tienen la responsabilidad de llevar la civilización a otros rincones del mundo, por lo que apoya la Imperial Rule sobre las razas inferiores.

También en “The Exploitation of Inferior Races in Ancient and Modern Times”, apartado con un título más que revelador y perteneciente a la obra *Liberalism and Empire* (1900), aunque critique la práctica de la esclavitud, defiende los beneficios del Imperio y la necesidad de educar a los indios para ayudarles a alcanzar la libertad y el autogobierno. Una libertad y un autogobierno que, como sabemos, tan sólo apoya para la India, mientras que nunca consideró esta posibilidad para las colonias africanas.

Por lo que respecta a sus estudios acerca de la Grecia clásica, sin duda éstos han de ser considerados fruto de su época. En el siglo del Imperio británico, de las aventuras en climas diversos, de la curiosidad hacia las maravillas del mundo y, por supuesto, del nacimiento de la antropología científica, muchos victorianos se sienten atraídos por esas culturas antes desconocidas y consideradas primitivas y G. Murray comparte esta atracción, que posiblemente se vio reforzada por la amistad personal que lo unió a Andrew Lang, quien ejerció una poderosa influencia sobre él, despertando su interés hacia la antropología y hacia los elementos comunes entre griegos antiguos y salvajes contemporáneos.

Esto lo lleva a enfatizar el aspecto primitivo presente entre los antiguos griegos, que inicialmente se encontraban en un estadio previo al desarrollo que los convirtió en una civilización equiparable a la occidental moderna, aunque ya entonces son considerados como “articulados” y “sensitivos” por G. Murray (Fowler, 1991), idea que se refleja en las declaraciones de su *A History of Ancient Greek Literature*:

“Hay más carne y sangre en el griego del antropólogo, el hermano adoptivo de los cafres y los velludos ainos. Es al menos humano y simple y emocional y libre de adornos irrelevantes. Su culpa, por supuesto, es la de que no es el hombre que queremos, sino sólo el material crudo del que el hombre está formado: un heleno sin la belleza, sin la vida espiritual, sin el helenismo” (*A History of Ancient Greek Literature*, 1897, p. xi, en Fowler, 1991, p. 91).

El griego que sin duda le interesaba era en realidad el de la Atenas del período ático aunque, para alcanzar una completa comprensión de éste, ha de estudiar de dónde viene y trazar su evolución moral desde una época primitiva hasta esa sociedad que fue la única en

la historia tan cercana a la suya propia<sup>8</sup>. Por este motivo, en *The Rise of the Greek Epic* mantiene que los elementos más amorales y crudos de los dioses olímpicos que se pueden observar en la épica homérica son en realidad una herencia de la religión pre-homérica, que es comparada en esta obra a la religión de pueblos primitivos contemporáneos. Igualmente, en *Four Stages of Greek Religion*, no puede dejar de estudiar los precedentes de los dioses olímpicos, pues considera que, para entender la civilización, hay que comprender antes de dónde emerge, para lo cual se vale de la ayuda de la antropología y del estudio de los aspectos no racionales de la religión. Todo esto dota a su estudio de un tratamiento alejado de la idea romántica tan comúnmente aceptada sobre la Grecia clásica.

Esto no significa que G. Murray no lleve a cabo en sus obras juicios de valor; muy al contrario, los elementos puritanos de su personalidad lo llevan a considerar la barbarie como algo horrible, nunca excusable ni tolerable, por lo que, cuando encuentra algún elemento primitivo, tiende a considerarlo no helénico *ex hypothesi*, proveniente de los pueblos bárbaros que rodean a la civilización griega<sup>9</sup>.

El acentuado sentido de la justicia del padre de G. Murray hace que se oponga al sistema penal que incluye la muerte entre las posibles penas a infligir, tanto es así, que incluso ocupó la Presidencia de la Sociedad por la Abolición de la Pena Capital y, como sabemos, G. Murray siempre se situó bajo su influencia directa, aunque su progenitor no comparta la aversión que desde siempre siente el sensible Murray hacia la crueldad tantas veces ejercida hacia los animales, hasta el punto de convertirse finalmente en vegetariano.

Fue precisamente la crueldad ejercida sobre los animales, en la que en ocasiones se vio forzado a tomar parte, el principal objeto de disgusto de G. Murray durante su estancia en el internado de Southey's. Pero sus compañeros no demostraban su grado de crueldad solamente con los animales, sino también ejerciendo la violencia contra otros compañeros; todo lo cual, produce tal angustia a G. Murray, que llega incluso a sopesar la posibilidad del suicidio. Más tarde, llega a afirmar que los juegos organizados lograron un ambiente más positivo en las escuelas, ya que el aburrimiento era en parte el causante del acoso de algunos de los niños sobre los compañeros más débiles o los animales.

Por otra parte, y respecto del otro gran tema de la época, G. Murray siempre mostró su apoyo tanto a la causa del sufragio femenino como a la ampliación de derechos para las mujeres en un plano más general, incluyendo, por ejemplo, la tan controvertida apertura de las universidades a las mujeres; y se dedicó a sostener tales causas no sólo con la ayuda de

---

<sup>8</sup> Renate Schlesier sugiere la idea de que la absorción de G. Murray del contraste entre civilizado y bárbaro debió de haber comenzado en su niñez pasada en Australia (Fowler, 1991, p. 84, n. 13).

<sup>9</sup> Ya en 1888-1889, en su novela *Gobi or Shamo*, aparece el tema recurrente en G. Murray de la civilización rodeada por la barbarie.

su esposa, una mujer altamente preparada con quien compartía intereses políticos e intelectuales, sino también de su suegra, *lady Carlisle*.

Según su amigo William Archer (Wilson, 1987, p. 181), G. Murray ya había afirmado que sus admirados griegos constituyeron la primera nación en protestar contra la opresión a la que se sometía a las mujeres (*The Rise of the Greek Epic*, p. 19). También se ha mencionado que consideraba que el logro de una mayor libertad para las mujeres sería un avance de la civilización, y que era necesario lograr un cambio de mentalidad que pasase de considerar a las mujeres como una mera propiedad, para pasar a verlas como ciudadanos de pleno derecho<sup>10</sup>. Además, sabemos que defendió públicamente, si bien expresándose con mucho cuidado, el cambio de las leyes del divorcio, y dio todo su apoyo a la causa de las sufragistas, que consideraba que había que secundar haciendo uso de *meetings* públicos, prensa y Parlamento, aunque no hay que pasar por alto que G. Murray establecía una diferenciación entre sufragistas y *suffragettes*.

Además, es muy importante señalar su labor tratando de ampliar las oportunidades educativas de las mujeres y respaldando desde el primer momento su acceso a la universidad. No sólo mostró su apoyo a la causa dándoles clase, durante su estancia en Glasgow hacia 1890, sino que incluso ayudaba a sus alumnas individualmente y las tenía en una muy alta estima, pues consideraba que las dificultades que debían pasar las mujeres para acceder a la universidad las hacía mucho más interesantes que la mayoría de hombres (algo que admite él mismo en Smith y Toynbee, 1960). Por otro lado, su papel de defensor de los derechos de las mujeres pasa igualmente por un puesto dentro del Consejo de Somerville College desde 1909, desde el que ayudó a la creación de un *Research Fellowship* a nombre de *lady Carlisle*.

Finalmente, otra muestra del alto concepto que G. Murray llega a mantener acerca de las capacidades intelectuales de las mujeres, es la camaradería que mostró con sus hijas, especialmente con Rosalind, quien se convirtió en una compañera intelectual como ni siquiera su mujer lo había sido, y que fue, sin lugar a dudas, mucho mayor que la mantenida con sus hijos varones.

---

<sup>10</sup> Todo esto también se observa en su *Eurípides y su tiempo*, con las siguientes palabras: “Para el ateniense estúpido del tipo medio acaso resultaba una perversidad en la mujer el tener un carácter definido, una perversidad el desear alguna participación en las cosas públicas, una perversidad el adquirir cultura o el poner en duda algunos extremos de la religión convenida, tan (*sic.*) perversidad por lo menos como el regañar al marido. De las mujeres no se debía ni siquiera hablar; y sobre todo, no había que tratarlas con entendimiento ni simpatía (...). A la gente que así pensaba, las mujeres de Eurípides tienen que haber parecido repugnantísimas” (*Eurípides*, p. 27).

## 2.2. Gilbert Murray y el contexto religioso y moral de su época

En este caso, los aspectos más destacables son posiblemente los referidos al autocontrol y a la religión de la Inglaterra victoriana, pero de todos modos es necesario tratar antes otros aspectos como los de la familia, la sexualidad, la enfermedad y la muerte.

La familia en la que nace G. Murray es de corte tradicional, patriarcal y numerosa: consta de cinco hermanos (los tres primeros de una primera esposa del padre y los dos últimos de la segunda) y gira en torno a la figura paterna. Esto último se puede observar en el énfasis que hace G. Murray en su autobiografía en la preeminencia de su padre en la formación de su carácter, algo que sin embargo no reconoce a su madre (Paludan y Murray, 2007), que permanece como figura secundaria.

También la familia que formará posteriormente junto a *lady Mary* cumple con las características de numerosa y patriarcal, pues consta de cinco hijos nacidos entre 1890 y 1908 y en ella la figura central es igualmente la del patriarca. Una prueba de ello es que, a pesar de que el matrimonio estuviese altamente compenetrado y trabajase desde el inicio como un equipo, sin embargo, y a pesar de los problemas iniciales de lucha de egos, finalmente *lady Mary* antepone la carrera de su esposo a la propia, muy a pesar de que esto llegase a provocar tensión y problemas nerviosos.

Por otro lado, parece que en lo referente a la forma en la que el matrimonio educó a sus hijos, si bien cumplen con el estereotipo victoriano de sometimiento a una rigurosa disciplina, causada por las altas expectativas que el matrimonio había proyectado sobre su prole, no se comportan, inicialmente, del modo distante que cabría esperar en una familia victoriana. Al contrario, G. Murray disfrutó grandemente de los primeros años de sus hijos, es un padre joven al que le gusta ver el mundo a través de los ojos de los niños y les enseña latín y griego y, como ya se ha mencionado, logró una íntima relación de camaradería con su hija mayor, aunque más tarde acabó por desentenderse de los asuntos relacionados con sus vástagos.

Caso aparte es el de la relación que unió desde siempre a G. Murray con su suegra, a la que apreciaba enormemente y cuyo importante papel como consejera sentimental, confidente y compañía intelectual y política G. Murray siempre ensalzó.

Poco se sabe del ámbito más íntimo del matrimonio formado por *lady Mary* y G. Murray. Lo que sí puede sostenerse es que la pareja estuvo sometida a fuertes tensiones durante toda la primera década, que sin embargo, comienzan a solucionarse hacia 1905 y especialmente tras su llegada a Oxford en 1908, momento en el que empezamos a encontrar una correspondencia muy tierna entre ambos esposos (Wilson, 1987). Sin embargo, por entonces *lady Mary* muestra su descontento con cierta tendencia de su esposo

a flirtear con las actrices principales de algunas de sus obras de teatro; unas sospechas que no parecen infundadas y que se hacen especialmente llamativas en el caso de la actriz Penelope Wheeler, en 1908.

Un año más tarde, en 1909, los celos de *lady Mary* comienzan a centrarse en Jane E. Harrison, de quien se ha considerado la posibilidad de que estuviese sentimentalmente interesada en G. Murray, aunque no existiese más que admiración intelectual y un casto sentimiento de amistad por parte de él hacia ella.

En otro orden de cosas, la discreción mantenida por el matrimonio formado por Gilbert Murray y *lady Mary* no nos permite especular demasiado en el terreno de las relaciones amorosas o sensuales, no pudiendo más que señalar que ambos mostraron su preocupación con la propensión mostrada por su hija Agnes hacia el acto de coquetear, sin poder entrar más en detalle.

Sin embargo, la documentación relacionada con la preocupación de G. Murray hacia los problemas de salud, como bien corresponde a la época, sí se revela más amplia. En primer lugar, la correspondencia mantenida por el matrimonio durante la estancia pasada en Glasgow muestra el estrés al que estuvieron sometidos y los problemas de salud sufridos por G. Murray, que no sólo lo llevan a ausentarse a menudo de su puesto de trabajo, lo que provoca malas interpretaciones sobre dichas faltas, sino que llegan a mostrar un espíritu un tanto hipocondríaco, reflejando problemas que van del insomnio o el simple malestar general, a la enfermedad de moda de su siglo: la neurastenia. También su esposa sufrió problemas de salud durante esta época, especialmente de nervios, sobre todo tras el nacimiento de su cuarto hijo. Incluso su hija Rosalind preocupa al matrimonio por su debilidad, todo lo cual los empuja a abandonar Glasgow.

Ambos cónyuges eran bastante aprensivos, así como crédulos en la actitud reflejada hacia los médicos, especialmente *lady Mary*, quien, acostumbrada a los remedios naturales, llegó a recurrir a los servicios de un médico homeópata y que parece haber acrecentado la naturaleza escrupulosa ya natural en su marido, incitándole a tomarse vacaciones ante cualquiera de sus problemas de salud.

Entre 1908 y 1914 las referencias a enfermedades en la correspondencia de G. Murray disminuyen considerablemente, y su salud parece mejorar de forma radical, pues no solamente se encuentra ágil en líneas generales, sino que vuelve a practicar deporte con regularidad, e incluso es en estos años en los que comienza su carrera como piloto de motocicleta. Los problemas de salud reaparecen en 1919, con el agotamiento de *lady Mary*, que los lleva a mudarse de nuevo, esta vez, al entorno rural de Yatscombe.

Finalmente hay que tratar el tema de la cercanía de la muerte. Sin duda, G. Murray, al igual que muchos de sus contemporáneos, vive cercano a este lance. No sólo su padre muere siendo él solamente un niño y él llegó a plantearse un posible suicidio en una muy temprana etapa de su vida, sino que además, su madre fallece cuando él cuenta con veinticinco años y varios de sus hijos no llegan a sobrevivirle: Agnes muere en 1922, Denis en 1930 y Basil en 1937. En 1921 fallece su suegra, *lady Carlisle*, una persona a la que sin duda se sentía muy cercano y, finalmente, su esposa, tras un período de aproximadamente cinco años en el que muestra signos falta de memoria y de entendimiento, fallece en 1956. Gilbert Murray, absolutamente desolado por esta pérdida, resiste ocho meses antes de fallecer él también, a pesar de no haber mostrado más que leves achaques hasta ese momento, pues su buena forma era tal, que incluso con más de ochenta años sigue practicando deporte asiduamente, como el tenis, y su mente permaneció lúcida hasta el final.

Por otro lado, en una época en la que se valora especialmente la ascendencia de la reflexión sobre el deseo y la virtud de la templanza, en la que se ensalza una moral rigurosa como guía de vida, el trabajo, el esfuerzo, la seriedad, la virilidad,... G. Murray aparece como perfecta personificación de todas estas virtudes victorianas. Sin duda, era una persona amable, serena, controlada y equilibrada tanto psíquica como físicamente, además de altamente auto-disciplinada. Se caracteriza de manera especialmente destacable por haber sido un moralista que criticó el hedonismo y el relativismo que identificaba con la cultura del siglo XX, que trató de lograr los altos ideales del helenismo de Razón, Verdad, Bondad y Belleza (Arlen, 1990) y que juzgaba a las civilizaciones del pasado atendiendo a su contribución al progreso del espíritu humano, destacando por encima de todas ellas, según sus parámetros, la antigua civilización de la Grecia clásica.

Por este modo de ser, fue blanco de burlas y recibió críticas de sus contemporáneos. Por ejemplo, su amigo A. E. Housman se ríe acerca del carácter puritano y ascético de G. Murray y, de forma aún más llamativa, cuando en 1926, con motivo de haber sido nombrado Vice-Presidente de la English Verse-speaking Association, defiende los valores morales también en la producción literaria y critica la aparición de temas como la excreción o la procreación en dicho género, se encuentra con la clara oposición del grupo de Bloomsbury, ya que éstos criticaban la hipocresía de los moralistas. Así, su personaje más conocido, Virginia Woolf, anota en su diario que G. Murray “es tan discreto, sensible, suave en tono e inmaculado en gusto, que difícilmente puede entenderse cómo ha tenido el valor de tener hijos” (A. Bell, ed., *The Diary of Virginia Woolf*, I, London, 1977, p. 210 Oct. 1918, en Wilson, 1987, p. 337).



Estos valores fueron heredados por G. Murray principalmente de su educación a manos de un padre típicamente victoriano, tanto en estilo como en autoridad, por quien siempre profesó una gran admiración y quien promovió en su joven hijo las virtudes, consideradas por él masculinas, de coraje y dignidad. Por ello, destaca por ser un niño no dependiente emocionalmente y de sentimientos y emociones disciplinados.

Por otra parte, el elevado tono moral que lo caracterizaba ya durante su infancia, unido a su timidez natural, le dificultan la tarea de lograr hacer amigos en la escuela, por lo que tiende a preferir la compañía de alumnos mayores o profesores jóvenes.

Su paso por la escuela en Inglaterra le supuso una aceptación de la ley moral sobre el deber del hombre, un punto de vista que ya nunca más modificó, ni siquiera cuando sus profesores en la Universidad de Oxford rechazan a J. S. Mill y a H. Spencer.

Siendo ya adulto, no solamente mantiene una dieta vegetariana por imperativo moral o defiende, tal como hizo en su primera etapa en el New College, la total abstinencia entre todas las clases y el cierre de las casas públicas los domingos, sino que además, su condición de total abstemio unido a su deseo de acercarse a Mary Howard, lo llevan a trabajar activamente a favor de la causa de la total abstención del alcohol, una postura que mantiene a lo largo de los años, de modo que incluso en la recta final de la Guerra, en 1917, publica varios artículos en el *Daily News* donde entre otras muchas cosas, defiende la Local Option para impedir el consumo de bebidas alcohólicas, tal como se ha mencionado anteriormente.

Por lo que se refiere a la religión, G. Murray se crió en el seno de una familia un tanto peculiar en esta materia: como se ha visto, su padre era católico y, aunque respetaba esa Iglesia, no aceptaba más que parcialmente sus doctrinas. Su madre era protestante y, al igual que su marido, bastante liberal en materia religiosa. Los hijos de la pareja fueron bautizados como católicos y educados en la cristiandad, pero sin educación sectaria de ningún tipo. Tanto es así, que su padre estableció formalmente que fuese la madre la única encargada de la educación religiosa de sus hijos y ésta, en el viaje que los llevó de Australia a Inglaterra, en su escala italiana, visitó con G. Murray Roma y lo llevó a una entrevista mantenida con el Papa Pío IX.

La persona que más influyó sobre él en materia religiosa fue sin embargo su progenitor, de quien tanto él como sus hermanos heredan el escepticismo religioso, si bien G. Murray se comportase de un modo mucho más rebelde en este sentido.

Teniendo en cuenta la diversidad de credos existente en la familia y la condena que cada uno de estos grupos hacía sobre el otro, la conclusión obvia del joven Murray era que en realidad ambos grupos se equivocaban. Por esto, la ausencia de un dogma determinado

dentro de su hogar le permite una visión no implicada, aunque interesada, de la religión (Fowler, 1991); además, el hecho de que los sacerdotes de la Iglesia de su padre condenasen a su madre y los de la Iglesia de su madre, a su padre, hace nacer dentro de G. Murray ya en su niñez un sentimiento feroz contra la religión organizada y el clero.

Otra razón que ofrece para su sentimiento contra la religión organizada se basa en la impresión que causaba en él la violencia que observa en la escuela, que le hace rechazar no un sentido intelectual de Dios, sino las crueldades bíblicas y el comportamiento de muchos de los que profesan al Dios cristiano de la historia. De esta forma, lo que comienza en su niñez como un rechazo emocional hacia la crueldad, pasa a ser más adelante un rechazo de la religión organizada y sus dogmas (West, 1984). En sus obras, de hecho, muestra su admiración hacia la religión griega porque no tuvo credo y, por lo tanto, no tuvo tampoco ortodoxia<sup>11</sup>.

Hacia sus dieciocho años, a pesar de las conversiones al catolicismo de varios miembros de su familia, él apunta modos radicales; incluso más tarde se convirtió al budismo durante un breve período de tiempo<sup>12</sup>, al considerarlo la mejor de las religiones, y llegó a afirmar que el mundo occidental no debería tener religión.

De todos modos, en una época temprana Charles Gore, obispo de Oxford, logra inspirarle una mayor capacidad de tolerancia hacia la religión formal y una mejor consideración hacia el clero, aunque nunca consiguió convertirlo al cristianismo.

En su viaje a París de 1881 surge su interés por el positivismo de A. Comte, aunque ya anteriormente había acompañado a su tía, a la Congreve's Positivist Church. En realidad no llegó nunca a convertirse en positivista, como ya se ha comentado; sin embargo, la influencia que el positivismo ejerció sobre él lo apartó de la creencia en las supersticiones y lo atrajo hacia el reconocimiento de una justificación de la ley moral.

En realidad, establecer conclusiones acerca de las verdaderas creencias de G. Murray es bastante arriesgado. Aparentemente es un racionalista no religioso, pero al mismo tiempo tenemos perfectamente documentados sus intereses hacia el mundo de la parapsicología, que han de tratarse más adelante.

---

<sup>11</sup> Esta idea aparece, por ejemplo, en *Eurípides*, p. 148

<sup>12</sup> Admira el budismo en parte porque no tiene dioses y durante su vida muestra una actitud siempre escéptica que lo lleva a simpatizar en *Eurípides y su tiempo* con Protágoras, quien decía carecer de medios para saber si los dioses existen o no (*ibid.*, p. 43). De todos modos, parece que con quien más se identifica en materia religiosa (así como en otros asuntos) es Eurípides, a quien define, en este sentido, en los siguientes términos que parece compartir: "Eurípides nunca es muy claro en punto a la religión. Su mente, en general, es nítida: está con el espíritu de libertad, de la revolución moral, de la negación de lo admitido; pero también hay en él un afán de investigación, una facultad para la maravilla y la conjetura. No es un "racionalista" a secas. A menudo, sus obras afirman la regla aceptada de la justicia divina, a veces la niegan apasionadamente (...). Eurípides muestra algunas veces "una profunda convicción y esperanza en algún Supremo Entendimiento" (...), pero otras veces como que los hechos contradicen su fe" (*ibid.*, p. 149).

La descripción más detallada que encontramos acerca de su religiosidad, es la que plasmó su hija Rosalind en *The Good Pagan's Failure*, donde lo caracteriza como el buen pagano, un hombre que escapa de su propia responsabilidad y de la realidad, dada su gran confianza en los poderes del hombre para mejorar su propio entorno (por medio de la legislación o de la Liga de Naciones), su elitismo y su tendencia a pasar por alto sus propios pecados, así como a evitar el problema esencial del mal y en especial de su necesidad de ayuda divina. Concluye que los creyentes en ese tipo de religiones escapan de su propia responsabilidad y le dan la espalda a la realidad.

En líneas generales, sin embargo, podemos decir que la visión que G. Murray profesa hacia la religión está ligada a sus ideas políticas liberales; es, en palabras de Arnold Toynbee, un racionalista polémico y un agnóstico tolerante que se eleva hacia algo más allá de sí mismo (Parker, 2007); en tanto que racionalista, rechaza el dogmatismo y la superstición que tanto abundan en las religiones, también en la cristiana, ya que G. Murray cataloga como tal incluso dogmas de fe tales como el nacimiento virginal y la existencia del Cielo y el Infierno (G. Murray, *Stoic, Christian and Humanist* (New York, 1969), en Fowler, 1991, p. 81, n. 5).

Sin embargo, no niega la posibilidad de la religión, consciente de que esto lo haría caer en el mismo dogmatismo que acusa en los creyentes. Admitía la existencia de muchos factores desconocidos e incomprensibles en la vida humana que nos rodean y que, mientras el pensamiento religioso da cuenta de ello, el materialismo dogmático los niega. A esto lo llama “Gran Desconocido” o “Regiones inexploradas de la vida” (Fowler, 1990) y, aunque pida una actitud ilustrada hacia estos fenómenos, afirma también que “lo Inexplorado nos rodea por todos los lados y debemos tener alguna relación con ello” (*Five Stages*, p. 7).

Para él, la esencia de la religión es la conciencia de un vasto desconocido y considera que la ausencia de dudas es la ausencia de religión, pues la fe y la duda son dos caras de la misma moneda (G. Murray, *Stoic, Christian and Humanist*, pp. 156-157, en Fowler, 1991, p. 81, n. 6), por lo que mantiene que respetar un espacio para las creencias ajenas es más importante incluso que estar seguro de lo acertado de las creencias propias. Su religión es la “Religión de la Vida”, orientada hacia los ideales de la antigua Grecia, basados en las ideas de civilización y progreso y perseguidos por él mediante un espíritu humanista basado en la moralidad de la responsabilidad como expresión de una espiritualidad determinada y alcanzado a partir de su admiración por Aristófanes, Erasmo de Rotterdam o Voltaire.

Considera que Dios es la ayuda del hombre por medio del hombre o el espíritu de ayuda mutua entre todos los mortales y que ése es el objeto verdadero de culto, tal como

sostiene A. Comte (G. Murray, *Stoic, Christian and Humanist*, p. 185-186, en Fowler, 1991, pp. 81-82, n. 6). Dios por lo tanto no es una persona externa todopoderosa ni un hombre infinitamente bondadoso, sino un espíritu real de la Bondad que recorre toda la vida y encuentra su mayor expresión en los mejores hombres; dicho en otras palabras, Dios es, pues, el espíritu que sólo podemos llamar *Humanitas* (*idem, ibid.*).

Por otro lado, a pesar de su agnosticismo y de su rechazo a todo dogmatismo religioso, G. Murray no deja de interesarse por la relación entre el hombre y el mundo de lo desconocido y, por ende, en el estudio científico de la historia de las religiones. Este interés pudo estar parcialmente incitado por la época en la que realiza su trabajo académico, pues es entonces cuando se comienza a tomar a la religión griega en serio, viéndola no como algo estático, sino como una religión en funcionamiento. G. Murray además se acerca a esta religión, igual que hacía con cualquier otra religión, incluyendo las de su propia sociedad, desde una óptica moral. De hecho, en un artículo escrito para la *Albany Review*, llega a sostener que el estudio científico de las religiones, tal como él lo lleva a cabo, es positivo porque ayuda a proteger de la superstición y permite escapar de la mentalidad que obliga a aceptar los dogmas de una religión dada sin cuestionarse nada (Parker, 2007).

De hecho, F. M. Turner identifica una tradición de comentarios victorianos acerca de la mitología griega donde el logro de los mayores escritores griegos era trascender la tradición de la que habían emergido para criticar y purificar la masa de mitos que habían heredado. Esto sin duda es algo que atrae a G. Murray en tanto que helenista victoriano y libre-pensador, pues demuestra que a pesar de que no se había alcanzado el objetivo, los griegos ya se estaban moviendo decisivamente en la dirección correcta (*ibid.*, p. 86). G. Murray trata de demostrar esto mismo ya en 1897, en su obra *A History of Ancient Greek Literature*, donde habla de la libertad religiosa de los griegos ya en la primera página e incluso afirma que cuando Jenófanos ataca el concepto de dios homérico, no hace más que poner por escrito lo que todo el mundo sentía secretamente (G. Murray, *A History of Ancient Greek Literature* p. 74, en Parker, 2007, p. 86). Para Gilbert Murray, el mensaje de Grecia carece del supernaturalismo de otras religiones, es humano, racional y progresivo, y por esto se siente tan atraído por él.

De todas formas, su interés fundamental se halla en el estudio de la figura de Eurípides, a pesar de que por aquel entonces se le solía catalogar como inferior a Esquilo y a Sófocles; sin embargo, G. Murray se siente identificado con su agnosticismo, su ataque a los Olímpicos desde una perspectiva moral, su activismo social y su libertad de pensamiento.

Se ha apuntado una cierta oposición de G. Murray hacia la religión organizada, y en especial hacia la católica, algo que compartió con su esposa, aunque el matrimonio cayó en algunas contradicciones en este aspecto, pues cuando su hija Rosalind se planteó no casarse, ellos no solamente la instaron a hacerlo, sino que además deseaban una ceremonia religiosa, incluso cuando ni siquiera la habían bautizado. Además, durante toda su vida hará gala de un fuerte anticlericalismo y una gran oposición hacia las Iglesias establecidas con sus más allegados, por lo que sentirá un tremendo disgusto ante la gran ola de conversiones al catolicismo y anglo-catolicismo (e incluso al neo-budismo) que se produjo entre su círculo de amigos y, especialmente, por la de su hija Rosalind.

De todos modos, con el tiempo fue moderando sus puntos de vista llegando a admitir cierta convicción en una religión espiritual esencial y desconocida y, aunque considera al cristianismo una religión al mismo nivel que cualquier otra, y a pesar de preferir las filosofías estoica y epicúrea, sin embargo llega a simpatizar con la predicación moral general cristiana. De igual manera, en muchas ocasiones llega a utilizar los términos “cristiano” y “helénico” como equivalentes. A este respecto, destaca lo escrito en su introducción a *The Birth of the Christian Religion*, de A. Loisy: “La idea de un hijo de Dios nacido para salvar al mundo es esencialmente una idea griega” (A. Loisy, *The Birth of the Christian Religion* (London, 1948), p. 6, en Parker, 2007, p. 84), refiriéndose al *Year-Spirit*.

Finalmente su hija Rosalind llegó a afirmar que G. Murray se había convertido al catolicismo, aunque hay que recordar que otros miembros de su familia lo negaron.

De lo que no cabe duda, sin embargo, es de que G. Murray creía que más allá de la razón existe un universo de lo espiritual al que hay que acercarse por medio de los poderes de aprehensión y sensibilidad, que él poseía y usaba en algo grado. Esto lo conduce a un fuerte interés hacia el mundo del espiritismo, cuyo interés creció en Gran Bretaña a partir de mediados del siglo XIX y que se relaciona con los ideales de progreso, la izquierda radical o la emancipación femenina, por ejemplo; todos los cuales, como se ha comprobado, se repiten en la figura de G. Murray.

No se puede dar una fecha concreta del momento en el que comienza a interesarse por este mundo, aunque no podemos olvidar una experiencia que tuvo de niño en el barco que lo conducía desde Australia hasta Inglaterra, cuando una mujer le asegura que posee poderes psíquicos y, tras tocar alguna pertenencia de su padre, le revela asuntos que no podría haber conocido de antemano. Además, hacia finales de la década de los ochenta se acerca a la espiritualidad budista y durante la redacción de *Four Stages of Greek Religion* se adentra en la obra de H. Bergson, lo que también debió de haber formado parte de la

inclinación que demuestra hacia las percepciones extrasensoriales. Pero sin duda, la mayor influencia a este respecto fue la ejercida por el matrimonio de Arthur Verrall y su esposa Margaret, quienes lo introducen en la Society for Psychical Research, formada en 1882 y que Murray llega a presidir en 1915 y en 1952, conociendo así a muchos hombres eminentes interesados en los fenómenos psíquicos, entre los cuales, encontramos a A. Lang, que también fue, además, presidente de la sociedad.

Así pues, G. Murray se muestra muy interesado inicialmente por la capacidad de discernir el futuro en sueños, más adelante, por la práctica de la adivinación del pensamiento y finalmente, tras el fallecimiento de su hija Agnes, por la posibilidad de comunicación con el mundo de los muertos por medio de médiums, aunque en este último caso prefirió no fomentar explicaciones racionales que diesen cuenta de este hecho, a pesar de creer en la posibilidad de demostración de la inmortalidad del alma.

De todos modos, su principal interés en este aspecto fue siempre el de la adivinación del pensamiento, algo para lo que parece poseer una especial habilidad, que explica mediante el fenómeno de la hiperestesia o la telepatía, basándose en la idea de que más allá de los hechos observados, existe un sentido de otras cosas desconocidas, que el sentimiento puede percibir. A este respecto, entre sus papeles personales podemos encontrar algunas alusiones a este tema. En primer lugar, en una copia del discurso de G. Murray como presidente dirigido a la sociedad, fechada el 9 de julio de 1915, podemos leer: “Empezaré por dos citas del discurso de M. Bergson: “Si la telepatía es un hecho real, es muy posible que esté operativa en cualquier momento y donde sea, pero con demasiada poca intensidad para ser notada, o bien está operativa en presencia de obstáculos que neutralizan el efecto en el mismo momento en el que se manifiesta”<sup>13</sup>.

Y más adelante:

“La línea argumental que desearía exponer ante ustedes, y que está basada en una cantidad justa de pensamiento y atención a través de un número de años, será la que es familiar para la mayoría de ustedes: que, como M. Bergson sugiere, la acción de lo que llamamos telepatía es habitual en las relaciones humanas ordinarias. Y en segundo lugar, que en esencia consiste en nada más misterioso que la acción de la mente de impresiones sentidas que son demasiado delicadas para establecerse como impresiones sensoriales, sobre el umbral de la consciencia. La acción o el conocimiento del buen “médium” telepático está de hecho simplemente basado en esa franja de percepciones, más a menudo inconscientes, pero listas para entrar en la consciencia” de la que M. Bergson habla”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> G. Murray's *Presidential Addresses to the Society of Psychical Research, July the 9<sup>th</sup>, 1915*, en MS Gilbert Murray, 488, fol. 5.

<sup>14</sup> *Ibid.*, fol. 6.

Es precisamente esta idea la que lo lleva a profesar una especial simpatía por la filosofía estoica, con su idea en la saturación o impregnación del pensamiento de la mente divina, y en la simpatía de toda la Creación, por la cual lo que pasa en un punto afecta a todo lo demás.

G. Murray realiza un gran número de experimentos entre los años 1910 y 1946 para estudiar este fenómeno, aunque disminuyen de frecuencia en 1935. Estos experimentos se llevaban a cabo mediante los estándares científicos más estrictos posibles<sup>15</sup>, pero, aunque en muchos casos los resultados son positivos, no llegan a discernir si se trata de un fenómeno de hiperestesia o de verdadera transferencia de pensamientos.

Para hacerse una idea de dichos experimentos, habremos de recurrir nuevamente a sus papeles personales, donde describe algunos de ellos. Por ejemplo, el siguiente: su hija Rosalind escoge un tema fantástico, en este caso, “Cecilia Newbolt<sup>16</sup> bajo un árbol de calabazas en Esmirna”. Gilbert Murray, que había abandonado la estancia, vuelve a entrar y, tomando a su hija de la mano, realiza diversas afirmaciones: “Griego moderno de algún tipo; un tipo de lugar de Asia Menor; un árbol y mujeres sentadas bajo él; un árbol particular; una chica sentada bajo él; ella no pertenece al lugar; ella es inglesa; algo relacionado con un poeta; no puede ser Mrs. Kipling; no, es una chica; más bien una de los O---s; no creo que pueda adivinarla”<sup>17</sup>.

En otra ocasión, la hija mayor de A. Toynbee elige el siguiente tema: “La escena en *Resurrección* [de Tostoi] donde la chica [Maslova] va a la estación a ver a Nekludow, pero en lugar de la chica real, pensaré en Christina [Roberts] – va a la estación, pero él no parará”<sup>18</sup>. G. Murray, esta vez sin contacto, afirma que “Es una cosa falsificada. Dices que es un Tolstoi, en *Resurrección*, pero es realmente Christina Roberts”<sup>19</sup> y tras tomar las manos, dice: “Sólo puedo encontrarla en Waterloo yendo a Brackland [cerca de Hindhead, la casa de sus padres]. Sé que no es correcto, pero tiene algo que ver con una estación. No puedo adivinarlo”<sup>20</sup>.

En algunas ocasiones, el éxito es enorme. Por ejemplo, en 1914, en una fecha sin especificar, se hacen tres experimentos sin contacto; en uno de ellos, Mrs. Toynbee dice:

---

<sup>15</sup> Acerca de los resultados globales de los experimentos y de los métodos por los que se procedió para llevarlos a cabo, H. Bergson, anterior presidente de la sociedad, escribe a G. Murray: “... cuánto lamento haber perdido las conversaciones que me prometía tener con usted, no solamente sobre las cuestiones de las que se ocupa nuestra Comisión, sino también acerca de esas experiencias de telepatía de las que he leído y releído atentamente la reseña. Nunca había experimentado en esta dirección de una forma tan metódica, ni con tanta seguridad, ni con resultados tan concluyentes” (MSS. Gilbert Murray 267, fol. 6).

<sup>16</sup> Cecilia era la hija del poeta Mr. Newbolt.

<sup>17</sup> MS Gilbert Murray, 488, fol. 43.

<sup>18</sup> *Ibid.* (August the 11st, 1913).

<sup>19</sup> *Idem, ibid.*

<sup>20</sup> *Idem, ibid.*

“Mrs. X. golpeando al contador con una cuerda de saltar” y G. Murray, sin tomar contacto con ella, afirma: “Creo que es Madre golpeando al contador con una cuerda de saltar –No, es tu mujer la mujer-X vestida demasiado formal”<sup>21</sup>.

En otros casos falla, especialmente cuando el suceso es escrito en lugar de ser pronunciado en voz alta. Esto hace pensar realmente en hiperestesia, pero en realidad, seis de las diez veces que se probó a escribir son parte de experimentos casi todos fallidos, por ejemplo, en una de esas ocasiones, de trece experimentos, sólo uno tiene éxito completo y tres, éxito parcial<sup>22</sup>.

Estos experimentos llegaron a alcanzar gran fama, siendo incluso publicados en algunos diarios; el 9 de enero de 1925, H. Bergson escribe una carta a G. Murray donde afirma que “Los *Proceedings* de la Society for Psychical Research no han publicado todavía el informe de sus experiencias, pero el resumen que he leído en el *Manchester Guardian* me ha interesado en el más alto grado”<sup>23</sup>. Su reconocimiento cruza fronteras e incluso aparece, entre las cartas personales de G. Murray, una misiva de una sociedad llamada “de la Armonía”, que en el lugar de Iquitos, el día 5 de mayo de 1916, le envía una carta para hacerle conocedor de que ha sido nombrado miembro honorario de dicha sociedad a causa de sus “muchos y valiosos trabajos en provecho de las ciencias psicológicas que viene Ud. desempeñando como miembro de The Society for Psychical Research”<sup>24</sup>.

Sin embargo, G. Murray no se vanagloriaba de la fama que estos experimentos le aportaban. Muy al contrario, como humanista racional se siente incómodo con estas virtudes especiales que parece mostrar y la actitud que mostraba ante ellas era de ambigüedad. Así, el 21 de octubre de 1933 escribe una carta en respuesta a otra recibida anteriormente de parte de la British Broadcasting Corporation en la que se le pedía que diese una conferencia sobre su actividad telepática<sup>25</sup>. G. Murray, en su respuesta, argumenta que “lejos estoy de hablar en público de investigación psíquica. Los Poderes Superiores, por mis pecados o los de mis ancestros, me dieron cierto poder de telepatía, pero estoy naturalmente avergonzado de él y lo mantengo escondido tanto como es posible. Un alemán ha escrito ya un pequeño tratado comparándome a Nostradamus, quien creo que era un bien conocido charlatán del siglo diecisiete”<sup>26</sup>. Igualmente, esta vergüenza que reconoce sentir parece ser conocida por ciertos círculos, como se ve en la carta que recibe

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, (1914); este incidente sucedió realmente, pero no era conocido por G. Murray.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> MSS. Gilbert Murray 266, fol. 169.

<sup>24</sup> MS Gilbert Murray, 487-488, fol. 23.

<sup>25</sup> *Ibid.*, fol. 178.

<sup>26</sup> *Ibid.*, fol. 179



el 4 de febrero de 1915 de parte de una publicación: “Es muy amable de su parte consentir en dejarnos tener un artículo también acerca de sus experimentos. Entendemos que prefiera no publicar su nombre en conexión con ellos”<sup>27</sup>.

### 2.3. La educación, la ciencia y los movimientos artísticos

En este caso, es posible destacar su interés por la popularización de la cultura o ciertos aspectos de su relación con la ciencia de su tiempo y de la educación recibida, como los que pasamos a ver a continuación.

Su infancia transcurre entre varias escuelas diferentes, tanto en Australia como en Gran Bretaña. En primer lugar, tras la muerte de su padre, G. Murray entra como externo en una escuela en Sidney y en 1875 ingresa en el internado Southey’s, donde toma contacto con el estudio del griego antiguo, enamorándose del verbo de Euclides. Tras su llegada a Inglaterra, estudia en una escuela de Brighton hasta que en 1878 entra como externo en Merchant Taylors’. En la escuela destaca por su conocimiento de las lenguas clásicas, aunque ya en Inglaterra se siente a disgusto con el sistema de aprendizaje británico, más centrado en la letra que en el mensaje. De todos modos, no deja de ser un estudiante aplicado y entre sus logros se encuentran el haber ganado dos veces el Tyler Elocution Prize, en 1882 y 1884, un premio escolar de Francés y otro de Historia y Literatura, este último compartido. Tomó parte activa en la sociedad de debate de la escuela, tratando temas como la cuestión de si la guerra está caduca o el deber de Inglaterra de garantizar a Irlanda una existencia separada; también se opone a la introducción de la guillotina en la Sede de los Comunes simplemente por ser una medida *tory*. Destaca además por su condición de atleta.

En 1884 accede al St. John’s College de Oxford, gracias a un extraordinario examen de acceso, y más tarde, ingresa en el New College. Una vez terminada su etapa de alumno, entrará a formar parte del profesorado de la Universidad de Glasgow y más tarde, volverá a Oxford.

Como alumno, participa activamente en la vida del *College* y crea importantes amistades con varios *fellows* de Oxford, como su propio tutor en el St. John’s, T. C. Snow, Robinson Ellis, *Fellow* del Trinity College, arabista, hebraísta y erudito de Griego, con quien viajó al Líbano, Baalbek, Damasco y Jerusalén en 1888. También Arthur Sidgwick, profesor del Corpus Christi y gurú de la composición griega, supone una gran influencia para él, pues junto con T. C. Snow refuerza la tendencia de su educación previa y lo

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, fol. 9.

mantiene alejado de influencias tentadoras de estudios científicos alemanes más o menos comunes en Oxford por aquel entonces.

Destaca sobre todo la amistad personal y profesional que llegó a mantener con Andrew Lang en la Universidad, uno de los autores que mayor influencia intelectual ejercen sobre G. Murray, especialmente en lo relacionado con la religión comparativa y la antropología de la sociedad griega, y cuyo *Custom and Myth* se publicó el año en que G. Murray llegó a Oxford.

Más adelante, en su etapa como profesor, el estilo individual y dramático que adoptaba en sus conferencias, su timidez, sus conexiones aristocráticas y sus simpatías radicales lo alejaron de colegas más viejos y menos brillantes, lo que, unido a la forma en que lleva a cabo la tradición tutorial de la Universidad lo lleva a relacionarse especialmente con varios de sus alumnos, con la notable excepción del erudito shakesperiano A. C. Bradley, quien en esta misma época apunta una idea que hará mella en G. Murray, estableciendo cierta identificación entre el radicalismo y el helenismo.

Además, su forma de entender el helenismo como algo más que un idioma lo impulsa a considerar que el sujeto de estudio debe ser Grecia, no la lengua griega; que el componente más importante de la educación en estudios humanistas es la expansión del espíritu del hombre y que éste era el motivo y la manera de adentrarse en el espíritu griego. Es en parte por esta razón que se involucra en un intento de reforma del sistema de enseñanza clásica y de exámenes de la Universidad de Oxford.

En primer lugar, ya desde su llegada a la Universidad de Oxford en 1905, pretende modificar las *Mods. o Honour Moderation*<sup>28</sup> para que dejen de ser un examen detallado y mecánico de un gran compendio de textos de la literatura clásica y reduzcan la cantidad de textos a estudiar, con el fin de que se conviertan en un examen que induzca a un estudio más profundo de dichos libros, a lo que acompañaría un repertorio mayor de textos solamente para la traducción.

Además, en 1910 aboga por la existencia de un único examen de acceso a la Universidad, ya de Latín, ya de Griego, pensando en la posibilidad de que aquellos que no quieran examinarse de Griego no se vean obligados, siempre que los motivos que aportasen como disculpa fuesen válidos y eligiesen otra materia de examen. En realidad su propuesta no tiene mucho apoyo y el examen obligatorio no se elimina hasta 1920; sin embargo, ese mismo año de 1910 se abre el debate acerca de la posibilidad de unos

---

<sup>28</sup> Exámenes en el primer año (o segundo año, en el caso de los estudios clásicos) en la Universidad de Oxford. Constituyen el primer examen público para el grado de B. A. (*Bachelor of Arts*, título obtenido tras cuatro años de estudios universitarios). Los resultados se clasifican en *first, seconds*, etc.

exámenes de *Greats* para Filosofía<sup>29</sup> donde estuviese exento el examen de Griego, propuesta con vistas a que los alumnos provenientes de escuelas de bajo nivel en la enseñanza del Griego pudiesen igualmente optar a una buena preparación en filosofía, siendo J. A. Smith quien lo propone, con la oposición de G. Murray. De las dos propuestas ofrecidas, una escuela de Filosofía y Ciencia Natural, que no contaba con el apoyo universal de los científicos, y una combinación de Filosofía, Política y Económicas (PPE), esta última fue la aceptada tras la IMG.

Por otro lado, G. Murray toma parte activa en la causa del acceso de las clases bajas a la educación superior, incluso desde su etapa de estudiante, donde defiende esta empresa en la sociedad de debate. Más adelante, su ambición de trabajar para alcanzar mayores facilidades de estudio para todos se plasman en la resolución promovida por J. R. Clynes y secundada por Murray en la *National Demonstration* llevada a cabo en Reading en octubre de 1910, en conexión con el *7th Annual Meeting of the Workers' Educational Association*, donde se manifestaba su apoyo al ideal de que todos los hombres y mujeres trabajadores pudiesen ver satisfechas sus demandas de educación.

G. Murray no solamente defendió la posibilidad de que las clases trabajadoras también tuviesen acceso a la educación superior, como ya se ha mencionado, sino que este interés lo lleva, incluso, a apoyar en 1908 a W. Archer en su intento de introducir un sistema de ortografía simplificado, hasta el punto de llegar a ocupar el puesto de presidente en el *Committee of the Simplified Spelling Society*, si bien el papel que desempeñó nunca fue demasiado activo, a pesar de haber ejercido de presidente de dicha asociación en 1911.

De todos modos, su mayor proyecto educativo fue el de su involucración ya mentada con la *Home University Library of Modern Knowledge*, llegando a convertirse en su editor general de la sección de historia y editor adjunto en 1913, y contribuyendo asimismo económicamente cuando, como sabemos, el proyecto atravesó momentos difíciles.

En su afán por acercar los clásicos griegos a la gente, trabaja en un gran número de traducciones de dramas griegos que habrían de ser representados en los teatros, pues consideraba ésta una forma interesante de divulgación de la cultura. De modo similar, en una etapa más avanzada de su vida, encontró un genial apoyo en la televisión, y así, desde mediados de los años 30 comienza a trabajar como traductor-dramaturgo de la BBC, convirtiéndose en su orador estrella.

---

<sup>29</sup> Examen final para la obtención del grado de *Bachelor*.

En otro orden de cosas, se muestra también férreamente opuesto a cualquier tipo de censura. Ya en 1910, G. Murray se involucra, si bien con ciertas dudas, en el movimiento para establecer un Academy Committee of English Letters, diseñado para ocupar una posición con vistas a ser un análogo literario de la Royal Society en relación con la ciencia, la Royal Academy en relación con el arte o la British Academy en relación a los estudios no científicos, y que entre otras cosas se declaraba en contra de la práctica censora. El Committee tuvo una vida no muy larga ni provechosa, pero más tarde, en tiempo de guerra, G. Murray volvió a apoyar la absoluta libertad de prensa.

Uno de los principales motivos por los que G. Murray muestra interés en la Grecia antigua es porque le resulta humana, racional y progresiva, y porque en ella se encuentra el germen de casi todo (West, 1984). Este interés por la racionalidad y el progreso nace en él ya en su primera infancia, pues en el seno de su hogar los padres lograron establecer estándares culturales elevados en la educación de sus hijos, lo que se demuestra por las obras que se podían encontrar en su biblioteca, con nombres como los de John Stuart Mill, A. Comte, Ch. Darwin o Th. H. Huxley. De todos modos, no será hasta su viaje a París, en 1881, cuando G. Murray descubra realmente a J. S. Mill, su autor científico más admirado y, además, a H. Spencer, W. K. Clifford y A. Comte.

A pesar de sentirse posiblemente más afectado por las teorías de J. S. Mill, lo cierto es que en su obra tal vez sea la influencia del positivismo comteano la que más se ha dejado notar.

Desde que ocupó la *Regius Chair* en la Universidad de Oxford, G. Murray trató, tal como avanza en su conferencia inaugural (Wilson, 1987), de hacer avances en la investigación y aplicarlos a sus estudios para alcanzar una correcta interpretación de la literatura griega; por ello, buscó una aproximación a las nuevas disciplinas científicas de la mitología y la filología comparada, así como del estudio de la religión griega. Esta perspectiva revela la influencia de la Escuela de Cambridge, que establece el compromiso con el estudio de la Religión y el Arte antiguos, así como con la Arqueología y la Antropología para completar los descubrimientos del criticismo literario. Igualmente, se esforzó por transmitir este interés en sus alumnos y por acercarlos a los estudios arqueológicos o antropológicos, el estudio de inscripciones y papiros, etc., como modo de completar sus estudios clásicos.

La sociedad burguesa británica del siglo XIX sin duda impuso sobre muchos de sus ciudadanos una propensión a examinar escrupulosamente su conciencia y a buscar la justificación moral de sus acciones. G. Murray se muestra en este aspecto totalmente imbuido del espíritu victoriano y demuestra ser una persona que, en parte por

temperamento natural y en parte por creencia filosófica, estaba preparada para analizar todas las acciones desde cualquier punto de vista, haciendo al tiempo verdaderos esfuerzos por suprimir cualquier tipo de prejuicios y luchando, en tanto que racionalista convencido, contra todo lo irracional (Fowler, 1991, pp. 93-94).

En este sentido, su estudio de los clásicos griegos le ayuda a la hora de precisar, detallar, explicar y arrojar una nueva luz sobre los problemas contemporáneos, motivo por el que se mostrará siempre un especial interés por transmitir a sus alumnos las lecciones que nos es posible aprender de la literatura griega, de modo que ésta continúe como una influencia vigente en la sociedad actual.

G. Murray tenía fe en el hombre común y desconfiaba de la búsqueda exclusiva de la belleza perfecta, lo que unido a su búsqueda permanente de lo moral, supone motivo por el que parece más que lógica la afirmación según la cual se oponía al movimiento artístico del esteticismo, por el que sentía un rechazo que compartía con su mujer. Sin embargo, y aunque parezca una contradicción, hacia 1903 y a partir de alguna de sus obras dramáticas, comienza a ser conocido en los círculos literarios “estéticos”.

En otro orden de cosas, G. Murray sentía gran influencia por los escritores románticos y compartía con este movimiento artístico su fascinación por la historia de Grecia y por la mitología, así como su atracción por la naturaleza; además, la familia de su esposa tiene conexiones con los prerrafaelitas, lo que tal vez haya sido de alguna influencia en él. Ese poso de romanticismo lo induce a una cierta tendencia a recordar su infancia como la de un niño entre los matorrales australianos, lo que no fue del todo cierto, pues siempre vivió en ciudades. En realidad su único contacto con los matorrales australianos sucedió en sus dos años en la escuela Southley's; sin embargo, este período fue muy importante para él por la intensidad de la emoción que le reportó y por eso la huella dejada en su memoria es grande (West, 1984).

No se debe olvidar que G. Murray incluso escribió una novela de aventuras romántica y, finalmente, que criticó amargamente el cambio que se había producido en su sociedad tras la Guerra, dando lugar a un mundo en el que la gente había olvidado sus sueños y, fruto de ello, en sus espíritus ya no había lugar para el arte y la cultura.

De nuevo, para tratar de comprender sus gustos literarios, hay que retrotraerse su infancia, en una familia cuya biblioteca poseía obras de J. Keats, P. B. Shelley o A. Tennyson, siendo estos dos últimos autores de los que más le influyen en su creación literaria ya en su vida adulta (Wilson, 1987). Hay que añadir la influencia de Walt Whitman o A. Ch. Swinburne, admitida en *Eurípides y su tiempo* (Eurípides, p. 15).

Dentro del mundo literario, G. Murray probó suerte tanto en la novela como en el teatro y obras en verso. Por lo que respecta al primero de los géneros, su único trabajo fue escrito entre 1888 y 1889; lleva por título *Gobi or Shamo* y se trata de una novela romántica de aventuras donde también hay cabida para la utopía moral.

Por otro lado, comienza a mostrar interés por el mundo del teatro ya en la escuela, donde se destaca como un gran actor, lo que años después lo lleva a tratar de convertirse en dramaturgo. Inspirado especialmente por H. Ibsen, escribe *Carlyon Sabih*, que lo mantuvo ocupado durante un viaje alrededor del mundo en el invierno de 1892-3, que está inspirado en las experiencias de su hermano mayor, *sir* Hubert (1861-1940), con la política imperial británica durante su carrera en las colonias británicas de Papúa-Nueva Guinea y Australia, y que trata acerca de cómo la pasión por el poder, aún cuando se ejerce para llevar a cabo fines nobles, termina por dominar y destruir los instintos humanos. El crítico dramático William Archer funda la *New Century Theatre*, una compañía para representar obras serias, nuevas y antiguas, especialmente de H. Ibsen y G. B. Shaw, y se interesa por la obra de G. Murray, quien a su vez contribuye económicamente a dicha compañía. Sin embargo, la obra es llevada a escena por otra compañía el 18 de junio de 1899, siendo un fracaso, con acusaciones de ser antiimperialista. De todos modos esto no condujo a G. Murray de desistir del teatro, y en 1903 W. B. Yeats trata de atraerlo hacia un proyecto de producción de obras de mérito llamado *Teatro de la Belleza*, un nombre que disgusta a G. Murray, sin duda por sus conexiones esteticistas, lo que lleva a un cambio de nombre por el de *The Masquers*. A pesar de esto, la organización lo disgusta por ser poco profesional y G. Murray abandona la empresa, no sin antes haber traducido *Edipo Rey* y haber escrito alguna obra sin ningún éxito.

Esta es además la época en la que se inicia en las “composiciones” o traducciones de prosa o poesía inglesa al latín o al griego y del griego al inglés, que son sin duda el mayor motivo de éxito para G. Murray gracias a su capacidad de convertir esas obras en algo vivo y comprensible para la audiencia inglesa, aunque no han sobrellevado bien el paso del tiempo.

Entre estas obras, destacan las *Las bacantes* e *Hipólito* de Eurípides y *Las ranas* de Aristófanes, publicadas todas ellas en un solo volumen en 1902; *Las troyanas*, representada sobre los escenarios en 1905, *Electra*, en 1906 y *Medea*, en 1907, todas ellas de Eurípides. La mayoría de estas obras fueron representadas siendo aclamadas por crítica y público. Más adelante, entre 1920 y 1939, traduce siete obras de Esquilo, entre las que destaca *Las Euménides*, aunque lamentablemente, tras la Guerra el estilo de G. Murray se comienza a ver como algo anticuado. No hay que olvidar, por otro lado, que en 1911

compone *Nefrekepta*, una obra original en verso inspirada en una historia egipcia preservada en un papiro.

En otro orden de cosas y por lo que respecta a sus aportaciones desligadas del trabajo como compositor o productor, es necesario mencionar su contribución en la inauguración de la Oxford Drama Society en 1909, así como su nombramiento en 1926 como Vice-Presidente de la English Verse-speaking Association, un cargo que le permite mostrar su apoyo al mantenimiento de los valores morales también en el mundo literario; además, en 1927 publica una serie de escritos bajo el título de *The Classical Tradition in Poetry*, en los que defiende que un buen erudito ha de acercarse al mundo de la poesía, ya que ésta trata con las cuestiones eternas de la vida; y en 1938 lleva a cabo una serie de cursos para la Universidad de Liverpool denominados *Themes and Forms of Drama*.

### 3. La obra de G. Murray

G. Murray fue un escritor fructífero que se dedicó no solamente al estudio de la religión griega antigua, sino también a obras políticas, traducciones de clásicos griegos, obras de teatro e incluso novela.

Por lo que respecta a este último género, en realidad tan sólo escribió una novela, la ya mencionada *Gobi or Shamo*, publicada entre 1888 y 1889 gracias a la intervención de su admirado Andrew Lang. Se trata de una novela de aventuras, con lecciones de utopía moral, donde ya se refleja su amor por la antigua Grecia, su crítica hacia muchos aspectos de la Inglaterra de su tiempo, y algunos traumas de su infancia australiana.

Ya se ha hecho referencia a su interés por el teatro, con algunas incursiones como *Carlyon Sabih*, pero también hay que destacar trabajos como su *Andrómaca*, presentada en 1900 y que supone un intento de traducir el material de la saga griega en términos apropiados para el teatro moderno. A pesar de lograr la aprobación de Tolstoi y de G. B. Shaw, fue sin embargo producida y publicada con escaso éxito, lo que convence a G. Murray de volver a la idea de la producción de traducciones de drama griego original, las cuales, como ya se ha mencionado, impulsaron su fama entre 1902 y 1908.

El motivo de que G. Murray dedicase tanto tiempo a estas traducciones, así como incluso a la supervisión de dichas obras, se encuentra en el hecho de que estaba convencido de la importancia del espíritu heleno para el mundo moderno, que habría de ser más ampliamente conocido gracias a las nuevas oportunidades que ofrecía el teatro. El mejor ejemplo de todo esto es la traducción en un solo volumen de *Las bacantes* e *Hipólito* de Eurípides y *Las ranas* de Aristófanes, con un prólogo que presentaba a ambos dramaturgos como pensadores políticos (Eurípides es considerado prácticamente un reflejo de sus

creencias, pues es descrito por G. Murray como racional, liberal, humano y feminista (West, 1984)), y que comparaba el degenerado imperialismo ateniense con el Imperio británico del siglo XX y al demagogo Cleón y los líderes conservadores británicos de su tiempo. Esta obra fue publicada en 1902 con críticas muy positivas, aunque Jane E. Harrison presentase ciertas objeciones acerca de la medida rítmica. Además, el 26 de mayo de 1904 estrena el *Hipólito* en el Lyric Theatre, con gran éxito, aunque también con ciertas críticas.

No todas sus obras tuvieron éxito inicialmente; en 1905, por ejemplo, se representó *Las troyanas*, también de Eurípides, que resultó una pérdida financiera considerable. Un año más tarde, se produjo *Electra* y en 1907, *Medea*, ambas igualmente de Eurípides y con el mismo resultado que las anteriores: recibieron buenas críticas y prestigio, pero fueron representadas en teatros no muy buenos. Es necesario destacar también que G. Murray se centra en sus traducciones, que, por cierto, no han resistido el paso del tiempo tan bien como sus textos, a pesar de que por esa época la Bradfield School estaba llevando a cabo representaciones de tragedias griegas que se aproximaban al original en griego y que lograban un considerable éxito.

Entre 1920 y 1939 se centra en la figura de Esquilo, traduciendo siete de sus obras, la mayoría de ellas, representadas por compañías *amateurs* y escuelas. De todas ellas, llama la atención *Las Euménides*, la tercera obra de la trilogía de Esquilo que comienza con el *Agamenón*, pues aquí Murray considera que el tratamiento que Esquilo hace del hado que rodea a la casa de Atreo sería una ilustración de cómo el concepto de los dioses olímpicos humaniza los elementos no humanos de los tabúes primitivos y los terrores de la religión primitiva. Es decir, que el sistema olímpico trataría, desde esta perspectiva, de humanizar la religión a expensas de hacerla antropomórfica.

En 1941 revisa la *Orestíada* y sus textos de Eurípides, y en el momento de su muerte estaba completando la revisión de su texto de Esquilo con la ayuda de Paul Maas. Durante los últimos siete años de su vida, además, tradujo siete obras más.

Pero además, G. Murray es autor de un interesante trabajo acerca del mundo clásico, empezando por su completa historia de la literatura griega, *A History of Ancient Greek Literature*, el primero de sus trabajos que llega a un público amplio, en 1900, y que alcanza hasta tres ediciones en los diez primeros años de publicación. Consiste en una serie de ensayos acerca de elevados puntos de la literatura griega. En este libro, G. Murray trata de mostrar a los griegos no como héroes o modelos clásicos para estatuas, sino como hombres con las mismas pasiones que las suyas, haciendo frente a problemas filosóficos y políticos como los de su tiempo.



También se ha mencionado ya el texto de Eurípides para la Oxford University Press, que se publica en tres volúmenes en 1901, 1904 y 1909; un trabajo que implicaba el estudio de primera mano de los manuscritos que habían sobrevivido de Eurípides y de las ediciones precedentes, así como de los *scholia* y citas sobre Eurípides en trabajos posteriores griegos o latinos, también con fragmentos de la tragedia griega preservados en papiros egipcios que recientemente habían salido a la luz. Por todo ello, llegó a visitar la Biblioteca Laurentina de Florencia para consultar un manuscrito del siglo XII de Eurípides, y también la Biblioteca Vaticana en Roma.

Continuando con el trabajo que lleva a cabo acerca de este autor y tratando de revelarlo bajo una nueva luz, aparece su obra *Eurípides y su tiempo*, publicada en 1913 para la Home University Library, donde describe a Eurípides como un crítico racional de la tradición, un promotor progresivo de las causas sociales y un sabio agnóstico en temas de religión (Fowler, 1990). Afirma igualmente que la tragedia griega tiene más que ver con el teatro religioso medieval que con el drama shakesperiano, mostrando la influencia de Jane E. Harrison y de A. W. Verral en su forma más clara y más peligrosa para su prestigio académico y que continúa en el curso que dio para la *Shakespeare Lecture* anual de la British Academy en junio de 1914, tratando el asunto de Orestes-Hamlet y el efecto del ritual anual en el drama así como en la religión. Explica nuevamente que existe un elemento común a todas estas historias: el elemento de lo que podemos llamar reyes de *La rama dorada*, la concepción fundamental que forma la base de la tragedia griega y que subyace a casi todas las religiones de la humanidad.

Además, en 1927 publica un trabajo relativamente nuevo como resultado de una invitación por parte del Presidente de la Universidad de Harvard para ser el titular de una cátedra de poesía fundada en memoria de Charles Eliot Norton, *Professor* de poesía en esta Universidad. El título de las series fue anunciado como *The Classical Tradition in Poetry*, siendo publicadas con el mismo nombre, y en esta obra G. Murray deja clara su opinión de que un buen erudito debe tener simpatías por un poeta y que los mejores poetas, si bien tal vez no han sido predicadores del bien, al menos han estado implicados con los grandes y eternos asuntos de la vida.

El siguiente libro clásico de G. Murray es su estudio de Aristófanes, publicado en 1933. G. Murray era un amante de las ideas y odia la crueldad, por lo que la descripción que establece de Aristófanes puede parecer un autorretrato en este sentido. En 1937 además publica un libro sobre Esquilo en colaboración con E. Fraenkel, que es recibido de forma bastante fría; obra a la que sigue otro libro sobre el mismo autor, publicado en 1940, paralelo en estilo a su trabajo sobre Aristófanes.

Han de destacarse también sus escritos de orientación política, como el ya mencionado “*Liberalism Old and New*”, de 1888, donde G. Murray afirma su creencia en que el Imperio podía llevar a cabo principios paternalistas aceptables para los buenos liberales, una idea que le viene probablemente, en parte, por su infancia en Australia, donde su padre había sido un funcionario colonial; y por su correspondencia con John Maynars, amigo suyo de Oxford, que se había unido al Indian Civil Service.

Dos años más tarde, colabora con la publicación de *Liberalism and Empire*, escribiendo el apartado “*The Exploitation of Inferior Races in Ancient and Modern Times*”, donde acepta el hecho de las posibilidades beneficiosas del Imperio, afirma que las tropas indias usadas en África pueden volverse contra ellos, compara el trabajo forzado con la esclavitud y lo considera una forma de degradación de aquellos que hacen lo que los libres no quieren hacer y, finalmente, confía en que exista la esperanza de educarlos para llegar al autogobierno.

Escribe otros ensayos en esta misma línea, condenando el patriotismo fácil. Por ejemplo, “*National Ideas; Conscious and Unconscious*” o “*Intransigente*”, donde refleja la amargura de la minoría radical con el Partido Liberal.

En 1921 publica *Essays and Addresses*, una colección de artículos, discursos y conferencias pronunciados o escritos entre 1901 y 1920, y cuyo ensayo final sobre “*Mandatos*” (1921) trata sobre el trabajo realizado por G. Murray para la Liga de Naciones. En esta obra se deja ver cómo acepta de nuevo en 1920, tal como había hecho en 1888, la superioridad de la raza europea sobre otras, a las que gobiernan mediante el Imperio.

Durante los últimos años de su vida, sus publicaciones consisten básicamente en reproducciones y adaptaciones de sus primeros trabajos, siendo el único libro sustancial de este período, *Stoic, Christian and Humanist* (1940), que recopila dos conferencias anteriores y dos ensayos ya publicados.

De todos modos hay que destacar dos obras por ser sus principales contribuciones al estudio de la religión griega antigua: *The Rise of the Greek Epic* (desde este momento, RGE) y *Five Stages of Greek Religion* (a partir de ahora, SGR).

### **3.1. *The Rise of the Greek Epic***

Esta obra, publicada en 1907, responde a una serie de conferencias dadas por G. Murray en base a una invitación del Departamento de Clásicas de la Universidad de Harvard. En dichas conferencias, y por ende en la publicación posterior, G. Murray desarrolla el problemático tema de la autoría de *La Ilíada* y *La Odisea*, en base a la idea de

que son dos obras tradicionales, surgidas a partir de otras fuentes más primitivas, optando por la opción del autor múltiple.

También trata de reflejar el crecimiento del helenismo a partir del salvajismo, descubriendo elementos primitivos bajo la pátina civilizada de la Grecia clásica, dado el surgimiento de la civilización griega a partir del nivel de los pueblos vecinos, con lo que resulta imposible que estuviese completamente limpia de salvajismo, aunque G. Murray siempre destaca el hecho de que estos restos que se reflejan en la Grecia clásica no son sino reflejo de la antigua barbarie ya desaparecida.

La forma en que organiza las ideas se basa en oposiciones binarias (Parker, 2007), pues establece una distinción entre una forma de religión intensa y supersticiosa y otra posterior, calmada y racional, que es exaltada por G. Murray como un logro magnífico del helenismo que discurre favorable a la decencia y se defiende contra el paganismo, en su opinión, un sistema religioso que es el opuesto directo del helenismo, que lo precede y lo rodea (RGE, pp. 9-10).

G. Murray considera que los inicios de la civilización que se suele llamar griega han de buscarse en esa época, varios siglos inmediatamente posterior a la civilización de Creta y las islas del Egeo, llamada Edad Oscura, donde se suceden diversas olas de migraciones o invasiones venidas desde el norte y el noroeste, que serían además las protagonistas de la épica de Tebas y Troya. Esta época de invasiones y continuas migraciones suponen una ruptura dentro de la sociedad antes conocida, dando lugar a la formación de una nueva forma de organización donde el centro de la lealtad de los hombres es la polis, suplantando el lugar ocupado anteriormente por la familia, los dioses, el culto a la tierra o a las tumbas de sus ancestros, o las costumbres tribales y donde se promueve una nueva forma de contrato social, basado en el concepto de *Areté*<sup>30</sup>. La nueva sociedad surgida a partir de estas migraciones estaría compuesta por multitud de gentes mezcladas de diferentes tribus, con lo que la influencia de los dioses tribales definitivos habría prácticamente desaparecido. Los diversos dioses se fusionan, su carácter sufre modificaciones y se convierten en dioses departamentales, con atributos especiales y casi siempre hogares geográficos especiales.

Si una de estas oposiciones binarias se da entre la religión tribal y la religión de los protagonistas de las migraciones, otra no menos interesante se daría entre los elementos

---

<sup>30</sup> *Areté* puede traducirse por el término “virtud”, aunque es más que eso, pues implica en realidad “lo bueno” en todos los sentidos en los que los objetos pueden ser llamados buenos: la cualidad de una buena espada, de un buen caballo, un buen sirviente o un buen gobernador.

norteños y aborígenes de los poemas homéricos, siendo los primeros los vencedores tras el período de expurgación.

G. Murray admite que no se conservan los materiales a partir de los que nacieron los poemas homéricos, pero se atreve a trazar una hipótesis sobre el proceso que les dio lugar, según la cual el origen de la saga heroica griega ha de buscarse entre los pueblos del norte protagonistas de las migraciones, ya que la vasta tradición prehistórica preservada en dichas sagas, el análisis del lenguaje homérico y las tablillas de Creta, llevan a concluir que estos pueblos tenían desde tiempos muy tempranos, incluso antes de conocer el arte de la escritura, un legado épico importante compuesto en verso dáctilo. G. Murray considera que la tradición homérica se desarrolló a partir de esta literatura, aunque no se la pueda llamar todavía “Homero” por no corresponderse con el cuerpo completo de la tradición heroica encarnada en verso hexámetro, si bien dejará notar su influencia sobre los poemas homéricos posteriores.

Por lo tanto, la saga griega habría sido preservada por tradición oral, pero una vez aparecida la escritura, hay que suponer que el Hombre de Palabras haría un *Lógos* permanente para su único uso, en forma de libro, en lugar de confiar sin más en su memoria. Estos libros serían sometidos a añadidos y cambios que se realizaban cuando, por ejemplo, los propietarios entraban en conocimiento de nuevas informaciones. Generalmente, se añadía el material nuevo al final del viejo, aunque también se podía escribir en los márgenes o entre líneas, incluso cortar el pergamino y añadir una tira nueva. G. Murray, mediante el estudio de fragmentos de manuscritos del tiempo de Aristarco y de las citas hechas sobre Homero por los escritores clásicos, llega a la conclusión que algunas partes de los poemas eran especialmente bien conocidas y canónicas y otras eran todavía fluidas e indefinidas y que, aunque debe de haber habido varios textos en el siglo IV muy diferentes de los nuestros, hacia los siglos IV y III estaría ya fijada la estructura principal, los incidentes y el orden en que unos seguían a otros, si bien el predominio del texto purificado se debería directa o indirectamente a los grandes críticos de época alejandrina.

Estos libros habrían sido cambiados durante la época oscura con cada propietario y cada evento en la historia de la comunidad y las dos formas de modificación destacadas por G. Murray serían la práctica consciente del arcaísmo en la narración y la práctica del expurgo, de modo que ambas prácticas suponen formas de solucionar el problema de las diferencias entre la época de formación de las obras, que trata de representarse desde un punto de vista heroico, y la época en la que las obras se recitarían. El arcaísmo consistiría en el reconocimiento de la diferencia de los modales y el intento de mantener en una nueva

escritura el color de la época más antigua, mientras que el expurgo es la práctica más sencilla de alterar el documento y cortar lo que no parece digno del libro, como por ejemplo, prácticas crueles o bárbaras, especialmente de las que parecerían, a los griegos, típicas de razas inferiores. De todos modos, el expurgo no siempre fue exitoso, pues en ocasiones los hechos estaban tan inextricablemente fijados en la historia que era necesario registrarlos.

Por lo que respecta al método de análisis de estos expurgos, G. Murray se encuentra con pequeños indicios sospechosos que conducen a probabilidades, no a hechos, pero también a evidencias definitivas. Por ejemplo en los casos en los que existen dos versiones diferentes de *La Ilíada*, pues entonces se puede comprobar cómo el proceso de expurgo estaba activo, de modo que una autoridad condenaría ciertas líneas que otra autoridad preservaba.

Así pues, G. Murray se centra en el estudio de los expurgos porque considera que apuntan al proceso de formación del helenismo, pues hay que partir de que *La Ilíada* era en el siglo V parte central de la educación griega. Ésta, guiada por el idealismo humano, pasa por un proceso por el cual primero se imaginan héroes ideales y se moldean las antiguas tradiciones hasta que respondan a los esquemas requeridos; más adelante, se contemplan como seres reales históricos y modelos a imitar. Además, los expurgos sirven para entender el espíritu del libro, ya que reflejan todo lo que un hombre rechaza de su educación tradicional y todo lo que pone en lugar de ésta; un conocimiento de ambas cosas, por lo tanto, revelaría los principales secretos de todo lo que está más vivo en el propio carácter del hombre o de su época. Incluso el análisis de la eliminación de las aberraciones sexuales, sacrificios humanos o tortura, por ejemplo, logra ilustrar los avances éticos y morales que se suceden en la historia de Grecia (West, 1984) y que G. Murray identifica con los ideales proto-aqueos o proto-helenos del norte (Parker, 2007).

Precisamente, *La Ilíada* está mucho más cargada del espíritu homérico que *La Odisea*, según el punto de vista del autor, ya que ha sido sometida a un mayor proceso de revisión. Esta obra, pues, reflejaría un momento de cambio de costumbres sucedido entre la época micénica y la clásica, entre los siglos XIII y VI a. C., en ese intervalo temporal protagonizado por las migraciones y en el que la religión griega tomó forma. Por este motivo, deberían de encontrarse restos de las costumbres más tempranas en la superficie, pero de la vieja en las capas más profundas del poema, ya que se trata de una obra comparativamente tardía que usó masas de material antiguo. Sin embargo, esto no es algo que Murray pueda demostrar, por lo que simplemente se limita a exponer un cierto número de fenómenos que resultan bastante normales si *La Ilíada* es un libro tradicional, pero

desconcertantes si no lo es<sup>31</sup>, y que demuestran que la obra homérica no es obra de un poeta que vivió en la época que trata, pues describe un mundo heroico completo como algo que contrasta con los comentarios del autor.

Ese mundo que narra, de todos modos, tiene elementos que pueden considerarse históricos, pero que han sido tratados según la tendencia helénica a trabajar la tradición en una forma artística y poética, algo que añade una fuerza que haría a toda la historia legendaria separarse del camino de la verdad. Por este motivo, la lectura de *La Ilíada* desde el punto de vista histórico da la impresión de ser mera poesía y, al mismo tiempo, si se lee como mera ficción, parece que el poeta cree estar efectivamente tratando con eventos reales. Por otra parte, al llegar a los pasajes de unión de partes que originalmente no estaban juntas, parece que el poeta toma líneas prestadas de otros lugares, ya que su labor no es inventar, sino conocer lo que las Musas le han dicho. El elemento de la ficción consciente aparece especialmente en la *formula* de la transición y la introducción, por lo que G. Murray deduce que en realidad en los poemas hay masas de supuesta verdad histórica conectada de algún modo entre sí y adornada por los procesos de ficción. Muy frecuentemente, se recogen historias en una forma que claramente sugieren recapitulación o alusión e implican la existencia en otro lugar de un tratamiento poético más completo del mismo tema.

Así pues *La Ilíada* es, en primer lugar un libro tradicional dependiente de una saga o tradición viva; además, no es un gran original copiado por unos pocos y oscuros imitadores, sino un libro entre un gran número, cada uno encarnando las tradiciones especialmente predominantes en sus propios círculos de influencia y todos ellos solapándose libremente e intercomunicándose según lo que el interés del bardo o de la audiencia sugirieran.

Por todo ello, y basándose en el estudio de los expurgos y anacronismos que prueban que existe material de una época muy posterior a la época heroica de los poemas, G. Murray opina que lo que deberíamos esperar encontrar en los poemas homéricos no es un trabajo independiente, sino alguna forma de libro tradicional, dependiente de una saga o tradición viva, que alcanzase su forma presente por un proceso de crecimiento gradual y constante modificación.

Homero pues, no debe ser visto como un poeta primordial, sino como el nombre de un ancestro imaginario adorado por una escuela de bardos llamados Homéridas (West, 1984). De todos modos, su argumentación no se adentra en el estudio del lenguaje,

---

<sup>31</sup> Por este motivo y dado que además faltan evidencias y la cronología que aparece en el libro es vaga, según Robert Parker, la obra toma la forma de “cómo debería haber sido” (Parker, 2007).

quedando en una mera ilustración de la hipótesis, basada principalmente en el hecho de que *La Ilíada* es una obra realmente grandiosa, pero con una gran cantidad de características típicas de un mal poema, y esto es así porque se tiende a aplicar un canon preparado para ser aplicado a los trabajos de literatura moderna, esto es, poemas originales compuestos por un autor definido en una fecha definida, cuando esta obra en realidad se trata de un poema tradicional, creado por generaciones de hombres. Así se entiende mejor que el poema esté lleno de inconsistencias y contradicciones, que incluya cierta mezcla de dialectos e idiomas o que el lenguaje sea confuso.

A pesar de todos sus defectos, la obra destaca por su originalidad, y la originalidad de un poema nace de la intensidad de la imaginación que logra crear un mundo que se nos aparezca como “real” y convincente. Los prejuicios actuales consideran que tal intensidad de emoción es algo que depende enteramente de las cualidades del genio personal de un autor individual, un hecho que en principio parecería apoyar la teoría del autor único. Sin embargo, en Grecia, en Canaán o en Escandinavia, durante los períodos en que los grandes libros tradicionales estaban creciendo, cada poeta sucesivo no se autoafirmaba contra la tradición, sino que renunciaba a sí mismo por la tradición y añadía a su grandeza y belleza todo lo que había en él. Los poetas griegos habrían sido entrenados en las mismas escuelas, generación tras generación, avanzando en el espíritu de esa gran poesía, volcándose devotamente para preservar su espíritu, como si Homero estuviese hablando por boca de ellos.

Es pues, en definitiva, con ese espíritu de imaginación simpática como hay que leer los libros tradicionales más antiguos, pues éstos tienen tras de sí no la imaginación de un gran poeta, sino la emoción acumulada de muchas generaciones sucesivas que han oído y aprendido y recreado la antigua majestad y encanto.

Volviendo a las oposiciones binarias que se encuentran en la obra, se distinguen la existente entre Jonia y Ática y la de los dioses homéricos, antropomorfos y no locales por un lado, contra los objetos reales de devoción religiosa y entusiasmo en Grecia.

G. Murray considera que Jonia era el lugar de origen de casi todo avance intelectual de la Grecia antigua y el lugar donde comienza el expurgo de elementos inmorales en los poemas homéricos antes del final del siglo VII. Efectivamente, Jonia en el siglo VI estaba llena de inteligencia, era crítica, científica, racionalista y segura de sí misma.

El tiempo que más influye en los poemas es la migración eolia y el marco es Lesbos o algún asentamiento temprano en la orilla de Asia; así pues, si tomásemos a Homero como el autor de la épica de Troya, el área conocida como Eolia sería su primer lugar de nacimiento, según G. Murray. Pero, como se ha adelantado, el discurso de tradiciones

tribales inmensamente antiguas es lo que forma el último contenido histórico de *La Ilíada*. Estas tradiciones vienen del sur de Grecia, principalmente del territorio atravesado por varios grupos de gente del norte que vagaba en la época heroica proveniente de los valles de Tracia, Macedonia y Tesalia. Lo que tuvo lugar en Eolia o Lesbos, fue la primera colección de ellos en una compilación troyana.

Ahora bien, los eolios, de un estadio de cultura más temprano, más rudo y más caballeroso, fueron sucedidos por la inteligencia superior y la adaptabilidad práctica de los jonios y el dialecto épico cambió gradualmente al cambiar el lenguaje hablado, pues es la audiencia, no el compositor, lo que determina el dialecto y el acento, y las mayores reuniones en el Egeo eran efectivamente jonias. Así pues, los poemas estuvieron durante siglos en las manos de bardos jonios y áticos que, a pesar de sus añadidos, nunca incluyeron ningún hecho de su propio presente, ni de ciudades o colonias contemporáneas, pues para celebrar el presente se utilizaba la literatura, no la épica. Por este motivo, las batallas homéricas se refieren a guerras ya pasadas, protagonizadas por gente olvidada bajo condiciones olvidadas. No obstante, el pasado que se refleja ha sido transformado en algo ideal, más inspirador o más significativo, y que de algún modo sí se relaciona con los hechos vividos por la audiencia de dichas obras. *La Ilíada*, por ejemplo, trata una lucha por la posesión de la tierra por la que los descendientes de Agamenón también estaban luchando en tiempos históricos.

De hecho, el motivo por el que se eligió a *La Ilíada* y *La Odisea* fue, cree G. Murray, porque tenían carácter nacional: *La Ilíada* tipifica a los héroes nacionales que lucharon contra los bárbaros y *La Odisea* tipifica a los colonizadores nacionales y aventureros que, confiando en sus cerebros y coraje, surcaron los mares desde Panticapeo hasta Tartessos. Además, la superioridad literaria de Atenas contribuyó en el proceso que sometió la superficie de los poemas a una fuerte influencia ática.

En otro orden de cosas, es necesario investigar la causa de que *La Ilíada* y *La Odisea* se distinguiesen y separasen del resto de masa épica y se considerasen como únicos trabajos de Homero, más grandes y mejor conocidos que el resto de la poesía épica tradicional. G. Murray lo deriva de su recitación en las Panateneas, el mayor de los festivales atenienses que sucedía cada cuatro años y duraba varios días, fundadas por Pisístrato en el siglo VI para la reunión de todos los jonios en la metrópolis. La evidencia dice que fue efectivamente Pisístrato o su hijo Hiparco los que instituyeron la recitación de los poemas y fijaron el orden en que debían de recitarse, pues antes de eso, los poemas eran preservados de memoria y eran diferentes en cada lugar. Esto hizo que sus textos se fuesen fijando y mejorando en estilo y moralmente, mientras los demás poemas épicos



fueron cayendo en el olvido, quedando sólo para que los dramaturgos y otros se inspirasen para sus trabajos, y conservaron los elementos bárbaros al tiempo que se deterioraban en estilo. Por ello la tragedia ática, que toma casi todo su material de la saga heroica, se abstiene de usar *La Ilíada* y *La Odisea*: estos dos poemas se recitaban en las Panateneas, con lo que para las actuaciones en las Dionisiácas había que tomar otros temas.

El problema es que *La Ilíada* fue elaborada deliberadamente según un plan que la pone fuera del uso para el propósito ordinario de la recitación y, sin embargo, debió de ser recitada, pero no por un bardo, sino por varios bardos que se relevaban en competición. La recitación de las Panateneas explica lo que sin ellas sería inexplicable teniendo en cuenta la forma y tamaño de *La Ilíada* y *La Odisea*.

G. Murray sostiene que si se tienen en cuenta, en primer lugar, las interpolaciones atenienses y, en segundo lugar, el trato más favorable hacia Atenea, Poseidón y Apolo (dioses patronos respectivamente de Atenas y las Panjonias) y considerando que lo que narra no es una guerra entre vecinos normal, sino una guerra de todos los helenos contra los bárbaros en la que incluso los nobles dorios, que eran la aristocracia marcial de Grecia, son ignorados, se puede comprobar la inmensa influencia de la recitación panatenaica sobre los poemas. Sin embargo, a pesar de su influencia, no fue el germen de los mismos pues, entre otras cosas, el lenguaje era pre-ático y pre-jónico, establecido como el vehículo correcto para la épica. Así pues, G. Murray defiende que tras los registros de la recitación panatenaica debe de haber largos años de recitación no registrada en varias grandes asambleas jónicas, que Pisístrato trajo a Atenas una institución ya existente en Jonia<sup>32</sup> y que, aunque puede que la primera emergencia de una *Ilíada* escrita que podamos reconocer como tal apareciese en Atenas en el siglo sexto, de ser así ésta fue una recomposición de temas antiguos, con palabras antiguas y versos y *formulae* antiguos.

De todas formas no hay que olvidar que el texto de Pisístrato se hizo para una gran recitación que ocurría una vez cada cuatro años. Esta recitación influiría, pero no podía dominar la tradición ordinaria, que continuaría formándose por las recitaciones de cada día o las lecturas públicas de Homero en episodios o extractos. El texto completo continuo, pues, no se imprimiría hasta la enseñanza en las escuelas y el surgimiento de una lectura educada en público.

También hay que tener en cuenta que Jonia no era un centro de religión, aunque produjo cierto misticismo, ya que era éste un misticismo científico y especulativo, más relacionado con las propiedades del Infinito que con los dioses antropomorfos

---

<sup>32</sup> La primera opción que baraja es la de las Panjonias.

tradicionales. El temperamento crítico de los jónicos se encontró con una especial debilidad en la religión homérica porque ésta no era realmente una religión y los dioses homéricos no representaban a los dioses adorados por una parte particular de la temprana Grecia, sino que constituían un compromiso hecho para encajar con las conveniencias de la federación. Dicho de otro modo, los dioses homéricos habían sido creados respondiendo a un determinado estándar: muy hermosos, altamente antropomorfos, no bárbaros ni grotescos; pero en el proceso perdieron su especial dominio en el culto de una comunidad particular, siendo convencionalizados y tratados como material para ornamento. Existía por lo tanto en ellos una profunda falta de creencia más honda que cualquier negación articulada.

A este respecto, hay que distinguir, a modo de resumen, tres estadios en los dioses homéricos u olímpicos: el primitivo, representado por *La Teogonía* de Hesíodo, donde los hombres no usan sus facultades críticas en este tipo de material; un estadio intermedio de expurgo, rechazo y humanización; y un estadio jónico tardío en el que los Olímpicos han cesado de tener significado religioso, aunque G. Murray, además, ve motivos para añadir un cuarto estadio: el de la aceptación del sistema homérico por la Grecia no jónica.

Los dioses homéricos pasarían en la escéptica Jonia, por lo tanto, por un proceso que los llevaría a través del antropomorfismo hacia, incluso lo cómico y lo bufo. Sin embargo, recobrarían algo de gravedad y calado religioso al ser transportados finalmente al Ática (Parker, 2007).

En último lugar, este curso de conferencias sería un primer intento por parte de G. Murray de estudiar el crecimiento de la épica griega en tanto que la encarnación de una fuerza que impulsa el progreso de la raza humana, entendiendo por progreso el enriquecimiento gradual de la vida, o un avance en el principal fin del hombre: el de glorificar a Dios y disfrutarlo para siempre; una idea que es aplicada por este autor a toda la literatura griega en conjunto.

En este sentido, G. Murray adopta el punto de vista contrario al de su maestro U. von Wilamowitz, lo que tal vez se deba a la orientación política liberal de G. Murray, que lo lleva a sostener que el mundo progresaba e iba cada vez a mejor. Por este motivo, al trabajar sobre las composiciones homéricas, mientras Wilamowitz consideraba que lo más antiguo era superior, Murray sostenía la hipótesis contraria según la cual lo último es siempre lo mejor (Bierl, Calder y Fowler, 1991), lo que se comprueba en su teoría del “expurgo” que se aplica a las composiciones homéricas en un proceso civilizador.

Pero aunque es posible analizar el tema de la literatura griega como un ejemplo de progreso moral, sin embargo, los dioses homéricos plantean ciertas dificultades a esta

teoría que le resulta difícil tratar de solventar, ya que, por razones románticas, G. Murray quiere que los dioses sean reales y por ello supone que son suficientemente reales en cierto punto antes de Homero, pero al mismo tiempo no puede tomar a los dioses homéricos en serio. Así, concluye que las crudezas morales de los dioses no son cosa de Homero, sino remanentes de tiempos anteriores. A esto le sigue la idea ya avanzada de que el escepticismo jonio significó la muerte para los antiguos dioses, mientras que los trágicos comprendieron la mejor cara de los dioses homéricos y los resucitaron en una forma aún más gloriosa, si bien tan sólo como puros símbolos.

### **3.2. *Five Stages of Greek Religion***

Esta obra surge nuevamente de una invitación en la que se le plantea una serie de tres conferencias en la Universidad de Columbia, que trataron el tema del origen de la religión griega y el surgimiento y declive de la religión olímpica y fueron publicadas en 1912 con el título de *Four Stages of Greek Religion*. Posteriormente, en 1925 añadió un capítulo y se publica como *Five Stages of Greek Religion*, aunque gran parte del material del capítulo aparecía ya en algunas conferencias sobre la filosofía estoica dadas en 1915. Esta obra es posiblemente la más ignorada de los Ritualistas en la actualidad, aunque en su momento fue la más consultada por estudiantes y no expertos en el campo de la religión griega.

Este trabajo es una reconstrucción histórica del desarrollo de la religión griega (Ackerman, 2002) y el principal motivo por el que G. Murray lo escribió fue el de contraatacar la exaltación hecha por Jane Ellen Harrison de los espíritus ctónicos, mediante una vigorosa defensa de las deidades olímpicas, a las que J. E. Harrison no concedía apenas sentimiento religioso verdadero, pero que G. Murray creía que caracterizaban la mente griega durante el período del “verdadero helenismo” que finaliza con la Guerra del Peloponeso; que eran moral, intelectual y políticamente buenos y que por ello representan una reforma religiosa (SGR, p. 80), en oposición a la religión griega anterior que se cimentaba sobre la megalomanía y la avidez de sangre; y que favorecían la ciudad-estado (Fowler, 1991). G. Murray quiere, además, elevar el reconocimiento de la religión griega antigua hasta el nivel alcanzado por la literatura y el pensamiento griegos.

La obra se estructura en cinco estadios, siendo el primero el estadio de *Euétheia* o Edad de la Ignorancia, caracterizado en palabras de G. Murray por la *Urdummheit* o “estupidez primigenia”, en ciertos aspectos típicamente griego y, en otros, muy típico de estadios similares de pensamiento en otros lugares, lo que lleva a G. Murray a considerarlo el inicio normal de toda religión, o al menos el material normal del que toda religión está

hecha. Se trata del mundo ctónico reflejado en las obras de Jane Ellen Harrison, que a G. Murray parece interesarle en tanto que considera que los aspectos primitivos de la sociedad griega pueden ayudarle a mostrar de dónde venían los civilizados.

G. Murray destaca la idea del surgimiento de los dioses en tanto que emanaciones de las emociones sentidas durante la celebración de los rituales colectivos anteriores a ellos, descartando de este modo la posibilidad de que los dioses olímpicos fuesen primarios. Estos rituales tendrían como interés principal el aprovisionamiento de comida y la supervivencia de la tribu, motivo por el que el autor centra su atención en los ritos de iniciación tribal, que parecen haber formado parte de los *drómena* de primavera, en los se renovaba tanto la naturaleza circundante como también a los miembros de la tribu, y que proyectarían un dios antropomorfo o *daímon*, que muere cada año, pero vuelve a surgir de entre los muertos, resurgiendo todo el mundo con él.

El segundo estadio es el estadio clásico o del Olimpismo, la religión dominante durante el helenismo de los siglos VI y V, el pináculo de la civilización griega que forma el corazón del libro. En este capítulo, G. Murray trata de explicar su origen histórico y afirmar su valor religioso, en contra de todos los críticos contemporáneos que no le reconocían más valor que el artístico.

En realidad, esta época se presenta no como una novedad, sino como la continuación de algo antiguo. Esta tendencia a afirmar que algo nuevo en realidad es viejo es una característica común a grandes movimientos como la Reforma, el Movimiento Evangélico, o la Revolución francesa y deriva en parte del amor natural por las antiguas asociaciones y en parte de la dificultad de inventar una palabra para una cosa nueva.

En política, la idea del helenismo como un identificador cultural, en realidad algo anterior, se asienta definitivamente; en literatura nacen los poemas homéricos y en religión se da un proceso de expurgo de los viejos ritos que representan la victoria del hombre sobre la barbarie y surgen los dioses homéricos, estandartes del progreso religioso que representan, para G. Murray, la inteligencia, la razón y la amabilidad y que son definidos, según Heródoto, por Homero y Hesíodo.

Homero no creó a los dioses olímpicos de la nada. Todos los dioses reflejan el estado social, pasado o presente, de sus adoradores; también los dioses olímpicos, que parece que eran inicialmente los dioses de las montañas de los antiguos invasores del norte que se esparcieron por el territorio con las migraciones y que se ordenaban como grupos de *comitatus*, jefes menores y criados que seguían a sus príncipes. Por este motivo, sus dioses no afirmaban haber creado el mundo, sino que eran simplemente jefes conquistadores, que

luchan y festejan, y juegan y hacen música, beben y se ríen a carcajadas del herrero cojo que les sirve.

De todos modos, no hay que olvidar que los dioses son conceptos confusos que reciben influencias de las poblaciones circundantes y de las distintas épocas y lugares en los que están presentes. Así pues, G. Murray explica que los Olímpicos del texto de Homero y de las recitaciones atenienses del siglo VI, son a los Olímpicos de la época heroica como los helenos del siglo VI a los helenos de la época heroica, ya que han pasado por una evolución que los ha llevado desde un origen entre los aqueos conquistadores hasta su hogar final en Atenas, pasando por un desarrollo en las escuelas de épica jónicas.

Hay que destacar el hecho de que los poemas eran aristocráticos, es decir, pertenecían a una literatura de jefes ajenos a la baja superstición popular; además, en su estadio principal, eran jónicos y Jonia lidera el proceso de toma de conciencia propia de Grecia, así como el movimiento contra la *Urdummheit*: Se volvieron entonces conscientes de algo que era heleno, diferente de lo bárbaro, y su parte helena rechazó lo que consideraban supersticioso, cruel o impuro.

Por todo ello, se puede afirmar que la religión homérica surgió de la mano de una reforma, consistente en considerar al mundo no como ajeno a un gobierno externo, sino como gobernado por un cuerpo organizado de personal y de gobernantes razonables, padres sabios y bondadosos, como el hombre en mente y forma, pero inefablemente superiores (SGR, p. 86).

G. Murray analiza este movimiento en tres elementos principales: un expurgo de los ritos antiguos, un intento de traer el orden al antiguo caos y una adaptación a nuevas necesidades sociales.

En primer lugar, por lo que respecta al expurgo moral, la nueva religión elimina o esconde los ritos anteriores que buscaban una estimulación directa de procesos generativos, dejando sólo algunos rituales místicos y algunos restos en la comedia y en festivales agrícolas.

Por otra parte, el documento mejor preservado en su intento de traer orden en el caos es la poesía de Hesíodo. Hay tres poemas que intentan juntar vastas masas de antigua teología y folklore y tradición dispersa: *La Teogonía* que trata de hacer una jerarquía de dioses; el *Catálogo de las mujeres* o *Eoiai*, que trata de fijar canónicamente las leyendas e hipótesis por las que las familias reales en la Grecia central registraban su descendencia a partir de ancestros tradicionales y un Dios conjetural; y *Los trabajos y los días*, que recoge las reglas y tabúes de la agricultura. De todas formas, G. Murray considera el trabajo de Hesíodo tan absurdo y confuso como hermoso y extraordinariamente interesante desde el

punto de vista histórico, pues se le antoja mucho más explícito que el de Homero y mucho menos expurgado.

El tercer elemento de la reforma homérica sería un intento para hacer que la religión satisficiera las necesidades de un nuevo orden social. En este sentido, G. Murray recuerda que la primera religión griega estaba basada claramente en la tribu; pero en la época de las migraciones la tribu se desmiembra y la unidad social que toma su lugar es la comunidad política de hombres que se reúnen en la polis. A partir de entonces las tribus serán ficticias, de modo que cada congregación accidental o local de gente que quiera actuar junta inventará un ancestro común imaginario. Los dioses olímpicos poseían fama, belleza y prestigio, y sobre todo, estaban preparados para ser *polioûchoi*, “Defensores de la Ciudad”, y más aún para ser *Hellánioi*, patronos de toda la Hélade.

De todas formas, la religión olímpica logró mucho en estos tres objetivos, pero también fracasó en los tres: el expurgo moral falló por la mera fuerza de la inercia de las antiguas tradiciones religiosas y cultos locales, pertenecientes a un sustrato religioso demasiado presente a nivel popular; no es capaz de completar la labor de traer orden intelectual en el mundo de los dioses primitivos, algo que en opinión de G. Murray tan sólo puede lograrse con el monoteísmo; y finalmente, también el intento de hacer del Olimpismo la religión de la polis falló, dado que los Olímpicos eran demasiado universales para ser asociados a una ciudad y demasiado literarios para ser impuestos sobre un cuerpo político que ya tenía muchas divinidades locales disponibles para dicho propósito.

De todos modos, no hay mucho respeto ni mucha fe por estos dioses, excepto tal vez por Apolo, Atenea y Poseidón. Esto se debería a que los reyes de la época heroica, preocupados únicamente por la gloria y las ganancias personales, se desentendieron de toda piedad local y tribal e igualmente los bardos de la cultivada y científica Jonia no gastaron mucha emoción religiosa en un sistema que estaba claramente destinado al romance. Pero gracias a estas composiciones épicas, en la memoria de Grecia los dioses y reyes de la edad heroica fueron transfigurados, de modo que los salvajes Olímpicos se convirtieron en Atenas y el continente griego, desde el siglo VI en adelante, en emblemas de elevada humanidad y reforma religiosa.

Asimismo, estos dioses alcanzaron logros importantes, como el de permitir el progreso, envolver la religión en *sophrosýne*, estimular la concordia y el sentimiento de camaradería en Grecia y disfrutar de una belleza completa. G. Murray además, subraya que, una vez dejada a parte la trivial mitología, se encuentra religión también en estos dioses, quienes, dado su carácter alegórico, pueden incluso funcionar como Ideales, símbolos de algo que está más allá de ellos y que sirven de ayuda para concebir al dios. Es

aquí donde radica la diferencia entre religión y superstición, pues la superstición degrada su culto al orientar su creencia hacia tantos actos brutales donde hay que actuar sin cuestionarse nada, sin respeto hacia los demás, sin un deseo por una Verdad más elevada o más completa, mientras que en la religión, sin embargo, se sabe que los propios credos no son más que metáforas, que la verdad no está en uno mismo, sino más allá.

Ahora bien, al ser simplemente símbolos, los dioses olímpicos pueden ser utilizados como receptáculos vacíos, carentes de significado, que, aunque en el siglo V fueron empleados como vehículos para la religión de la ciudad, más tarde se convierten en los dioses de una tradición rechazada en parte, en los que nadie cree como un verdadero hecho, pues no son figuras realmente palpables (Parker, 2007).

En la primera publicación del libro, G. Murray afirma que la crisis en la que se sume la religión olímpica desemboca en un período que denomina *failure of nerve* y que conduce a la expansión de las religiones mistericas; sin embargo, en *Five Stages of Greek Religion* intercala un estadio posterior al Olimpismo. Se trata del estadio de las grandes escuelas de pensamiento del siglo IV, en el que la mente griega responde por primera vez, en su vigor creativo máximo, al fracaso del mundo en el que había depositado su fe, es decir: la bancarrota de la religión olímpica y el colapso de la ciudad-estado (surgida con la caída de Atenas a manos de Esparta en el 404 a. C). Este período presencia no un declive del Olimpismo, sino del gran esfuerzo espiritual e intelectual del siglo cuarto, que culmina con la *Metafísica* y la *De Anima* y la fundación de la *Stoa* y del Jardín (SGR, *Preface to second edition*).

Sin embargo, la inclusión en su tesis de esta nueva etapa implicó una debilidad en la tesis central del libro original: su objetivo había sido revalorizar el papel de los Olímpicos en respuesta a la devaluación que de ellos había hecho J. E. Harrison, pero con esta nueva etapa, el *failure of nerve* representa un declive no ya con respecto al Olimpismo, sino al gran esfuerzo espiritual e intelectual del siglo IV y con ello, parece que los intentos de G. Murray de defender a los Olímpicos nunca fueron realmente muy poderosos (Parker, 2007).

Este tercer estadio ofrece respuestas al Gran Fracaso a partir de la filosofía y la especulación, con diversidad de escuelas de pensamiento que se centran en pensar cuál era el Bien del hombre, es decir, el elemento de valor en la vida, su principal objetivo. Antístenes, por ejemplo, se reconfortaba con el pensamiento de que nada importa salvo haber hecho lo mejor, con lo que la *Areté* es el Bien, algo en lo que coincide con su discípulo Diógenes, el más famoso de todos los cínicos. La concepción cínica de la vida influyó en otras escuelas, por ejemplo la estoica, que considera que sólo la Bondad es

buena y que la Bondad consiste en llevar a cabo el Deber propio; y la epicúrea, liderada por Epicuro, para quien efectivamente *Areté* es buena porque produce una vida placentera, lo que suele llamar h(donh, “dulzura”, pues el “Bien” es lo que hace la vida más dulce.

G. Murray destaca precisamente del epicureísmo que, aunque su teoría anticipa de forma sorprendente descubrimientos de la ciencia moderna, era aceptada en un espíritu más religioso que científico, pues era aceptada por sus discípulos como una revelación más que como un paso en la búsqueda de la Verdad.

Éste es un claro síntoma de decadencia del movimiento intelectual libre y de las elevadas esperanzas que habían hecho glorioso al siglo quinto. Sólo con Aristóteles y su Escuela peripatética siguió floreciendo la verdadera *sophrosýne* helénica, al combinar religión y ciencia, construyendo las aspiraciones espirituales más elevadas sobre la verdad probada y las conclusiones probables a las que ésta apuntaba. Además, Aristóteles nunca pretendió mostrar la verdad absoluta y por ello los peripatéticos siguieron persiguiendo el conocimiento y produciendo resultados científicos que dejaron a todos sus rivales en la sombra.

Pero los filósofos no pudieron luchar contra ese ya comentado *failure of nerve*, que conlleva una progresiva falta de esperanza en el mundo, así como un desinterés en la buena marcha de la sociedad, todo lo cual impulsa a los griegos a centrarse en su propia alma, en la búsqueda de la santidad personal y en la comparativa negación del mundo transitorio e imperfecto para soñar con otro mundo sin pecado ni corrupción. Así, este momento se caracteriza por un ascenso del ascetismo, el misticismo y el pesimismo, características que preparan el camino para el cristianismo, pero que afectan igualmente a gnósticos y adoradores de Mitra, por ejemplo (*ibid.*).

Sin embargo, G. Murray no pretende depreciar las religiones que siguieron este movimiento, ni afirmar que no hubiese misticismo en Sófocles, ni que San Pablo no tuviese espíritu público. En realidad, el autor considera la existencia de dos mundos: uno, el de la filosofía griega que culmina en Platón y Aristóteles, constituye el trabajo de Grecia usando algunos elementos foráneos; el otro, el de la cristiandad que culmina con San Pablo y sus sucesores, es el trabajo de la cultura helenística en una estirpe hebrea; demostrando con todo esto cómo un período de historia religiosa que parece roto es realmente continuo, utilizando esta idea como modo de reforzar el papel común en la formación de la Europa moderna.

El inicio de este *failure of nerve* se da con la sociedad helénica, cuya inestabilidad histórica crea una sociedad donde las fortunas de los hombres no parecen tener prácticamente relación con sus méritos y esfuerzos, lo que no propicia exactamente las



cadenas visibles de causa y efecto, sino que, dado que los hombres están a merced de la suerte, la Suerte se convierte en la diosa a la que rendir culto. Esto es, cuando los dioses olímpicos dejan de ser considerados como el motor de las cosas, la causa que las provocaba era la Suerte. Entonces, en lugar de rechazar a los dioses en masa, la gente trató de recuperar lo que quedó de la religión tras la caída del sistema olímpico.

Autor tras autor, el tema recurrente es el de la búsqueda de la unión con Dios, algo que se logrará tras la muerte y para lo cual se celebran iniciaciones, sacramentos y otros caminos místicos de comunión con Dios a través del éxtasis y el entusiasmo, influencias ambas de cultos orientales y bárbaros frente a los cultos prehelénicos más primitivos.

En general, toda tendencia de filosofía griega en este período, con alguna excepción, especialmente entre los estoicos romanizados, se vuelve hacia el mundo del alma. Se busca el Conocimiento de Dios entendido como una unión completa de seres. Aquel que ha “conocido” a Dios es él mismo deificado por ello. En cierto sentido, él *es* Dios.

Muchas de estas características se reflejan en el movimiento gnóstico, que a su vez influye sobre el lenguaje de Pablo, a quien de todos modos, en general, lo encontramos desalentando el exceso de superstición, reformando, ignorando, rechazando.

El último estadio que, como G. Murray reconoce, tal vez no sea influyente históricamente, está protagonizado por la “última protesta espiritual contra el “ateísmo” omnipresente de los cristianos” (SGR, p. 4). Se trata de la reacción pagana del siglo IV, cuando la antigua religión surgió por última vez de la mano de Juliano el Apóstata contra los que negaban a los dioses.

Para analizar este movimiento, G. Murray se centra en un libro singularmente importante y poco conocido, que se sitúa a medio camino entre un credo y un catecismo para explicar los puntos básicos de la religión helénica. Se trata del trabajo de Salustio<sup>33</sup> llamado *Sobre los dioses y el mundo*, escrito en un momento en el que las luchas entre sectas filosóficas casi ha cesado y el neoplatonismo permea toda la atmósfera de la época; en ese momento, el misticismo de Juliano hace a todos los dioses y todas las formas de culto una sola, y su entusiasmo por el helenismo convierte en ídolos a casi todos los grandes filósofos del pasado.

Los dioses pasan a ser considerados “fuerzas” o emanaciones que surgen de la Bondad, considerada la Primera Causa para Salustio y presente en todas las cosas, aunque

---

<sup>33</sup> Salustio posiblemente es el conocido amigo de Juliano e inspirador de los esfuerzos del emperador para restaurar la antigua religión, representante de la reacción pagana del tiempo de Juliano, en su lucha final contra la cristiandad.

son revelados al ser humano en forma personal, y la emoción en sí misma se convierte en la cosa por la que vivir, incentivando el misticismo y la reverencia; de modo que cada objeto tocado por esa emoción es por ello glorificado y hecho sagrado.

G. Murray concluye que el antiguo paganismo en el tiempo de su reacción final contra la cristiandad es un todo más o menos inteligible y tiene más éxito que la mayoría de religiones combinando dos grandes atractivos: atraer al filósofo y al pensador como un sistema completo y racional de pensamiento que las mentes especulativas e iluminadas en cualquier época pueden creer sin vergüenza; y al mismo tiempo, atraer al ignorante. Además, nunca condena ni ridiculiza.

Por lo que respecta a la cristiandad en estos primeros siglos, G. Murray opina que su carácter debe buscarse no en las doctrinas que profesaban, casi todas con sus raíces y paralelos cercanos en el pensamiento hebreo o helenístico más antiguo, sino en la organización en la cual descansaba; una organización de una sociedad semi-secreta para la ayuda mutua con una base religiosa mística que descansa en los proletarios de Antioquia y las grandes ciudades comerciales y manufactureras del Levante, y que más tarde se expandió a las clases similares en Roma y el oeste, creciendo en influencia, como otros cultos místicos, por la atracción especial que tenía sobre las mujeres. Esto explica su humanidad, su intenso sentimiento de hermandad dentro de sus límites, su incesante cuidado por los pobres y su comparativa indiferencia hacia las virtudes que son especialmente importantes para la clase gobernante, como la moderación, la veracidad, el coraje activo, el espíritu público, etc. Por supuesto, esta indiferencia no es más que comparativa.

Con esta obra, G. Murray cree haber escrito un libro sobre el sentido griego de Dios, entendido como una fe que es real y que se haya en la retaguardia de todos los mitos. Así pues, defiende esa región en la que hay que mostrarse agnóstico, pero al mismo tiempo mantener una cierta convicción (idea tomada de West, 1984, Toynbee, 1960b).

### **3.3. Algunas críticas a la obra de G. Murray**

No hay duda de la influencia en tanto que profesor que G. Murray tuvo y que todavía se deja notar y, además, es necesario agradecerle a él el incremento de la importancia de la crítica literaria en los clásicos (Fowler, 1991), pero sin embargo se le han achacado muchos fallos, por ejemplo, el de “ineptitud sociológica radical” de la que lo acusan los funcionalistas durkheimianos<sup>34</sup> o el de asumir un elemento violento en la religión que debía ser cubierto y sublimado por la literatura clásica, criticado por el

---

<sup>34</sup> Noticia en *L'Année Sociologique* 11 (1910), p. 780, en Gerson, 1998.

positivismo comteano (Gerson, 1998). Igualmente, su teoría acerca del surgimiento del teatro a partir de la figura del *Eniautós-daímon* fue una de las más criticadas, aunque también la que más firmemente mantuvo este autor (Parker, 2007). Además, cuando el método comparativo cayó en descrédito, la nueva generación de antropólogos comenzó a infravalorar sus obras (West, 1984).

Pero de todas las posibles críticas, la más flagrante es la del modo en el que absorbe enormes masas de información especializada y las expone bajo la perspectiva de un moralista liberal victoriano en lugar de mostrar una actitud más profesional hacia la evidencia (Fowler, 1991, p. 95), volcando en sus páginas la visión del mundo de un liberal gladstoniano con fe en el progreso hacia una humanidad perfecta, lo que convierte a sus obras, especialmente *Five Stages of Greek Religion* en algo completamente obsoleto. Así, la idea de una sociedad griega racional que avanza calmadamente hacia una victoria final sobre la barbarie no merece actualmente más que el adjetivo de pintoresca (*ibid.*, pp. 79-80).

En este orden de cosas, inviste el sistema olímpico con los atributos del liberalismo moderno, algo que se ve claramente en la siguiente frase que contiene las palabras “organización social”: “Estas cosas vuelven con la caída del Helenismo; pero el gran período, como apremia al hombre usar todos sus poderes de pensamiento, de audacia y constancia, de organización social, así le ofrece recordar que es un hombre como cualquier otro, sujeto a las mismas leyes y ligado a contar con la misma muerte” (SGR, p. 84).

En realidad, es normal, incluso lógico, que cada época reinterprete los clásicos de acuerdo con su propia perspectiva. G. Murray no cometió un error infrecuente ni de peor magnitud que muchos otros y la forma en la que capta la imaginación de sus contemporáneos puede resultar incluso ilustrativa para el estudiante de su época, pero es esto en gran parte lo que ha imposibilitado a sus escritos superar la prueba del tiempo.

En relación con esto, además, hay que destacar que esa forma de reflejar el espíritu de su tiempo en su obra hace peligrar la idea de la originalidad de su obra; posteriormente se comentará la enorme influencia de algunos autores como Jane Ellen Harrison o las numerosas coincidencias con tesis aparecidas *Cults of the Greek Stages* de L. R. Farnell, presentes también en muchas otras obras de su época.

Finalmente no se puede dejar de mencionar entre las críticas realizadas a *Five Stages* que el esquema de la reconstrucción histórica es erróneo en muchos puntos, como el referido a la existencia de Homero, que G. Murray calcula hacia la época de Pisítrato, mientras que actualmente se fecha hacia el 700 a. C., siendo contemporáneo de Hesíodo. Igualmente, algunas revistas lo acusaron de ignorar la evidencia artística a favor de la

unidad y, en algún caso, como en el de la *Times Literary Supplement*, también atacaron la analogía entre los expurgos homéricos y los del Antiguo Testamento. Asimismo es rechazable la idea de que la “inmoralidad” de los dioses olímpicos sea algo que Homero simplemente no fue capaz de desenraizar, sino que forman parte de su concepto de divinidad. Esto G. Murray no lo logra entender, pues asume sin cuestionar el modelo judeocristiano y asume la religión como una guía para la vida. Finalmente, lo que G. Murray afirma que fue desechado de la religión ctónica es erróneo, la distinción entre Olímpicos y ctónicos es demasiado escarpada y la insistencia en la progresión evolutiva resulta de una sobre-simplificación y una distorsión de la situación histórica verdadera en diferentes períodos (Fowler, 1991, p. 88).

#### **4. Influencias intelectuales sobre la obra de G. Murray**

G. Murray hace en la *Albany Review* una lista de los estudiosos que han revolucionado el campo de la antropología y la religión griega, entre los que destacan E. B. Tylor, J. G. Frazer, J. E. Harrison, E. Rohde, Marquardt (¿quizás W. Mannhardt?), A. Lang, W. S. Jevons, W. Ridgeway, A. B. Cook, S. Reinach o H. Usener entre otros. Todos estos autores influyeron en mayor o menor medida sobre la obra de G. Murray (Parker, 2007, p. 82).

##### **4.1. E. B. Tylor, una vez más**

En primer lugar, la influencia de Tylor se nota en la idea compartida por ambos autores de que en los primeros períodos de la historia griega, igual que sucede en otros pueblos, se antropomorfizan elementos de la naturaleza, una característica primitiva e inevitable, aunque G. Murray no parece confirmar la asunción tyloriana según la cual esta antropomorfización juega un papel importante en la evolución de la religión, pues el autor de *Five Stages of Greek Religion* ni siquiera considera que la figura de los dioses sea necesaria para hablar de religión; de hecho, se respalda en el sistema budista, uno de los más importantes de todos los tiempos, que no necesita de dioses.

También destaca la idea racionalista de que lo esencial en el estudio de la religión es la mente, si bien según E. B. Tylor la mente está también condicionada por las condiciones materiales de la lucha por la existencia. Esto puede verse en la afirmación que realiza G. Murray: “La extraordinaria seguridad de nuestra vida moderna en tiempos de paz nos hace difícil darnos cuenta (...) de la constante precariedad, la aterradora proximidad de la muerte, que era usual en esas débiles comunidades antiguas” (SGR, p. 33); esa precariedad pasa por enfrentamientos contra las bestias, riadas, pestilencias,... Lo que busca la comunidad es asegurar su supervivencia, para lo que era necesario asegurar la

cosecha, pero al no conocerse las causas de dicha prosperidad, y considerándolo un asunto de polución, los primeros actos agrícolas se caracterizaron por actos de crueldad como el uso de sacrificios humanos, chivos expiatorios, descuartizamiento de animales vivos y tal vez de hombres vivos, etc.

Sin embargo, no sigue los parámetros tylorianos al pie de la letra, prueba de ello es que rechaza la definición de sacrificio de Tylor como la propiciación de un ser poderoso por parte de otro más débil para lograr algo a cambio, optando por considerarlo un sistema de comunión con los dioses.

#### **4.2. La admiración por Andrew Lang**

En realidad, Gilbert Murray se siente mucho más influido por A. Lang, al que conoció durante su vida universitaria y por quien reconoce haber sentido una admiración casi idólatra<sup>35</sup>, que por E. B. Tylor. Esta influencia pasa por la actitud ante la vida de A. Lang, que G. Murray parece compartir y que considera totalmente ajena para las generaciones de postguerra, pero incluye además perspectivas acerca de asuntos académicos.

Con respecto a la cuestión homérica, ésta es de hecho tratada en varias de las cartas que G. Murray y A. Lang se envían desde 1899 hasta 1911, en las que, en realidad, A. Lang, defensor aislado durante mucho tiempo de la unidad, dice en más de una ocasión no entender la teoría de G. Murray, por lo que le propone sus críticas y preguntas<sup>36</sup>.

De todas formas, G. Murray debe a A. Lang especialmente el reconocer la importancia que la antropología y la religión primitiva han de tener para un estudioso del griego, pues fue leyendo al escocés como se dio cuenta de que los grandes trabajos de la imaginación griega antigua están normalmente penetrados por concepciones religiosas y postulados que los estudiosos de la literatura no han observado o entendido. Murray no comprende por qué los eruditos más puros no sienten su conocimiento enriquecido por los sabios que nos han empujado a cavar más profundo en nuestra tradición clásica y darse cuenta de los problemas imaginativos e históricos que tan a menudo están escondidos detrás de la seguridad de una interpretación verbal (SGR, *Preface to first edition*).

Precisamente de las obras de A. Lang toma G. Murray datos antropológicos que utiliza para dar forma a sus teorías, como la costumbre común en las religiones con culto a los animales de llevar una máscara de la deidad adorada, un dato tomado de *Myth, Ritual and Religion* (A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, vol. II, p. 284, en RGE, p. 138).

---

<sup>35</sup> Murray, *Andrew Lang, the poet* (1948).

<sup>36</sup> MS Gilbert Murray, 147 (*Letters from 1899 to 1911*).

Finalmente, G. Murray adopta un punto de vista acerca de la religión antigua menos racionalista que Tylor, más cercano al más espiritualista A. Lang, pues reconoce la existencia de elementos irracionales en la religión igual que A. Lang reconocía elementos irracionales en los mitos, de gran importancia a la hora de satisfacer ciertas necesidades emocionales humanas.

#### **4.3. W. Robertson Smith y la comunión con el dios**

De W. Robertson Smith, G. Murray toma su teoría acerca de la posición de los animales domésticos sagrados en las primeras tribus agrícolas arias y semitas, una teoría que se basa en la idea de que la tribu era el mundo moral para sus miembros, que eran tanto seres humanos como ciertos animales y ciertos dioses. Aquello que les proporcionaba unidad era el elemento sagrado en el que reside la vida, la sangre común corriendo por las venas de todos. La sangre estaba tanto en los animales como en los hombres y desde que los dioses eran en cierto sentido también uno de estos animales, que han compartido con los humanos su comida y les han proporcionado leche para beber, se deduce que la sangre común corre en todos ellos: hombres, animales y dioses (RGE, p. 61). Éste será el origen de la fiesta sacramental: una reunión donde se come la carne y bebe la sangre del animal divino para que su *mana* o fuerza vital entre en cada uno de los participantes.

G. Murray considera que la sociedad dibujada por Robertson Smith es en realidad el mundo de las primeras comunidades griegas anteriores a las migraciones, donde los límites del universo moral coinciden efectivamente con los límites de la tribu, mientras que tras las migraciones las tribus se desintegran y, al formarse las colonias, éstas necesitan cohesión y culto, que logran mediante una sociedad basada en el contrato social. Basándose todavía en W. Robertson Smith, para el cual lo importante es la comunión como forma de unión entre todos los miembros de la sociedad, Murray explica que la religión en esta fase de organización consiste en el compañerismo entre humanos y dioses, a veces pacificados por el sacrificio de un pariente (Gerson, 1998).

Esta hipótesis de G. Murray lo lleva a crear dos conjeturas imposibles en W. Robertson Smith: en primer lugar, la asunción intelectualista de que la acción está determinada por la cognición individual; esa noción de las sociedades relacionándose de modo instrumental con su religión lleva a asumir que los individuos, en un estado catastrófico de la naturaleza, pueden decidir a qué adorar. En segundo lugar, la asunción de que es en la sociedad más antigua, pre-griega, donde se hace el sacrificio, mientras que la Grecia clásica tiene que purificar los restos de esta cultura. Según esto, la comunidad

puede lograrse por un acto deliberado de contrato social que en este caso habría dado lugar a la cultura que terminó con la anterior cara más violenta de la religión (*ibid.*).

Finalmente hay que destacar que a pesar de tomar la idea central del sacrificio de W. Robertson Smith, Murray considera que habla de forma demasiado definitiva del sacrificio como una comunión con el dios tribal, puesto que no necesariamente tiene que existir un dios, sino sólo la materia prima de la que los dioses están hechos (SGR, cap. 1), es decir, la sangre tribal y el animal vivo que lleva en sí la vida de la tribu, apartado y consagrado, hasta que se llene de mágica vitalidad. Tal como G. Murray explica, “el dios personal parece haber sido hecho por abstracción y “proyección” a partir de ese *mana* mágico, de las danzas rituales, los deseos y los miedos de la tribu. El toro no era sagrado porque el dios lo hubiese tocado; el dios mismo solamente existía porque el toro estaba cargado con esa sacralidad y poder creativo” (RGE, pp. 62-63).

#### **4.4 J. G. Frazer**

*La rama dorada* se publica cuando G. Murray tiene 24 años, por lo que es lógico que haya ejercido cierta influencia en su obra posterior. Esta influencia se nota, en primer lugar, en la consideración de la religión como una serie de actos de propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre y que gobiernan la naturaleza, que se basan en el sentimiento de miedo, lo que se refleja en algunos fragmentos de *Five Stages*, como aquel en el que explica las Diasias como un ritual de aplacamiento para ahuyentar la ira desconocida de la oscuridad circundante, o cuando sostiene que el origen de la crueldad de los rituales destinados a hacer que el Salvador renaciese, y con él la vegetación, era el terror de romper el tabú.

En segundo lugar, vemos que al igual que J. G. Frazer, G. Murray baraja la explicación euhemerista (también presente en otros autores de la época como L. R. Farnell o J. E. Harrison) para ser aplicada a algunos mitos o figuras míticas, pues del mismo modo que Alejandro Magno llegó a ser considerado divino, así antiguos dioses fueron explicados como antiguos líderes de las comunidades especialmente carismáticos.

Asimismo, toma la idea de Frazer de que posiblemente la forma de acceder a un trono era la del matrimonio con la hija del rey y considera que por ello se dieron casos de jefes de las tribus norteñas que se adentraban en el territorio más tarde conquistado y accedieron al trono de diversas ciudades por ese método. Por ejemplo, la ciudad de Troya tenía un rey norteño, frigio; y por otro lado Tántalo, el primer marido de Clitemnestra que fue muerto por Agamenón, fue enviado al Tártaro junto con Sísifo, Salmoneo, Ticio, Ixión,

porque no era aqueo, tal como afirma también Jane E. Harrison en *Prolegomena* (*ibid.*, cap. 2).

Pero los elementos de *La rama dorada* que más marcan la obra de G. Murray son aquellos relacionados con los rituales agrícolas para promover la fertilidad, de donde surge la figura de la doncella del trigo o del demonio del grano; la teoría de la vida y muerte de divinidades como Dioniso, que deriva en el ritual agrícola de sacrificar al dios, y la muerte e ingestión sacramental del dios para ingerir su *mana*.

En primer lugar, hay que destacar que el interés por la fertilidad de la tierra lleva a G. Murray, bajo la influencia de J. E. Harrison y de Frazer, a aceptar un culto a la Madre Tierra en la Grecia prehelénica, desde su parte más occidental hasta el corazón de Asia Menor, que sería la Madre de los frutos, los árboles y las bestias salvajes, apta para ser una Doncella y una Novia, pero que siendo la Tierra como mujer, pasa en diferentes épocas por todas las fases normales de la vida de una mujer, hasta el punto de que a veces, la intoxicación oriental es fuerte sobre ella, y por ello es al mismo tiempo en su propia persona virgen, madre, hermana, esposa, y su virginidad es siempre renovada; aunque, cuando la griega *sophrosýne* prevalece, hay un final para esas confusiones y la Madre Tierra es diferenciada de su hija Doncella. De todas formas, a todo esto G. Murray añade que “Frazer y otros han mostrado cómo muchos de los tabúes e ideales morales de las comunidades primitivas estaban ligadas a la doncella del trigo y su madre. Pero todo debió de haber sido roto y destrozado violentamente por las generaciones de la huida por mar” (*ibid.*, p. 77).

En otro orden de cosas, la preocupación por la fertilidad de campos, animales y grupo humano también derivaría de la idea de la existencia de animales sagrados considerados como hermanados con el grupo humano, que llevan dentro de sí la sangre tribal que era la vida de la tribu, el *mana* mágico, motivo por el cual son muertos en sacrificio, si bien, precisamente por ser parte del pueblo, su sacrificio deja en el hombre un sentimiento de culpa; de hecho, la tradición griega dice que eso es algo que en la Edad de Oro no se hacía (*ibid.*, cap. 3).

En realidad, para explicar la creación del dios a partir del animal sagrado, G. Murray se vale de ideas que Frazer había expuesto en *La rama dorada*, como la tendencia innata en todo primitivo a imaginar causas personales para todo fenómeno, acompañado de un paso intermedio en la evolución de la religión mediterránea en el que se suceden ritos protagonizados por un hombre llevando la cabeza o la piel de un animal sagrado, de donde surgirían los dioses egipcios con cabezas de animales, o las figuras griegas del Minotauro, la Hera *Boôpis*, con ojos de vaca, o Atenea *Glaukôpis*, con ojos de lechuza.



Otro elemento en común con Frazer es la idea del rey visto como una reencarnación del dios de la vegetación. Así, al tratar el tema de los sacrificios de vírgenes, G. Murray destaca que las sacrificadas en estas historias son además todas de sangre real; es decir, que todas ellas deben su creación original a una huella oscura y extensa de la primera religión que ha sido iluminada por Frazer y tras ellas está un ser casi incomprensible: el rey divino que encarna la vida de su tribu y debe nacer de nuevo en períodos fijados para que su vida no se debilite. Suele ser llamado espíritu de la vegetación, pues la buena marcha de los árboles y cereales es lo que más necesita una tribu agrícola. Pero también afecta a los rebaños y a los seres humanos. Así que es mejor considerarlo como encarnación de la vida o de la fuerza vital de la comunidad. Como tal, él es el origen del dios tribal. Si el dios tribal es un animal o un tótem, como debe ser, es porque en este estadio pre-teísta tal animal era elegido como vehículo de la vida tribal (*ibid.*, p. 135).

Al igual que la figura del rey era tratada como divina, también la del jefe-medicina propicia el surgimiento del *Theós*, cuando la parte sobrenatural de dicha figura humana crece hasta desarrollar lo que llamamos un dios, por medio de un proceso que se inicia cuando el grupo humano se da cuenta de que el rey no es perfecto, tal como explica Frazer. Entonces, en lugar de ser considerado fraudulento, se comienza a afirmar gradualmente que éste no es el *Theós* todopoderoso real, sólo su representación, motivo por el cual tiene una conexión especial con el gran dios.

También, como se ha adelantado, G. Murray trata el tema del sacrificio del rey divino. En *The Rise of the Greek Epic* explica que en algunos casos el rey reinaba por “nueve estaciones”, es decir, nueve años, y luego era muerto antes de que la fuerza sagrada disminuyese. Por ejemplo, cada encarnación de Minos, el rey perpetuo de Creta, constaba de esa duración. Incluso parece aceptar en la figura de Agamenón la secuencia en la que el rey viejo es muerto a manos del nuevo, que se casa con la reina, quien previamente le ayuda en su cometido.

Esto conduce al tema de las ceremonias de expulsión de los elementos viejos y nocivos, generalmente encarnados en la figura del *pharmakós*, también famosa gracias a la obra de Frazer. Esa figura es tenida en cuenta por G. Murray cuando habla de Tersites, el hombre más feo de los griegos, con una pierna más corta que otra, calvo y jorobado, utilizado por Odiseo como *pharmakós* o chivo expiatorio y, así, conducido fuera de la ciudad como una ofrenda contra los pecados. Pero Tersites aparece además como una figura independiente fuera de los poemas homéricos en la caza del jabalí de Calidón, donde murió a manos de Meleagro siendo arrojado sobre una roca por haber pecado de cobardía, lo que no es sino otra forma de deshacerse de un *pharmakós*, sin duda; e igualmente parece

que fue muerto a manos de Aquiles. Toda esta evidencia apunta pues a una conexión con un sacrificio humano del tipo del *pharmakós*, es decir, un sacrificio purgativo para limpiar a la comunidad (RGE, cap. 8).

#### 4.5. L. R. Farnell

Puede decirse que en *Five Stages* hay poca investigación original, ya que el mismo G. Murray afirma depender en sus hipótesis de otras autoridades como Jane E. Harrison en el primer capítulo, por ejemplo. Así pues, parece que la única contribución personal en el libro es su tesis sobre los dioses olímpicos, que además representan para él la cumbre de la religión helénica. Sin embargo, esa tesis no es completamente original, ya que se encuentran en ella puntos de vista similares a los que expuso L. R. Farnell en *The Higher Aspects of Greek Religion*, un curso dado en 1911 y publicado en 1912. Ciertamente es que algunas partes de la obra de G. Murray aparecen antes que estas conferencias, pero en realidad, el libro de L. R. Farnell era un sumario de los puntos de vista implícitos en su *The Cults of the Greek Stages*, cuyo primer volumen aparece ya en 1896. De todas formas, esto no tiene que denotar que G. Murray haya tomado ideas prestadas de L. R. Farnell, sino que posiblemente ambos autores coincidían en varios puntos, ya que la tesis en conjunto es fácilmente derivable de las nociones generales que sobre los Olímpicos prevalecían en la sociedad victoriana, con lo que se pueden encontrar ecos en muchos lugares, pero de todas formas, aunque la tesis no sea nueva, sin duda es de G. Murray, ya que está íntimamente implicada con sus propias creencias más íntimas (Fowler, 1991).

Sin embargo, es cierto que el propio G. Murray, dado que se limita a tratar el problema del significado, origen e historia de dichos dioses como un todo, nos remite a los cinco volúmenes de *The Cults of the Greek States* de L. R. Farnell para una descripción de los cultos y carácter de los principales dioses olímpicos.

La influencia de esta obra sobre *Five States of Greek Religion* se puede ver en, por ejemplo, la descripción del dios Apolo, cuyas conexiones norteñas con los hiperbóreos y su camino sagrado hacia el norte, son tomados del cuarto volumen de la obra anteriormente mencionada de L. R. Farnell<sup>37</sup>; al igual que la concepción de Hermes como guía de los muertos, heraldo divino entre los dos mundos y protector de los heraldos humanos en tanto que dios de los caminos.

A pesar de todo ello, G. Murray considera que L. R. Farnell se equivoca a la hora de resistirse a analizar a los Olímpicos en sus elementos, en relación con las sociedades

---

<sup>37</sup> Si bien G. Murray explica que Apolo sería por un lado ese dios descrito, efectivamente, por L. R. Farnell, pero también el *koûros* matriarcal egeo no-heleno.

matrilineales y las iniciaciones o los tótems, e incluso llega a afirmar en una carta a J. A. K. Thomson que “he estado leyendo *Hero Cults* de Farnell y estoy atónito acerca del modo en que un hombre sabio puede continuar escribiendo bastante razonablemente bien sobre un tema sin derramar ninguna chispa de luz en el tema en ninguna parte”<sup>38</sup>.

Otro elemento en el que no se muestran del todo de acuerdo es el carácter concedido al culto de los muertos, puesto que G. Murray, en contra de la hipótesis de L. R. Farnell según la cual todo fantasma produce terror debido a que trae necesariamente polución, considera sin embargo que tan sólo el fantasma de un extraño puede resultar peligroso, mientras que el amigo continúa siendo cordial mientras no sea injuriado.

En otro orden de cosas, tratando el tema de los atributos de la deidad, al que L. R. Farnell dedicó toda una obra completa, ambos coinciden en destacar el antropomorfismo como un elemento importante en la construcción del dios, aunque L. R. Farnell acepte una fase animista pre-antropomórfica. Ese antropomorfismo resulta lógico teniendo en cuenta que los dioses no son sino creaciones del hombre, motivo por el que los atributos de los dioses elevados son reflejos enaltecidos de los propios atributos humanos. Tanto G. Murray como L. R. Farnell afirman, igualmente, una tendencia del Olimpismo hacia el monoteísmo y sin duda destacan esta fase religiosa en lugar de la anterior más enfatizada por J. E. Harrison basándose en la idea de que en realidad lo mejor es lo último en la cadena evolutiva, no el origen, aunque G. Murray parecen admitir un cierto fracaso en la reforma moral llevada a cabo por el sistema olímpico que recuerda también a las explicaciones proporcionadas por L. R. Farnell tratando la distinción entre dioses de sistemas religiosos naturales y éticos, en su obra *The Attributes of God*<sup>39</sup>.

Acerca de esa tendencia monoteísta, ambos coinciden también en destacar la tendencia de la visión de los altos filósofos y pensadores religiosos, alejada de la perspectiva más popular, de identificar a Dios con el Todo, así, G. Murray destaca que Parménides lo identifica con el Universo y Heráclito con “día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre” (SGR, p. 11) y L. R. Farnell destaca el modo en que las Escuelas jónica, pitagórica, platónica, aristotélica y estoica hablan de Dios en términos aplicables a todo el cosmos.

---

<sup>38</sup> G. Murray a J. A. K. Thomson, 6 Dec. 1922 (GM 172.46-7), en Parker, 2007.

<sup>39</sup> Ambos autores advierten de los peligros de moralizar una religión de la naturaleza, puesto que, siguiendo el ejemplo de G. Murray, adorar a un dios cuasi-humano que arroja el rayo implica bien admitir que ese ser no tiene sentido moral, o bien tratar de explicar ese comportamiento violento en principio injustificado en un dios al que se le supone una moralidad y una bondad supremas. Este problema es tratado también por L. R. Farnell en *The Attributes of the God*, diferenciando a dioses supremos de la Naturaleza, como Atón, de otros dioses supremos éticos, como el hebreo.

#### 4.6. Otras influencias

G. Murray se opone a la Escuela clásica y racionalista, del siglo dieciocho, pero también a la visión opuesta de los románticos. Ya en el prefacio de *A History of Ancient Greek Literature* (1897) se muestra en contra de los que consideran a los griegos abstracciones “serenas y clásicas” o estetas “carneles”. Su postura se basa en una perspectiva realista, producto de la interpretación historicista llevada a cabo especialmente en Alemania y cuyo principal adalid en su época era **Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff** (1848-1931). Este autor influyó mucho sobre el joven G. Murray, quien, igual que su maestro, considera que la civilización griega no pasaba en un vacío histórico, en contra de la Escuela clásica sostiene que el valor de la literatura y el arte griegos es atemporal y por ello puede entenderse sin hacer referencia al contexto histórico. G. Murray, al contrario, aprende de su propia sociedad que está en la naturaleza humana el que haya que luchar para lograr el progreso, que éste no sucede automáticamente, y el hecho de que esto sucediese en su propia sociedad le hace pensar que era también el problema central de la sociedad antigua, que el arte “clásico” sólo es comprensible como la trascendencia de un lugar particular en el tiempo, que hay que comprender la lección de la necesidad de la lucha (Fowler, 1991).

Hay que decir que en realidad, G. Murray sentía simpatía hacia la enseñanza moral general de la cristiandad, incluso admite clara admiración hacia el lado más puritano de San Pablo; es decir, que en absoluto pertenece a esa Escuela anti-cristiana que enfatizaba las diferencias entre la religión griega y la cristiana para probar la superioridad de la primera frente a la segunda. De hecho, Robert L. Fowler admite no ser capaz de encontrar ninguna referencia a **F. Nietzsche** en los escritos de G. Murray antes de 1951 (*ibid.*).

Parecería claro que la principal ascendencia que el autor germano hubiese tenido sobre G. Murray estuviese relacionada con el tema del origen de la tragedia griega. En realidad, da la impresión de que cualquier influencia que F. Nietzsche haya podido ejercer sobre G. Murray ha sido indirecta; sin duda que había leído y se había impresionado por *Die Geburt der Tragödie*, pero pasó mucho tiempo entre esa lectura y la emergencia de su teoría, durante el cual los pensamientos de G. Murray sobre los orígenes de la tragedia fueron en otras direcciones (Parker, 2007).

Robert Ackerman explica, de todos modos, que en un pequeño paso en el “Excursus” de G. Murray en *Themis* de Jane E. Harrison, realmente documenta la afirmación de F. Nietzsche mostrando cómo los estadios en la vida del dios Dioniso subrayan y dan lugar a la estructura de la obra dramática (Ackerman, 2002).

En su obra *The Rise of the Greek Epic*, la influencia de **É. Durkheim** se refleja en la descripción de la religión anterior a las migraciones, donde las tribus contaban con su dios tribal, cuya función era luchar y proteger su tribu y cuyo carácter y atributos eran en su mayor parte simplemente el carácter y los atributos de la tribu. Esto es posible porque el dios no es más que, como afirma É. Durkheim, su tribu hipostasiada, por ello comparte todas sus características. Siguiendo esta deducción, G. Murray ilustra este concepto afirmando que “era la emoción de la raza la que primero creó la creencia religiosa. Si los primeros griegos creían que Zeus odiaba al hombre que era injusto con un suplicante, esa creencia no estaba basada en ningún comportamiento observado por parte de Zeus. Era meramente que ellos mismos odiaban al hombre que hacía eso, y sentían que su dios debía de odiarlo” (RGE, p. 85).

De la misma forma, en *Five Stages of Greek Religion* retoma la idea del autor francés según la cual el dios surge de la emoción de toda la comunidad actuando en el ritual y así lo hace saber al hablar de Zeus Meliquio, de quien afirma que no es más que el sueño generado por la emoción del ritual. Igualmente, habla del análisis que É. Durkheim hace de la vida religiosa según el cual la voz de Dios es la voz imaginada de la tribu; G. Murray se acerca a la psicología implicada en esta doctrina con cierta dificultad, pero considera que hay mucho de verdad en la teoría de É. Durkheim, pues la tribu de un hombre primitivo no es un mero grupo de seres humanos, sino su mundo por completo y, si el hombre salvaje rompe las leyes de su tribu, tendrá entonces a todo su mundo contra él, incluyendo tótems, tabúes, etc. Igualmente, toma de É. Durkheim la idea de que la religión se caracteriza por tratar con la región inexplorada de la experiencia humana y de que no hace por los métodos normales de búsqueda intelectual paciente, sino directamente y por métodos de aprehensión subconsciente (SGR, cap. 1).

Bajo ese mismo concepto de que el dios de la tribu es en realidad una representación del grupo tribal hipostasiado, G. Murray trata la figura de la diosa Madre Tierra, considerándola una madre divina que alimenta a los *koûroi* u hombres-niño de la tribu. De hecho, G. Murray llega a sostener incluso que la tribu misma es su *koûros*, su niño, aunque también su esposo o amante. Los niños de la tribu son pues, igualmente, los niños de la diosa, algo que no carece de lógica visto desde un punto de vista durkheimiano.

Además, al tratar el tema del origen de los dioses, explica que inicialmente en los rituales habría un hombre, generalmente el sacerdote o rey divino aunque también podría ser un candidato para una purificación o iniciación, que se vestiría con la piel del animal sagrado para entrar en contacto con el *mana* de la divinidad, a lo que le sigue un sentimiento de identificación con dicho animal. Éste sería según G. Murray el *theós*

original, el poder mágico encarnado, al principio, el único dios que conoce su sociedad (*idem, ibid.*).

Aunque tampoco se olvida del poder de la alucinación, todavía fuerte, como la historia de los *revivals* religiosos en América ejemplifica, puesto que “incluso en la vida diaria los hombres primitivos parecen tratar más libremente de lo que nosotros hacemos generalmente con apariciones y voces y *daimones* de todo tipo” (*ibid.*, p. 26). Una de las fuentes más destacadas de este tipo de dios alucinatorio en las primeras sociedades es una costumbre social que nosotros hemos casi olvidado: el baile religioso. En este baile los participantes se sienten guiados por un poder que no tiene nombre necesariamente. El dios es el espíritu del baile, luego absorbido por varios Olímpicos. Esto es lo que sucede por ejemplo en el baile de los *koûroi* en el ditirambo, la danza que celebra la llegada de la primavera. El espíritu del baile lidera o personifica su emoción, y es el *daímon* que más claramente está entre la tierra y el cielo. El dios es en parte identificado con el jefe que inspira la danza y en parte es la encarnación intangible proyectada de la emoción del baile.

Finalmente, en esta obra alaba la forma en que durante el período olímpico cesa esa práctica primitiva anterior por la que de la proyección del *mana* del rey-medicina, del animal-medicina o tal vez incluso simplemente del deseo colectivo personificado, surgía un dios, algo que por lo tanto desdibuja los límites entre lo humano y lo divino y puede llevar a considerar que un hombre es un dios, y lamenta que tras la caída olímpica sucediese una regresión a ese momento anterior, que se refleja en los honores rendidos al emperador romano en épocas posteriores o en la afirmación de Alejandro Magno de que era un dios y el hijo de una serpiente divina.

Esa vuelta al estadio pre-olímpico tras la caída del Olimpismo deja su huella también en la tragedia ática; ejemplo de ello es que Esquilo comience en *Las suplicantes* con “Zeus el suplicante”, lo que supone una idea inmemorialmente primitiva: Zeus no es sólo el que escucha a los suplicantes, es él mismo uno de ellos. Para explicarlo mejor, hace uso del himno de los Curetes, encontrado por su gran amiga, la ya mencionada Jane Ellen Harrison, quien también deja notar su influjo en este asunto. Con todo esto, G. Murray defiende que el Zeus suplicante de Esquilo es una proyección del rito de la suplicación.

Es cierto que hacia 1922 y 1923 y hasta 1925 tiene correspondencia con **H. Bergson**, acerca de su trabajo en la comisión de la Liga de Naciones. Éste es sin duda uno de los lazos de unión de los dos autores, aunque no se puede olvidar el interés de uno y otro por asuntos como la telepatía y otras experiencias paranormales, pues ambos pertenecieron a la Society for Psychical Research, que además llegaron a presidir tanto uno como el otro.

Estos intereses mutuos en asuntos paranormales, además, conllevan la influencia de H. Bergson sobre G. Murray, especialmente en la atención que presta a la importancia de la intuición<sup>40</sup>, y a la diferenciación hecha entre los hechos físicos y los psíquicos, que han de ser abordados desde una perspectiva más espiritual y metafísica. De igual manera, G. Murray considera que más allá del mundo de los sentidos, que puede ser estudiado mediante el uso de la razón, existe todo un universo espiritual al que el hombre puede aproximarse únicamente a través de los poderes de aprehensión y sensibilidad.

Incluso en algunas partes de las obras de G. Murray se intuye ese concepto de *durée* manifiesto en la obra de H. Bergson, que se basa en la idea de que la evolución es vida, mientras que el permanecer estático e inmutable significa la no-vida; por ejemplo, G. Murray admite en *Five Stages of Greek Religion* que el fallo de la Escuela de los cínicos es principalmente haber considerado que la libertad reside en el hecho de aprender a vivir sin sentir deseo ni miedo, cuando en realidad esa falta de sentimientos equivale a morir, y sin duda, morir no resuelve el misterio de vivir; o cuando, en la misma obra, define a la *phýsis* como el propósito del mundo en movimiento, lo que implica necesariamente una evolución.

Además, es posible que sea por esta convicción en que la evolución es la vida, por lo que, en su defensa realizada a favor de los dioses olímpicos, explica que esta evolución se da incluso en ellos, pues los dioses evolucionan al mismo ritmo que sus adoradores.

A pesar de su ascetismo, espiritualidad y refinamiento, Murray es hijo de su época, y también siente el atractivo del irracionalismo.

De hecho, en su artículo “Hamlet and Orestes”, G. Murray toma de C. G. Jung la idea del inconsciente colectivo, por la cual toda la raza humana al conjunto vibraría al mismo tiempo al tocar la cuerda de la memoria mítica. En otras palabras: la gente disfrutaría de ambos dramas porque son historias que pertenecen a las antiguas historias y los antiguos ritos mágicos y porque existe una solidaridad inconsciente que continúa de una época a otra, en toda la raza humana. Estas historias, pues, resultarían especialmente poéticas y profundas en parte por la cualidad original del mito, pero en parte también por el “encanto emocional” inherente en la mera repetición (Ackerman, 2002).

Asimismo, el modelo que utiliza G. Murray, en tanto que historiador *amateur*, es la *History of Greece* (1856) de **G. Grote**, quien, como G. Murray, se enraíza también en la

---

<sup>40</sup> La intuición de la que habla H. Bergson sería esa simpatía mediante la cual uno se inserta en la interioridad de un objeto para coincidir con *lo que éste tiene de único*. Con la intuición, Bergson encuentra un método cognoscitivo contrapuesto al método científico y adaptado al objeto que la ciencia, por su propia naturaleza, deja fuera.

tradición *whig* e igualmente lee el pasado griego bajo la luz de su presente, manteniendo siempre en mente la Humanidad y el Progreso cuando escribe acerca de Grecia.

De una conversación con **J. B. Bury**, historiador de Cambridge, en la que se trató el cambio que hubo en Grecia en el lapso entre Platón y los neoplatonistas o entre Aristóteles y Posidonio, un momento considerado como el punto álgido del poder de los gnósticos, toma la que posiblemente fue la frase más famosa de G. Murray: *the failure of nerve*, con la que intentaba explicar a sus contemporáneos que para que la sociedad racional, humana, progresiva y liberal victoriana se mantuviese, era importante que el nervio de sus coetáneos no decayese (West, 1984); aunque la influencia de **Richard Reitzenstein** en este tema también fuese explícita, según Robert L. Fowler (Fowler, 1990). Por cierto, su comparación del cristianismo con las demás religiones místicas se debe en parte a la influencia de este último autor (Fowler, 1990; 1991).

Por otra parte, gracias a la inspiración de **Arthur Sidgwick**, la alianza entre clasicismo y liberalismo se volvió clara para G. Murray (Stapleton, 2007).

El Profesor **J. L. Myres** sugiere que los pelagosos eran un grupo de tribus con afinidades norteadas más que egeas, que tras la presión del norte se desplazaron por varias partes de Grecia. G. Murray toma esta idea de la presión de pueblos venidos del norte como detonante de las migraciones.

Por lo que respecta a **H. M. Chadwick**, en realidad no puede decirse que haya influido a G. Murray, sino más bien, si hacemos caso de lo que G. Murray confiesa, una vez terminado el primer ensayo de *Five Stages*, lee el libro *The Heroic Age* (1912) de Chadwick y se da cuenta de que, a pesar de que el punto de partida sea diferente, éste autor confirma o clarifica su propia visión.

Efectivamente, la época oscura descrita por G. Murray, en la que los diferentes pueblos vagarían por el territorio conquistando y reconquistando tierras, en ocasiones uniéndose a otros pueblos, es el tipo de sociedad referida por el *Professor Chadwick* como Madre de la Poesía Heroica, que pasa por dos estadios: el primero, de “educación”, en el que un pueblo semi-civilizado se ve influido por otro pueblo civilizado del exterior, y un segundo período en el que el pueblo semi-civilizado logra la posición dominante, donde la sociedad y la familia se rompen. Esta segunda época es el momento en el que las sanciones tribales y religiosas se derrumban y el individuo no posee más que su fortuna y su *areté*, para luchar por su supervivencia, y los muros de la ciudad, que incluyen a hombres de diversas tribus, lenguas y cultos, como sustituto de la tribu anterior. Es el tiempo de las invasiones bárbaras, de Marte y las Musas.



Sin embargo, G. Murray se opone a la idea de Chadwick y Leaf, que sostienen que la narrativa homérica es histórica y correcta. G. Murray, ante esto, matiza que, si los poemas homéricos forman la tradición griega dominante, no es porque la búsqueda histórica los haya señalado como ciertos, sino por su calidad y su éxito. Ahora bien, sí que escucha al Leaf cuando este se centra en el valor histórico del Catálogo de las Naves, considerado un documento inicialmente ajeno a *La Ilíada*. G. Murray parece aceptar la premisa de Leaf según la cual, en muchos de los puntos de disidencia entre *El catálogo* y *La Ilíada*, la versión del Catálogo es improbable y por la que esto se debe, en primer lugar, a que los autores beocios de *El catálogo* exageraron la importancia de Beocia; en segundo lugar, a que los recitadores atenienses suprimieron las partes que no eran indicadas para recitar ante una audiencia ateniense en las Panateneas y, finalmente, a que el lugar que el Catálogo tiene en *La Ilíada* supone la necesidad de ciertos cambios en interés de conservar la armonía, pero no la verdad.

En contra de Chadwick y Leaf, G. Murray prefiere basarse en el libro de **Dietrich Mülder** *Die Ilias und ihre Quellen* (1909), donde concibe el poema como construido en base al libre uso de poemas preexistentes y de la pura invención, y así sustentar la hipótesis de que en *La Ilíada* hay en realidad mucha más ficción consciente de lo que el escritor actual estaría dispuesto a creer en un principio y de que el poema de *La Tebaida* es probablemente una de las fuentes más importantes del poeta; aunque también opina que posiblemente D. Mülder subestimó en exceso el conjunto de material de la saga genuino sobre Troya que aparece en *La Ilíada*.

También se inspira en los *Sondergötter* de **H. Usener** y la teoría del epíteto divino, que acepta de forma bastante acrítica y que explica que el epíteto de una deidad concreta era generalmente el término correspondiente a un poder funcional anterior que se limitaba a efectuar lo aquello que el adjetivo implicaba. Igualmente toma otras ideas de este autor, especialmente en lo referente a la figura de Tersites, al que estudia enfrentándose a Aquiles bajo la luz de los ritos anuales de la muerte del Invierno por el Verano o de un dios de la vegetación por otro.

Además, aunque considera que **W. Ridgeway** simplificó demasiado sus afirmaciones al hablar de una raza homogénea invasora y una raza homogénea de aborígenes, siendo unos los aqueos del norte y otros los pelasgos, sin embargo sí que acepta en parte la hipótesis del historiador de Cambridge según la cual la tragedia surge a partir de los ritos realizados alrededor de las tumbas de los héroes griegos, como veremos más adelante.

## 5. La obra de G. Murray dentro del contexto de su época

Es momento, pues, de pasar a ver en qué modo la obra de G. Murray es permeada por el contexto histórico y en qué modo, igualmente, lo refleja.

Sabemos que G. Murray siempre se caracterizó por su espíritu humanitario y su lucha contra las injusticias sociales, así como por su interés en lograr mejoras materiales y en educación para las clases más pobres y por su compromiso con su sociedad. Este compromiso se refleja en algunas partes de su obra, como podrían ser las alabanzas a la Grecia clásica por lograr que la idea de servicio a la comunidad se asentase entre los ciudadanos de un modo mucho más sólido que en su propio siglo, lo que llevó a los helenos a tener siempre en cuenta, a la hora de valorar cualquier elemento, la forma en que podría lograr mejorar al hombre y hacer la vida más correcta (RGE, cap. 1).

Asimismo su interés por los más necesitados muestra un paralelismo con la idea de la primera poesía griega según la cual los más cargados de *aidôs*, aquellos ante los que se siente más admiración y respeto, son los más indefensos, como los mendigos. Esta idea es explicada por G. Murray en base a lo que llamó “un sentido de responsabilidad social”, que también debería surgir por ejemplo ante la consciencia de la existencia de gran miseria entre las sociedades opulentas (*ibid*, cap. 3).

Este paralelismo entre su siglo y el de Pericles lo lleva a comparar lo mejor de ambas épocas del modo siguiente: “El mundo moderno piensa más incesante y ansiosamente en (...) el dinero y el mecanismo; el antiguo dedica su pensamiento más al carácter humano y el deber. Y es curioso observar cómo, en general, cada uno intenta remediar lo que está mal con el mundo por el método que es habitual en sus pensamientos” (SGR, 114-115). Según G. Murray, actualmente las fuerzas protectoras de la sociedad son más fuertes que en la Antigüedad, pero la búsqueda de la “sabiduría y la virtud” es menor; esto implica que el método utilizado por los gobiernos de su siglo en contra de la miseria sea la mejora en la alimentación, el confort o los salarios, haciendo la vida mucho más fácil también para aquellos que no cuenten con una particular virtud para vivir una vida decente y para los que carezcan de un razonamiento o conocimiento científico particulares, mientras que antiguamente los fines a alcanzar serían los de la sabiduría, la virtud y la vida espiritual. Para este autor, sin duda, es necesario luchar para lograr una mejora en ambas esferas, y tal vez por ello él mismo trató de mejorar no sólo las condiciones materiales de los más necesitados, sino también el sistema educativo, para que cada vez adquiriese un carácter más universal y de mayor calidad.

Finalmente, uno de los motivos que lo llevan a criticar ese momento que denominó *failure of nerve* fue sin duda su implicación social, ya que uno de los principales elementos

que le echa en cara es el de la indiferencia que surge hacia el bienestar social y la vida del estado, en ese momento en el que el hombre le da la espalda a sus conciudadanos y a su sociedad y se centra en su relación con la divinidad. Esto lleva a que los hombres dejen de lado el anhelo por vivir de modo justo y correcto, ayudándose unos a otros, y enfoquen sus intereses hacia sí mismos, hacia el perdón de sus pecados a escala individual. El interés de G. Murray por ese estadio en la historia de la Grecia antigua se acrecienta especialmente a partir de la segunda década del siglo XX, ya que considera que el giro que el interés humano da de la esfera pública a la privada y personal, y que no solamente sucede entre grupos místicos religiosos como son a sus ojos los cristianos, por ejemplo, sino que surge anteriormente entre casi todos los grupos filosóficos posteriores a Platón, como cínicos, epicúreos e incluso estoicos, se asemeja al ambiente de posguerra que él mismo vive y donde la arbitrariedad y la competición individual reemplazan al sentimiento de comunidad y participación colectiva que sin duda añora.

En el plano político, como sabemos, G. Murray era un liberal convencido y ese liberalismo le servía de nexo entre su trabajo público y académico, pues sin duda, del mismo modo que se mostraba radical en política, también veía su trabajo académico desde un punto de vista radical, mediante un vínculo, como ya se ha visto, aprehendido de A. C. Bradley, entre radicalismo y helenismo que pasaba por la idea de la buena ciudadanía y de una civilización configurada a base de fe en el progreso, racionalismo y libertad. R. L. Fowler considera que su talento reside en poner toda la masa de información especializada con la que trabajaba en la perspectiva de un moralista liberal victoriano (Fowler, 1991, p. 95), lo que lo lleva a investir al sistema olímpico con los atributos del liberalismo de su época.

Un elemento que debió de participar en el surgimiento de su identificación del mundo contemporáneo y la Grecia clásica debió de ser también su infancia en Australia, en una sociedad llamada civilizada rodeada de salvajismo, del mismo modo que las polis griegas estaban circundadas de barbarie<sup>41</sup>.

Esta identificación entre pasado y presente, junto con el énfasis realizado en la idea de progreso, lo llevan a plantear *The Rise of the Greek Epic* como un intento de estudiar la poesía épica griega y el elemento de expurgación en ella el contenido, en tanto que encarnación de una fuerza que impulsa el progreso de la raza humana<sup>42</sup>, entendido como un

---

<sup>41</sup> En su obra *Gobi or Shamo* describe un mundo en el que la civilización estaba rodeada de salvajismo y posteriormente, en *The Rise of the Greek Epic*, considera que *La Ilíada* muestra la lucha de la civilización griega contra la barbarie de Asia

<sup>42</sup> G. Murray cree que el progreso no es algo que se logre automáticamente, sino que exige esfuerzo y lucha para ser alcanzado, y así lo hace saber en *Five Stages of Greek Religion*.

ennoblecimiento del contenido de la vida y un avance hacia la libertad, una visión de la literatura griega en realidad muy poco extendida.

Por lo que respecta a su segunda gran obra, *Five Stages of Greek Religion*, destaca el momento olímpico como momento cumbre en la religión y la sociedad de la Grecia antigua, enfatizando a los dioses olímpicos como estandartes del progreso religioso, en tanto que símbolos de inteligencia, razón, medida...

En primer lugar, los dioses olímpicos poseen una cualidad que les ofrece una ventaja para triunfar en ese período de progreso hacia la libertad política y la justicia: no es una religión tribal o local, sino internacional, de toda la Hélade, por lo que logran atraer al lealtad de todos los helenos y la concordia entre las comunidades griegas. Sin duda, este último elemento es importante para un autor que tanto se implicó en la política internacional de sus convulsos días, especialmente tras la Primera Guerra Mundial, ejerciendo una ímproba labor a favor de la reconciliación de pueblos y una paz internacional duradera.

Efectivamente, G. Murray alaba el patriotismo de la Grecia antigua, pues descansaba sobre ideales más elevados que el de su época, dado el alto grado de implicación en la política de la polis de todos los ciudadanos. Sin embargo, su mayor equivocación descansaba sobre su estrechez de miras: le faltaba universalidad, que es precisamente lo que busca G. Murray en sus acciones sociales y políticas internacionales, y cuando el sistema de polis griego cayó derrotado, “muchos vieron que el peligro fatal para Grecia era la desunión, como muchos lo ven en Europa ahora” (SGR, pp. 77-78). Sin duda, el mayor peligro para la sociedad, el principal detonante de los conflictos, la fuerza responsable de los malentendidos más salvajes de la historia, es la desunión a la que conduce la devoción patriótica de las distintas naciones y esto sigue siendo cierto en la época de G. Murray, igual que lo fue en el mundo de la Grecia clásica.

De todas formas, a pesar de que la democracia ateniense finalmente saliese mal parada, G. Murray no deja de alabarla y de recordar a aquellos que siguieron manteniéndose fieles a sus ideales de Libertad y Justicia a pesar de la derrota; a ellos, y a aquellos de sus contemporáneos que sentían lo mismo a pesar de la Gran Guerra, dedica G. Murray las siguientes palabras:

“Y siempre hubo también esos que no han ni aprendido ni olvidado, los idealistas no arrepentidos; demasiado apasionados o demasiado heroicos, o, como algunos dirán, demasiado ciegos, para abandonar su devoción de toda una vida hacia “Atenas” o hacia la “Libertad” porque el mundo consideraba tales ideales anticuados. Podían ver a los arruinados atenienses a la cara, tras la batalla perdida, y decir con Demóstenes, (...). ¡No puede ser que os equivocaseis, no puede ser!” (*ibid.*, 78-79).

Pero G. Murray tampoco se olvida de la Belleza absoluta de las divinidades del Olimpo, pues según sus parámetros, la Belleza, junto con la Verdad, la Justicia y la Libertad son los elementos a perseguir desde su idealismo político. Ciertamente es que no consideraba a la Belleza como equiparable a la Verdad, pero sin duda se le antojaba más fácilmente alcanzable en muchos aspectos. Por ello, cree determinante el nacimiento de una religión que derrocó al mundo anteriormente conocido, gobernado por figuras monstruosas y lleno de supersticiones, logrando barrer hábitos salvajes anteriores relacionados con la supervivencia del grupo humano y el aprovisionamiento de recursos naturales e incluso eliminando durante su período de vigencia el culto megalómano al hombre-dios, que sin embargo regresó a su caída, y poniendo en su lugar un Entendimiento superior, que implicó “una fuerza vital en la formación de ciudades y sociedades que permanecen tras dos mil años como un modelo para el mundo de la belleza y libertad y elevado esfuerzo” (*ibid.*, pp. 70-71).

Este modelo se basa en un gobierno bueno y estable, donde la fortuna de un hombre depende de sus méritos y sus esfuerzos, guiado por el espíritu de la *sophrosýne*, el espíritu de lo correcto, que ante cualquier problema piensa y es paciente, que salva en lugar de destruir. Éste es el modelo de Estado que también ansía G. Murray, al tiempo que denuncia los gobiernos autoritarios o totalitarios, que identifica, en el caso de Grecia, con el surgimiento de los reinos helenísticos, donde desaparece el interés por lograr una concepción global del mundo y donde se llega a ejercer el culto personal al rey.

Pero además G. Murray parece establecer también un paralelismo entre la sociedad militarizada de la Alemania de preguerra y Roma, al tiempo que identificaría sus propios ideales liberales con Grecia. Así pues, en el tercer capítulo de *Five Stages* en una comparación entre ambas civilizaciones, describe a la primera como fuerte, severa, bien disciplinada, segura de sí misma y poco imaginativa, adjetivos que parecen poder aplicarse especialmente a la Alemania de su época, que a ojos de muchos ingleses pecaba de ser demasiado estricta y disciplinada, incluso para un hombre victoriano; mientras Grecia aparece como menos gregaria, más impulsiva e idealista, siempre instintivamente alejada de la crueldad, frugal, simple y fuerte hasta límites que resultan difíciles de imaginar. Además, los griegos eran capaces de comprender a sus enemigos, y mostraban interés por el intelecto, la imaginación, la libertad y la belleza, más que por la fuerza y la organización. Resulta más que obvio que G. Murray se siente identificado con el intelectualismo, el afán de libertad, el rechazo de la crueldad y el idealismo griegos, en contra del arquetipo más rígido del Imperio romano y del autoritario y conservador régimen germano.

Por este motivo, y a pesar del pacifismo que G. Murray refleja en la figura del Zeus de Esquilo en su *The Rise of the Greek Epic*, preocupado principalmente por alcanzar el propósito superior de la paz, el autor apoyará posteriormente la Primera Guerra Mundial como modo de proteger Europa del militarismo alemán, cuya hipotética victoria no sería más que un reflejo del fracaso de la ciudad-estado y el Olimpismo a manos de monarquías militares semi-bárbaras; de la sociedad griega que él tanto alaba, con todos sus derechos y leyes e ideales de vida, ante un déspota militar, algo que conllevó una progresiva falta de esperanza en el mundo y de interés en los asuntos públicos y comunes.

Es posible un último inciso acerca de la Gran Guerra: se trata de una afirmación de G. Murray acerca de la voluntariedad de las víctimas humanas en ciertos sacrificios humanos practicados en la Antigüedad, sobre los que asevera que “en la mayoría de las sociedades humanas, tanto salvajes como civilizadas, no es difícil encontrar hombres que están dispuestos a soportar la muerte por sus conciudadanos. No tenemos por qué suponer que los mártires eran siempre los más nobles de la raza humana. A veces eran locos (...) a veces temerarios y desesperados...” (SGR, pp. 33-34). Esto puede llegar a recordarnos, en primer lugar, su labor a favor de la objeción de conciencia, y en segundo lugar, las nefastas consecuencias de la Guerra, con gran cantidad de sus amigos más jóvenes muertos en la lucha, así como los problemas que llevaron a uno de sus hijos al alcoholismo a causa de las secuelas de la misma y el fatal destino de otro de sus hijos en la Guerra Civil española a la que se había unido voluntariamente en calidad de corresponsal.

Otra de las consecuencias negativas del ambiente de la sociedad post-bélica fue la forma en que exacerbó la opinión negativa que G. Murray profesaba hacia las manifestaciones de emoción colectiva, que llegó a identificar con celebraciones de patriotismo popular en masa, lo que conduce a que su opinión acerca de los movimientos dionisiacos sea mucho peor durante esta época que anteriormente, cuando su interpretación del ritualismo reflejaba una estrategia según la cual se reconocía lo extático para pasar posteriormente a controlarlo y se veía el aspecto salvaje y dionisiaco bajo la luz del liberalismo ético, que lo llevó a identificar, durante este primer período, como ya se ha dicho, liberalismo y revuelta emotiva, en contra del conservadurismo y la razón formal.

Además, G. Murray relaciona también las reacciones surgidas ante el gran fracaso de la polis griega y el ambiente post-bélico de su sociedad. En ambos casos se da una división entre aquellos pertenecientes a la época anterior a la tragedia y los educados a lo que da en llamar tiempo de la desilusión. Especialmente, destaca el modo en que ambas sociedades cambian su interés por lo social y por las políticas comunales, dedicadas a la ayuda mutua de todos los ciudadanos, por el egoísmo, la lucha a nivel personal y la

degeneración de la sociedad. El mismo G. Murray parece identificarse un poco con la postura de Platón, quien a pesar de su disgusto para con la democracia ateniense, siempre mantuvo su fe en la ciudad, del mismo modo que G. Murray siempre mantuvo su pensamiento de la sociedad anterior a la Guerra.

Posteriormente, en la antesala de la Segunda Guerra Mundial, hacia 1933, se implica junto con su esposa en la ayuda a los refugiados de la Alemania nazi, ante todo a eruditos a los que anima a instalarse en el Reino Unido para estudiar, enseñar o simplemente dar giras de conferencias en Oxford, e incluso convierte su casa en un hogar temporal para varios de ellos, algo que inevitablemente recuerda a las descripciones que lleva a cabo acerca de la situación de refugiado de Epicuro en el último capítulo añadido a *Five Stages of Greek Religion*, unos años antes, en 1925, donde se imagina las condiciones que sufría, perseguido y odiado por los dioses, como si hubiese cometido alguna impiedad, con problemas de nervios y una inmensa amargura; y él mismo establece el paralelismo entre la situación de Epicuro y la de los refugiados de las guerras actuales (posiblemente estuviese pensando en la Primera Guerra Mundial, a causa de la fecha de publicación, que le habría enseñado cómo actuar prestando su ayuda a los refugiados de la siguiente Guerra Mundial) cuando afirma que “los años recientes nos han enseñado que hay pocas formas de miseria más difíciles que la soportada por una familia de refugiados y no es probable que haya sido más fácil en las condiciones antiguas” (SGR, p. 97).

Finalmente, en otro orden de cosas, debemos destacar el papel político de G. Murray en relación con su trabajo a favor de lo correcto y lo justo y de las minorías oprimidas, como mujeres, niños, extranjeros, ... El interés mostrado en estos aspectos sociales también tiene su contrapartida en su obra y, así, alaba la labor llevada a cabo en la Grecia clásica en contra de la esclavitud o de la situación sumisa de las mujeres, por ejemplo, ya que, a pesar de lo que se tiende a pensar, éstos no son elementos típicos de la Hélade, sino restos de una situación primitiva que el helenismo trató de limpiar.

De este modo, por ejemplo, G. Murray considera a los griegos como los primeros en sentir escrúpulos ante la esclavitud, dos mil años antes de que se aboliese en la Europa cristiana. Aunque admite que el tráfico de esclavos tuvo enorme importancia en Grecia, sin embargo, Atenas, bajo su punto de vista la parte más griega de Grecia, era famosa por su amabilidad hacia sus esclavos como parte de su ideal democrático y esto era alabado por sus amigos y objeto de burlas por parte de sus enemigos, que se mofaban de que los atenienses tratasen a los esclavos igual que a los hombres libres. Lo importante, tal como G. Murray se ocupa en destacar, es que sólo en Grecia los hombres conscientes se sentían

turbados por el problema de la esclavitud y sus filósofos nunca cesaron de protestar contra lo que parece haber sido un mal aceptado e inevitable (RGE, cap. 1).

De igual modo, a pesar de reprobar su relativa indiferencia hacia las virtudes de la clase gobernante, alaba sus virtudes sociales de solidaridad, humanidad, hermandad o cuidado por los pobres, todas ellas cualidades enfatizadas a lo largo de sus obras, al igual que a lo largo de toda su vida.

### **5.1. Civilización, salvajismo y defensa de las mujeres: el contexto ideológico**

En este aspecto, cabe destacar especialmente su lucha en defensa de los derechos de las mujeres, aunque también su marcada diferenciación entre civilizado y salvaje.

G. Murray rechaza la imagen romántica y estética que de los griegos se había hecho anteriormente y combina su atención a los aspectos no racionales de la religión con la convicción de que el método antropológico ofrecía la mejor forma de ver cómo eran realmente los griegos. A la hora de estudiar esas influencias del mundo de la antropología dentro de la obra de G. Murray, sin duda hay que destacar a figuras como E. B. Tylor, J. G. Frazer y especialmente A. Lang y J. E. Harrison. Estos dos últimos fomentan su interés por el estudio de los elementos comunes entre los griegos antiguos y los “salvajes” modernos.

Sin embargo, y a pesar de reconocer un estadio dentro de la historia de Grecia previo al desarrollo de su civilización donde efectivamente existen elementos primitivos, se cuida de diferenciar a los griegos de los salvajes; incluso en ese estadio primero, los griegos son ya “articulados” y “sensitivos”. Ante los descubrimientos de los antropólogos de muestras de salvajismo entre los griegos, como tótems, canibalismo, sacrificios humanos... G. Murray sostiene que no son más que la reverberación de una barbarie extinta y no duda en explicar que aunque “desde la costa occidental de África hasta las islas del Pacífico en muchas formas variables nos encuentra [el hombre pagano], todavía con su vieja alegría, las antiguas coronas de flores, las largas danzas nocturnas, las procesiones llevando falos, los vicios despreocupados” (*ibid.*, p. 9) que muchos quieren ver también entre los griegos clásicos, en realidad él opina

“en un sentido ciertamente limitado, que los griegos probablemente fuesen así. Pero en su mayor parte, como toda la literatura clásica muestra, los griegos y los paganos son directamente opuestos (...). El hombre pagano es realmente el animal humano no regenerado y el helenismo es un nombre colectivo para las fuerzas que (...) lucharon por su regeneración. Sin embargo, históricamente, una de las cosas más características del helenismo es que, aunque siendo lo opuesto al salvajismo, tenía siempre salvajismo cerca de él. El valor peculiar y esencial de la civilización griega reside no tanto en la gran cumbre que últimamente alcanzó, como en el maravilloso esfuerzo



espiritual por el que alcanzó y sostuvo esa cumbre (...). Comenzó [el surgimiento de Grecia] (...) en la oscura época que resultó cuando incluso estas sociedades (...) cayeron en el caos” (*idem, ibid.*).

Es decir, que en realidad lo que a él le sorprende hallar en la sociedad griega no son las cosas malas que pueden encontrarse, igual que se encuentran en todas las sociedades, sino la espantosa proximidad que tenían con respecto a cosas todavía peores; pues prácticas que no parecen sino historias poco creíbles de un pasado remoto, para los atenienses del siglo V eran posibilidades e incluso peligros, ya que, tal vez debido a algún tipo de paralelismo que G. Murray pudo establecer entre el mundo que conoció en Australia y la Grecia clásica, considerando ambos como comunidades civilizadas rodeadas de bárbaros o salvajes, se crea una imagen de Grecia como un universo donde las murallas de las ciudades griegas eran una marca de la civilización situada entre amplias hordas de bárbaros.

G. Murray cree que los griegos fueron conscientes de esta diferencia entre ellos y los pueblos que los circundaban desde que los jonios se asentaron en las costas asiáticas y fueron repelidos por las tribus bárbaras del interior, de modo que su parte helena se percató de las diferencias entre ellos y los bárbaros, rechazando lo supersticioso, cruel o impuro. Estas diferencias se reflejaron posteriormente en los relieves del mejor período que muestran las luchas de hombres contra centauros o de dioses contra gigantes, símbolos de la victoria de la inteligencia humana, la razón y la caballerosidad, contra el poder de la pasión y la fuerza sin razón que la guíe, es decir, de la Hélade contra el mundo bárbaro (SGR, cap. 2).

A nivel religioso, fue la religión olímpica, también surgida en Jonia, la que impuso el cambio principal entre los elementos civilizados y los bárbaros, que fueron expurgados, como en el caso del sacrificio humano, un elemento del que se haya constancia en la literatura del siglo V como algo horrible y que no podemos saber a ciencia cierta cuándo dejó de practicarse. G. Murray, en *The Rise of the Greek Epic*, tiende a considerar a todos los elementos primitivos que se encuentra como bárbaros, nunca helenos, por lo que también se encarga de aclarar que esta práctica no era en realidad griega, sino simplemente un resto de un estado de cosas que la civilización superior griega hacia el siglo V trató de transformar sin llegar a conseguirlo en algunas ocasiones (RGE, cap. 1), o exitosamente, como sería el caso del sacrificio humano, del que G. Murray explica que “es una de las barbaridades que el helenismo dejó atrás con éxito” (*ibid.*, p. 15), ya siendo abolido completamente o reducido a algún ceremonial no dañino que satisfacía el conservadurismo religioso sin dañar en exceso a los seres humanos.

Además, el recuerdo de estas prácticas se reflejó en la épica homérica, no porque todavía siguiese en vigor, sino como mera reminiscencia; no olvidemos que los poemas contienen gran cantidad de materiales antiguos. Estos mitos no están basados en ficciones, sino que proceden de un rito religioso antiguo caído en desuso, cuyo origen podría ser, según la perspectiva de G. Murray, bien fenicio, bien pre-helénico. Sin embargo, la tendencia de Homero fue la de eliminar en la medida de lo posible todos esos episodios desagradables, expurgarlos para limpiar la atmósfera reflejada, algo que el autor sin duda alaba como una muestra de civilización en el más alto grado.

Por otro lado, aunque en relación con lo anteriormente expuesto, G. Murray, que duda cabe, exalta los elementos homéricos y a los dioses olímpicos en sus obras, pero los considera como surgidos a partir de unos antecedentes pre-homéricos que se permite comparar con los primitivos contemporáneos y que, en *Five Stages*, se muestra interesado en investigar como forma de comprender de dónde emerge la Grecia más civilizada, para lo cual se vale del estudio de la antropología y de los aspectos no racionales de la religión. Se centra en la religión porque la considera especialmente valiosa por dos motivos: el primero es que el estudiante de los orígenes de la religión encontrará en Grecia una extraordinaria masa de material perteneciente a una fecha muy temprana; el segundo, que la religión de la antigua Grecia comienza en lo más hondo, en el estadio que G. Murray llama Edad de la Ignorancia, anterior al Olimpismo y con paralelos, según antropólogos de la época y a pesar de ciertos aspectos típicamente griegos, en todas las partes del mundo, siendo éste el motivo por el que parece el inicio normal de toda religión, pero, a partir de ahí, asciende, aunque sea precariamente, hasta la cima. Por todo esto no hay apenas superstición primitiva de la que no se puedan encontrar trazas distantes en el registro griego, como tampoco hay apenas una cumbre del pensamiento espiritual alcanzada en el mundo que no tenga eco en la literatura griega (SGR, cap. 1).

G. Murray confiesa además cierta fascinación hacia el estudio de esos elementos paganos que le parecen repulsivos, pero que ya en la temprana Grecia son transformados por algún espíritu de esfuerzo ascendente.

Por último, es necesario recalcar que aunque G. Murray mantiene una visión positiva de otras culturas y otras razas, no puede escapar sin embargo de ciertos prejuicios más que normales en su época, aunque no es menos cierto que advierte de las nefastas consecuencias que pueden acaecer si el hombre blanco se deja llevar por esa idea de supuesta superioridad, pues “es bueno que el hombre blanco haya relevado al rojo y el marrón; pero ¡qué cosas ha hecho el hombre blanco en el proceso!” (RGE, p. 278).

Ya se han visto los esfuerzos de G. Murray por defender los derechos de las mujeres. Efectivamente, siempre las consideró dignas del mayor de los respetos y luchó por apoyar una posición más igualitaria para ellas en la sociedad.

Por ello, alaba a la Grecia clásica como la primera gran nación en protestar contra la opresión femenina. Ciertamente, en la época pre-homérica las mujeres estarían en una condición de sometimiento masculino, así, por ejemplo, G. Murray destaca que casi todas las historias de sacrificios humanos que nos ha legado el mito están protagonizadas por vírgenes, algo que él explica porque posiblemente una chica tuviese menos valor para la tribu y porque además en caso de resistirse sería más fácil de someter.

Cierto es también que con la reforma social que supuso la llegada del Olimpismo, tal como defiende G. Murray, la sociedad tornó de matriarcal en patriarcal, lo que en realidad no logró una mejora en esa situación de sometimiento de la mujer al varón; así, si nos fijamos en las costumbres matrimoniales, en la primera época se produce una compra de mujeres pagando un precio en bueyes al padre de la novia, de modo que ésta pasaría de ser propiedad de su padre a ser propiedad de su marido, posiblemente a causa de la falta de mujeres en ese tiempo convulso y de que, por la dificultad del momento, era necesaria una promesa futura de compra para animar a la crianza de una niña; mientras que por el contrario, cuando esto cambia y las mujeres comienzan a abundar, la costumbre matrimonial es vencida por la opuesta, en la que el padre daría una suma de dinero al marido para inducirlo a casarse con su hija. Pero independientemente de la época y la costumbre matrimonial en boga, la mujer siempre aparece como considerada una propiedad a manos de un varón.

Igualmente, en las obras homéricas tampoco se refleja una mejora social para las mujeres, sino más bien simplemente un ocultamiento de las mismas, pues a parte del trato recibido por las mujeres troyanas, en *La Ilíada* no existe el más mínimo interés por ellas. Episodios como el sacrificio de Ifigenia se habrían eliminado no solamente por resultar desagradables, sino también por su excesivo interés hacia las mujeres; no se mencionan los crímenes de Clitemnestra o Procne y ni siquiera se alude a personajes como las amazonas más que en pasajes tardíos y considerados espurios.

Así pues, aunque reconoce que el sistema matrilineal ha sido defendido y atacado a partes iguales, tanto éste como el patrilineal son sistemas de familias de gran valor educacional y, a pesar de preferir apoyar el sistema patriarcal y sostener que “cuando la vida era difícil y dura, la parte más débil de la raza humana hizo muy probablemente un buen negocio al cambiar la libertad por la protección” (RGE, p. 78), no deja de alabar el

vínculo materno-filial y su influencia religiosa y civilizadora, como se verá en el siguiente apartado.

G. Murray continúa defendiendo la aportación de las mujeres en aquellas sociedades donde adoptaban una posición destacada, como pueden ser las primeras sociedades cristianas, cuya influencia se deja notar por ejemplo en su humanidad, hermandad o preocupación por la ayuda mutua y el cuidado de los más necesitados.

Además, la alta estima en la que G. Murray tenía a las mujeres también se deja ver más claramente en su respuesta a la afirmación de Pericles de que la fama de una mujer debe nombrarse lo menos posible, ya por elogio ya por culpa. G. Murray cree que esta afirmación es signo de un espíritu “monstruosamente arrogante” y defiende la postura contraria con la siguiente protesta: “Cuando uno piensa en la parte jugada a veces por las mujeres en la historia –por ejemplo, en la historia francesa- uno debe sentir (...) una cierta dignidad pervertida en el hecho remarcado por Wilamowitz, de que en toda la historia política de Atenas hay solamente una mujer, pero ella lo impregna todo: la (...) Vírgen de la Acrópolis” (*ibid.*, p. 135).

En general, G. Murray admira a la Grecia clásica por haber sido la primera gran nación en protestar contra el sometimiento de las mujeres, aunque aclara que se refiere únicamente a “naciones en algún estado de complejidad social. Porque en las comunidades agrícolas primitivas las mujeres que trabajaban en los campos eran en muchos sentidos tan libres como los hombres” (*ibid.*, p. 19). Así pues, se opone a la visión según la cual se considera el sometimiento de las mujeres como algo típico de los griegos, cuando en realidad su postura fue la opuesta, pues si bien sí se encuentran trazas de esta sumisión, no serían sino restos de una situación primitiva que el helenismo estaba tratando de desterrar.

Como ejemplo de todo esto, destaca la imagen de las mujeres que proyecta Eurípides en sus obras, en las que todas ellas son mujeres libres en pensamiento y espíritu, tratadas con tanto respeto como cualquiera de los caracteres masculinos y con mucha más simpatía, algo que no podría haberse dado en una sociedad en la que las mujeres libres no existiesen. También se refiere al jardín de Epicuro como otra muestra de ese respeto merecido por las mujeres helenas, pues en él había cabida no sólo para hombres libres, sino también para mujeres libres, esclavos y esclavas, hetairas, ya que, al igual que Diógenes, Epicuro borra las convenciones mundanas, convirtiéndose de esta forma en una de las personalidades griegas que, al igual que G. Murray en su época, defiende la dignidad femenina.

## 5.2. La obra de G. Murray y el contexto religioso y moral de la época

También es necesario tratar la idea de la muerte, de la familia y del sexo tal como se reflejan en las obra de G. Murray, así como por supuesto del valor victoriano del autocontrol y de la cuestión, más destacada, de la religión.

Por supuesto, tanto la familia en la que G. Murray se crió como la que formó en su edad adulta fueron típicas familias victorianas, patriarcales y numerosas, el modelo que defiende en sus obras, prefiriendo el modelo aqueo que se impuso en la época clásica, de familia patriarcal y monógama, radicalmente opuesta a las costumbres anteriores, matrilineales, con rituales agrícolas, emblemas sexuales, diosas de la fertilidad, poligamia y poliandria.

A pesar de ello, sigue defendiendo la que habría sido la presencia más importante en los sistemas matriarcales: la figura materna, posiblemente a causa del aura de santidad alcanzada por la maternidad dentro de la familia victoriana, que remite en última instancia a la importante posición conferida en el cristianismo a la madre de Jesucristo. Es por ello que a pesar de defender el modelo de familia gobernado por el padre, no deja de recordar la importante aportación del vínculo materno-filial, mediante las siguientes palabras:

“La historia parece (...) haber decidido a favor de poner a la familia bajo la cabeza más intelectual y muscular aunque menos simpática y afectuosa (...). Pero es importante recordar (...) que, después de todo, la relación de la madre con el hijo es probablemente, incluso para nuestras ideas, la más profunda, más influyente y, si puedo usar tal palabra, más sagrada de las relaciones humanas. Y esta relación no estaba solamente preservada por el antiguo sistema, sino que era preservada en una forma más clara y más autoritativa. La influencia del patriarcado en la religión es, por supuesto, poderosamente mayor. Los países protestantes y mahometanos están enteramente dominados por él. Sin embargo, si uno trata de pensar por un momento en el vasto volumen de oraciones que se dirigen al cielo a cualquier hora desde todos los rincones del planeta, (...) me pregunto si encontraremos algo más intenso, más humano (...) que la súplica que se eleva de todas partes del sur y este de Europa a la más antigua y de muchos nombres *Madonna*, que ha (...) sido una madre de muchos hijos pecadores desde miles de años antes de la llegada del cristianismo” (RGE, pp. 78-79).

Finalmente, en *The Rise of the Greek Epic*, no deja de condenar prácticas contra la piedad que todo hijo debe mostrar hacia su padre, como el abandono de los mayores por sus hijos durante la época de migraciones posteriores a la generación de la Guerra de Troya, una época de la que Hesíodo dice que el hermano no fue fiel al hermano, el hijo abandonó al padre que se hace viejo, el huésped no era fiel al que le daba cobijo... a causa de la caída de todas las sanciones morales, en un momento en el que lo único que contaba era la lucha por la propia supervivencia.

G. Murray mantiene en sus obras la actitud de recato ante el sexo de la sociedad victoriana, motivo por el que se inclina por considerar que la falta de castidad en las relaciones sexuales que podía darse en Grecia responde a esa situación anterior primitiva que el helenismo intentaba erradicar, a reliquias de los rituales religiosos de pueblos prehelénicos, a una supervivencia de los tiempos en que Grecia fue conquistada por tribus del norte mal provistas de mujeres o a la institución de la esclavitud, ya que la esclava femenina era en muchos casos sometida a la prostitución. Incluso podría ser consecuencia de malentendidos en los mitos surgidos de la idea de descendencia de un grupo humano a partir de un personaje femenino que actuaría como ancestro local y los dioses tribales, que con el tiempo fueron fusionados con el dios superior de los conquistadores aqueos, Zeus, con consecuencias nefastas para su reputación.

No debemos olvidar la visión que refleja acerca de la, a su parecer, mal entendida relación mantenida en la épica por Aquiles y Patroclo. Este aspecto se relaciona directamente con el del expurgo de las obras, pues cree que los autores “rechazaban una gran cantidad de líneas por la pura razón del expurgo: (...) pasajes donde el suspicaz ojo de un moralista veía trazas del trabajo de esas personas infames que malinterpretaban las relaciones de Aquiles y Patroclo” (RGE, p. 124). Este tema es de difícil discusión, a ojos de G. Murray; en primer lugar, le parece que es un asunto demasiado importante para eliminarlo de los poemas y, por otra parte

“la evidencia es clara acerca de que existieron en los primeros tiempos, entre arios y semitas, y notablemente entre los dorios, que generalmente están considerados entre las razas más primitivas de Grecia, ciertas formas de irregularidad sexual que eran al final totalmente condenadas por los judíos y la ley ateniense, pero eran toleradas en varias partes del Egeo e incluso en comunidades con tan buen comportamiento como Creta (...). Pero las tradiciones griegas tempranas testifican tanto por la existencia como por la tolerancia de esas prácticas. Ahora bien, Homero ha barrido todo este tema (...) fuera de su concepción de la vida” (*ibid.*, p. 125).

Podemos concluir por lo tanto que, de nuevo, G. Murray adscribe toda práctica que le disgusta con épocas o culturas diferentes a la Grecia clásica y valora positivamente el expurgo realizado por Homero en este aspecto, tras el cual, la relación mantenida por Aquiles y Patroclo no es más que una muestra de profunda amistad entre dos personas del mismo sexo, algo también valorado positivamente entre los victorianos y que G. Murray alaba especialmente porque “el amor por un amigo y compañero soldado es el único amor suficientemente austero para esa lucha de héroes” (*ibid.*, p. 133).

G. Murray fue una persona de naturaleza aprensiva e hipocondríaca que, además, sufrió épocas de debilidad, nerviosismo, insomnio o neurastenia, problemas nerviosos que

recuerdan a la descripción que realiza de la vida soportada por Epicuro en el exilio, con problemas de nervios y una amargura que doblaba sus miserias (SGR, cap. 3).

Por lo que respecta al tema de la muerte, a pesar de que este autor tuvo que enfrentarse a ella desde muy niño, tras la muerte de su padre e incluso un intento de suicidio, y de la idea actual de precariedad de la vida en el universo victoriano, o tal vez influido por ambas cosas, llega a destacar que “la extraordinaria seguridad de nuestra vida moderna en tiempos de paz nos hace difícil darnos cuenta (...) de la constante precariedad, la aterradora proximidad de la muerte, que era usual en esas débiles comunidades antiguas” (*ibid.*, p. 33). No se puede olvidar, por otro lado, que este autor sufrió lo que su yerno Arnold Toynbee llamó “un doloroso miedo a la muerte... Su creencia racionalista no podía disipar la ansiedad irracional en su corazón”<sup>43</sup>, algo que tal vez haya influido en su devoción al *Year-daímon*, quien muere, pero vuelve a nacer nuevamente y al que G. Murray trata desde una óptica mucho más universal que otra de sus grandes defensoras, Jane Ellen Harrison, quien ve en este concepto más bien el reflejo de su relación con F. Cornford.

Como se ha visto, G. Murray fue todo un ejemplo de las virtudes victorianas, pues prácticamente podría decirse que encarnaba el ideal de hombre victoriano amable, sereno, auto-disciplinado, moral, trabajador, viril y serio.

Es precisamente ese carácter el que lo lleva a identificarse con, y por lo tanto exaltar, la religión homérica y la sociedad griega clásica, donde, al igual que él, los filósofos más sabios parecen tratar de alcanzar los ideales de Razón, Verdad, Bondad y Belleza y donde la sociedad parece progresar en un sentido ascendente hacia una moral más elevada. Además, considera que es posible aprender del mundo helénico, basándose en la idea de que existe una parte del esfuerzo humano que es progresiva y transitoria, pero otra, la esfera de la cualidad y el trabajo del hombre, que es estacionaria o eterna, de modo que lo que una vez fue hermoso sigue hoy día considerándose hermoso y lo grande para el alma sigue igualmente siéndolo. Esta distinción estaría implícita en la frase que dice que los antiguos griegos son todavía clásicos en lo que respecta al estilo, si se entiende estilo en un sentido amplio, como “forma”, que incluye “espíritu”.

Además, admira el espíritu helénico por que logra solventar el problema del choque entre la visión puritana y la visión artística de la vida, insistiendo la visión artística en la necesidad de apreciar todas las cosas buenas y deseables y la ascética, en la necesidad de un poder para resistir, incluso ignorar, todas esas cosas, con el fin de alcanzar algo mejor.

---

<sup>43</sup> Arnold Toynbee, *Experiences* (New York and London: Oxford University Press, 1969), pp. 117-18, en Peacock, 1991, p. 183.

La primera de estas visiones se caracteriza por perseguir la belleza y la sabiduría, así como por la esperanza y el amor por atreverse a actuar. Por otra parte, el principio de ascetismo es igualmente fuerte y se refleja, por ejemplo, en la frugalidad y severidad de la vida; además, el ascetismo griego nunca fue insano, como el oriental, y siempre estuvo relacionado con fines razonables y buscaba el fortalecimiento de mente y cuerpo, pero no su mortificación. Ambas visiones se relacionan con una especial virtud de los griegos: la *sophrosýne*, que implica el principio de “nada en demasía”, y su especial combinación logra hacer avanzar el espíritu del progreso, eminentemente característico de la civilización griega, uno de los elementos de la Hélade que G. Murray considera más positivo.

Ese espíritu del progreso que G. Murray tanto alaba significaría la encarnación de un sentimiento de valor y maravilla de la vida y del esfuerzo por mejorarla, así como el propósito de combinar un espíritu de intenso goce con una sabiduría temperada.

El ideal griego se representaría en los poemas homéricos, que en el siglo V ocupaban ni más ni menos que la parte central de la educación griega. Este uso es fruto de cierta superioridad moral original en las tradiciones de los norteros conquistadores, con dos influencias principales que trabajaron la remodelación de los Poemas: en primer lugar, la humanización de la imaginación, el progreso de un espíritu que, al amar la belleza, odiaba la crueldad y lo impuro y, en segundo lugar, los prejuicios de una raza o ideal de una raza, pues aunque las relaciones de los norteros con los elementos aborígenes en los poemas homéricos estén envueltos en una inextricable unidad, en origen la convención “homérica” parece representar cierta imagen idealizada del espíritu aqueo (RGE, p. 144).

Anteriormente al surgimiento de los poemas homéricos, lo que existía en la Hélade era ese mundo de migraciones, donde a causa de la caída de toda norma o ley, lo único que les quedaba a los hombres eran el *aidôs* y la *némesis*, siendo el primero el sentimiento que un hombre posee ante una acción propia, una forma de conciencia que frena la ambición personal e impide sobrepasar ciertos límites y, la segunda, el sentimiento que un hombre imagina que los demás sienten ante él. Ambos elementos serían lo que regiría la conciencia de los hombres y censurarían actos como los de cobardía, falsedad, impudicia y, especialmente, la crueldad o traición hacia el indefenso. Como podemos observar, incluso en esta época convulsa, las principales virtudes se corresponden con las virtudes victorianas más destacadas en la personalidad de G. Murray: la valentía, la verdad, una moral rigurosa y especialmente la bondad para con los más necesitados.

La reforma homérica, surgida del esfuerzo ascendente de progreso y moralidad, supone un punto final a la sociedad anterior y el inicio de una sociedad gobernada por un cuerpo organizado de dioses que ejercen de gobernantes razonables, y el *aidôs* y la *némesis*



dieron paso a Temis, es decir, la Costumbre Correcta según las divinidades, lo que siempre se ha hecho y lo que es legítimo dentro del grupo: la ley antigua.

Dentro de los poemas, se dio igualmente un expurgo de todos los elementos brutales del pasado. Por ejemplo, se expurga el fragmento en el que Aquiles ata a Héctor todavía vivo a su carro y lo arrastra hasta la muerte, así como casi todas las escenas de tortura o prácticas salvajes como la de cercenar la cabeza del enemigo en la lucha, casi todos los ejemplos de sacrificio humano o el uso de flechas envenenadas, ya que ésta sería una práctica traicionera y por lo tanto no digna de caballeros.

En la épica, pero también en el arte clásico, los dioses son perfectos y calmados, hasta el punto de que G. Murray reconoce que parece una paradoja el hecho de que la religión olímpica tan sólo sea completamente inteligible si es vista no como *télos* o realización, sino como un esfuerzo de vida, un movimiento que logró el expurgo de los ritos salvajes antiguos, la victoria del orden sobre el antiguo caos y una adaptación a nuevas necesidades sociales. Es decir, que, al contrario que Jane Ellen Harrison, G. Murray alaba a la religión olímpica porque la considera todo un verdadero logro, un triunfo absoluto sobre el anterior estado de lo que llama *Urdummheit* o “estupidez primigenia”; por haber permitido el progreso, alentando no sólo las virtudes obedientes sino también las osadas; y porque envuelve la religión de *sophrosýne* (SGR, p. 70), que sería el espíritu que ante un problema reflexiona y se muestra paciente, que salva y no destruye, que es el espíritu correcto.

Es por lo tanto lógico, ante las virtudes que se reflejan en la vida de G. Murray y que él exalta en sus obras, que rechace el período primitivo de Grecia por brutal y salvaje y por el contrario exalte el equilibrio olímpico. Sin embargo, G. Murray también destaca los peligros morales a los que se sometió la religión olímpica, puesto que al humanizar una religión de la naturaleza, se crean dilemas. Por ejemplo, al pasar de adorar al rayo a adorar a un ser de apariencia y características humanas que arroja el rayo, se llega bien a admitir un ser sin sentido moral o bien a inventar razones para comprender el origen de su ira contra la gente a la que dispara.

También muestra su simpatía por la filosofía del siglo IV, especialmente por la filosofía estoica, aunque no deja de lado a cínicos o epicúreos, por ejemplo.

En todas estas escuelas, además, destaca el énfasis con el que todos sus pensadores inciden en la necesidad de buscar el Bien y tratar de obrar correctamente, algo que incluso aparece en la filosofía platónica, que aspira a la Idea de Bien, al Sol del universo espiritual.

En el caso del fundador de la Escuela cínica y primer personaje en pronunciar el característico mensaje de su siglo, Antístenes, G. Murray subraya cómo, a partir de ese

sentimiento de derrota tras la caída de la polis y de la condena de Sócrates, parece perder la fe en el mundo y sentir una cierta hostilidad hacia todo conocimiento que no sea inmediatamente convertible en conducta y se reconforta con el pensamiento de que lo único que importa es haber hecho lo mejor. Este autor, igual que otros contemporáneos, está sumamente interesado en el concepto de *Areté*, que como G. Murray explica, se podría traducir por “virtud” o “bondad”, es “lo bueno” en todos los sentidos en que los objetos pueden ser llamados buenos.

Antístenes considera que todas las cosas del mundo son vanidad; sólo la Bondad es Buena y el primer paso para lograrla es el arrepentimiento. Su discípulo Diógenes, también rechaza el mundo material, el dinero, la religión, las costumbres y las reglas y persigue la Razón, que es “el dios en nuestro interior” (SGR, p. 87).

Los estoicos humanizan la visión cínica, pero se asemejan a la misma. Su fundador, Zenón, niega también igual que Antístenes el valor de lo terrenal; afirma que el hombre debe de perseguir la Bondad, lo que significa que debe actuar siguiendo su Deber, persiguiendo esa *Areté*, aceptando el orden del cosmos y deseando la voluntad de Dios.

Posteriormente, Epicuro responde a la doctrina de cínicos y estoicos que efectivamente es positivo ser guiado por la *Areté*, pero simplemente porque el “Bien” es lo que hace la vida más feliz y bendita, aunque nunca aconseja la persecución directa del placer, sino simplemente una vida sencilla y, al igual que sostienen los cínicos, libre de deseos y de miedos.

Incluso Salustio, en los tiempos de Juliano, concede la máxima importancia a la Virtud, suficiente para bendecir a aquellos a los que la fe les haya fallado; pues sin duda también él es heredero de esa preocupación que caracteriza a la filosofía helena por conocer cuál es el Bien del hombre, el elemento de valor de la vida.

G. Murray destaca pues un elemento común a todas estas escuelas: la gran fe, característica del mundo antiguo y aparentemente inteligible para el hombre moderno, en la supremacía de la vida interior sobre el mundo exterior. Esto se ve claramente en casi toda la filosofía posterior a Platón, que considera al verdadero Salvador no a aquel que protege contra el hambre o los peligros del mundo, sino el que salva las almas de los hombres revelándoles el Conocimiento de Dios, es decir, la unión con la divinidad. G. Murray hace varias alusiones a esta diferencia entre la visión que de la vida tenían los antiguos helenos y la del hombre victoriano, quien no comprende la gran importancia concedida por los antiguos al mundo interior y rara vez se ha preguntado claramente cuál es ese elemento que da sentido y valor a la existencia (*ibid.*, cap. 3) o qué define a la idea de Bien. Sin duda que G. Murray sí se planteó estas cuestiones y trató de vivir de acuerdo a

lo que es correcto, motivo por el cual eleva el universo espiritual antiguo sobre el moderno. En este orden de cosas, se permite destacar que “la ayuda de un hombre a otro hombre es Dios” (*ibid.*, p. 154), lo que implica que tal ayuda no puede ser material, sino espiritual, de acuerdo con la visión helénica más que con la moderna.

Por otra parte, no podemos olvidar que el autocontrol que guía la vida de G. Murray no se limita a tratar de hacer lo correcto en todo momento, sino que consta de ciertas ideas más concretas y de aplicación práctica, como una dieta vegetariana a causa de un imperativo moral, la defensa del cierre de las casas públicas o su total abstención del alcohol. También esto deja un trazo en sus obras, como el ejemplo que utiliza en las páginas 7 y 8 de *Five Stages*, donde habla de un vegetariano que sigue esa dieta no porque sea menos nociva para el ser humano, sino porque opina que en su caso sería “participar de la naturaleza del pecado” y que, sin duda, parece un fiel reflejo de sus propias ideas, o el fragmento ya mencionado en el que enumera las virtudes romanas y las opone a las griegas, donde destaca la disciplina, fortaleza, severidad, seguridad de los romanos y la frugalidad, simplicidad, el odio instintivo hacia la crueldad, la imaginación, la libertad, el interés por el intelecto y la belleza, de nuevo la fortaleza, de los griegos. Todas estas virtudes, como se ha dicho anteriormente, encuentran un paralelo bien en la sociedad victoriana, bien en la personalidad de G. Murray, en especial ese odio a la crueldad que tanto marcó su infancia y el interés por el mundo intelectual y la búsqueda de la Belleza que dejaron una clara huella en su obra, como dos de las principales aportaciones de los dioses olímpicos a la religión.

Respecto de la religión, hay que destacar el modo en que se refleja en la obra de G. Murray su carácter agnóstico, que rechaza la religión, incluso la cristiana, a pesar de simpatizar con su predicación moral general e incluso admirar a San Pablo, pues tan sólo cree en lo que llama “Gran Desconocido”, como ya se ha tratado.

Efectivamente, como ya se ha visto anteriormente, G. Murray mantuvo desde siempre una actitud escéptica y rebelde con la religión, a la que considera mera superstición<sup>44</sup> e incluso fuente de calamidades importantes. Así, no deja de afirmar en sus reflexiones que el odio teológico es una de las fuerzas responsables de los malentendidos más salvajes de la historia, junto con la devoción patriótica, pues ambos factores llevan al odio entre comunidades, o que la religión tiende a oscilar entre lo virtuoso y lo abominable. Además, critica el estancamiento de aquellas religiones que se resisten al

---

<sup>44</sup> G. Murray llega a explicar la superstición como una forma baja de religión, del tipo que no aprobamos (SGR, cap. 1).

cambio y al progreso del conocimiento, así como el terror que muchas de ellas inducen para crecer en autoridad.

El hecho de que su padre fuese católico y su madre protestante y, por lo tanto, cada uno de ellos condenado según la fe del otro, lleva a G. Murray también a despreciar en *Five Stages* la doctrina de salvación exclusiva de los misterios, pues no cree que un hombre justo deba de ser condenado a la oscuridad simplemente por no estar iniciado en ellos. Asimismo, niega la identidad entre un credo y la religión real de aquellos que suscriben dicho credo, pues si se toma a varias personas que siguen el mismo credo, pero viven en diferentes épocas y sociedades, con diversos estándares de conducta y pensamiento, y por otro lado varias personas con diferentes credos, pero dentro del mismo contexto general, probablemente, supone él, habrá mayor identidad de religión en el último grupo (SGR, cap. 5). Esta afirmación parece inspirada por su infancia, en un hogar en el que los progenitores profesarían dos religiones diferentes, pero sin entrar en conflicto por ello.

Es precisamente esta obra, *Five Stages*, la que mejor expresa su actitud hacia la religión, en un momento en el que la crítica exacerbada hacia las religiones establecidas, tan común en una época anterior, había pasado ya. De todas formas, su disgusto hacia el cristianismo puede también detectarse en la obra, con sus reproches hacia la ascensión del ascetismo, del misticismo y del pesimismo; la pérdida de confianza en uno mismo y de fe en el esfuerzo humano; sus ansias por una revelación infalible; una indiferencia hacia la buena marcha del estado y una conversión del alma en Dios; una atmósfera no de ayuda a los demás y de vivir justamente, sino de conceder el perdón por sus inconmensurables pecados. Todas estas características aparecen en los Evangelios cristianos y el Apocalipsis, motivo por el cual incluye al cristianismo entre las religiones místicas y misteriosas que tanto critica.

También critica el modo en que la religión da la espalda a la ciencia, pues en lugar de apelar al experimento objetivo, lo hacen a un sentido subjetivo que refuerza los hechos que simplemente concuerdan, de modo que dan la espalda a los procesos de causa y consecuencia, potenciando la mera superstición. En este sentido, alaba la aportación de Aristóteles, quien en lugar de pasar de la filosofía a la religión, busca aspiraciones espirituales más elevadas sobre la verdad probada y las conclusiones probables a las que ésta apuntaba, pero sin pretender mostrar la verdad absoluta; simplemente trata de entender el mundo existente y, en lugar de salvar almas, persigue el conocimiento y confía en que las futuras investigaciones superarán a las actuales. Ésta es, a ojos de G. Murray, la

diferencia entre filosofía y religión: mientras una representa la búsqueda del intelecto por la verdad, la otra encarna el ansia del corazón por la salvación (*ibid.*, cap. 3).

De todos modos, no puede decirse que G. Murray careciese completamente de cualquier impulso religioso; al contrario, él defiende que es necesario establecer cierta relación hacia el universo misterioso que rodea al hombre y defiende que esta aproximación debe de hacerse por medio de la fe, de una actitud que no pertenece al intelecto consciente, sino a todo el ser, a su sensibilidad y el esfuerzo de alcanzar lo que no puede aprehenderse por los sentidos definidos o la razón consciente. De este modo, logramos abarcar mucho más que dogma, algo que no se puede definir y que yace en el corazón de la religión, del arte y la poesía, de todo aquello que mueve la emoción humana (*ibid.*, cap. 1). Esto es así porque la religión trata con la región inexplorada de la experiencia humana y lo hace por métodos de emoción o aprehensión subconsciente.

Esto implica en cierto modo que G. Murray rechace la idea de la existencia de dioses como necesaria en una religión. Opina que el concepto de divinidad está demasiado saturado por siglos de especulación para resultar comprensible para el hombre primitivo; además, no se debe olvidar que se declaró budista durante algún tiempo y que de esta fe recogió la idea de la posibilidad de la existencia de una religión sin que ello implique la existencia de dioses; tal como él lo expresa: “Siempre debemos recordar que una de las principales religiones del mundo, el Budismo, ha ascendido a grandes cumbres morales e intelectuales sin usar la concepción de Dios en absoluto; en su lugar tiene Dharma, la Ley Eterna” (*ibid.*, p. 9). Sostiene también que originalmente la religión en la Hélade no sería antropomórfica<sup>45</sup>, pues en realidad nuestra palabra Dios es demasiado personal para lo que los poetas llaman *Theós*, a pesar de que el símbolo reconocido de la divinidad fuese ya por aquella época una figura con forma humana. Además, cree que la evidencia del culto real apoya la hipótesis de que los dioses olímpicos no eran primarios, sino impuestos sobre un bagaje diferente y anterior.

Su agnosticismo tolerante lo lleva a afirmar que todos los credos y definiciones religiosas son metáforas, conceptos inadecuados, dada la naturaleza de las cosas, y los dioses olímpicos también; no eran más que símbolos para ayudar a concebir la realidad. Incluso en un momento tan tardío como el de Juliano el Apóstata, éste define a los dioses como “fuerzas”, no personas, pero que se nos manifiestan bajo condiciones de forma, tiempo y personalidad. Y si los dioses no son necesariamente ciertos en el modo en el que los concebimos, tampoco son ciertos los mitos. G. Murray sin duda rechaza, pues, la

---

<sup>45</sup> Incluso parece agradarle la hipótesis de Jenófanes de Colofón según la cual sólo existe un dios, infinito, que es todo intelecto y carece de partes corporales (RGE, p. 262).

veracidad de estas historias<sup>46</sup>, pero su convicción en una religión espiritual lo empuja a afirmar que la fe en la que están basados sí es real. En este sentido, parece de acuerdo con Salustio cuando insiste en que los mitos son “divinos” o inspirados por la verdad divina, ya que, a pesar de tachar a este autor de místico y poco racionalista, sostiene que los mitos son expresiones de Dios y su Bondad en modo alegórico.

Si los mitos son expresiones de Dios y su Bondad, esto es así porque Dios se identifica con la Bondad; como afirma G. Murray haciéndose eco de las palabras de Pródico, “lo que beneficia la vida humana es Dios” (RGE, p. 2), una idea que vincula la religión con el acusado sentido moral de G. Murray, quien defiende la religión helénica por ser la mejor y la que más nos ayuda, pues implica en cada ciudadano el deseo de sacrificarse para algo superior a sí mismo y, además, “tiene sus raíces en el conocimiento y la necesidad humana real, no en la ignorancia y el terror. Sus reglas de conducta están basadas no en la obediencia a seres imaginarios, sino en servir a la humanidad; no en la observancia de tabúes, sino en hacer el bien” (*ibid.*, p. 59). Asimismo también la religión en el tiempo presente de G. Murray se basaría, según su concepción, en el servicio a la humanidad.

Así pues, G. Murray establece una nítida diferenciación entre la religión olímpica, calmada y racional, y la religión que existía en la Hélade anteriormente, intensa, supersticiosa y basada, como se acaba de decir, en la ignorancia y el terror, y considera la reforma olímpica como un establecimiento de la decencia contra los ataques constantes del mundo salvaje (Parker, 2007).

G. Murray, pues, llevado por su elevado sentido de la moral, del autocontrol y del servicio a la sociedad, defiende, al contrario que J. E. Harrison, a los dioses olímpicos contra la religión sobre la que se impusieron, a la que considera salvaje, fanática, basada en el miedo. Su importancia se basaría en que elimina los ritos anteriores relacionados con el aprovisionamiento de comida y la supervivencia del grupo humano y gran parte del culto a los muertos, que daba alas a la superstición. Igualmente, elimina durante al menos dos siglos el culto megalómano y sangriento del hombre-dios, que sin embargo regresa tras la caída del helenismo.

Siendo G. Murray una persona que alaba el uso de la razón frente a la superstición, no deja de ensalzar el hecho de que ante esta figura del hombre divino, ya antes de que

---

<sup>46</sup> Además, no se puede olvidar que simpatiza con Eurípides, del que destaca que muestra el comportamiento infrahumano de los dioses olímpicos aún siendo consciente del peligro de ser acusado de blasfemia, así como su falta de fe en los Olímpicos, pues G. Murray destaca del *Belerofonte* un fragmento en el que el autor griego clama: “¿Hay quien pretenda que existe un Dios en el cielo? ¡no lo hay, no hay ninguno!” (*Eurípides*, p. 149), y del *Orestes* (418): “Somos esclavos de los dioses, sean los dioses que sean” (*Eurípides*, p. 150).

finalizase el siglo VII, Jonia alza un nuevo tipo de gran hombre: el hombre sabio, el filósofo al que se consulta ante una crisis, igual que anteriormente se harían sacrificios humanos o se consideraría un aviso dado por una serpiente sagrada; y aunque el tono de los filósofos no pueda hacerse extensible a toda la sociedad, G. Murray cree que un gran avance de pensamiento entre unos pocos implica una visión más moderada entre la mayoría.

Esta reforma homérica surgida del temperamento crítico de los jonios, tan alabado por este autor, tras la cual los antiguamente salvajes Olímpicos se convirtieron desde el siglo VI en adelante en emblemas de elevada humanidad, habría sometido a un proceso de expurgo a los textos homéricos; pero precisamente este expurgo parece traer consigo ciertas debilidades, ya que son las características místicas o monstruosas que se expurgaron las que generalmente excitan las emociones religiosas de un pueblo antiguo, como explica G. Murray. Esto lleva a que los dioses homéricos pierdan en el proceso su significado religioso.

A esta pérdida de religiosidad hay que unirle un universalismo demasiado amplio, que lleva a que los dioses homéricos se antojen demasiado literarios y ajenos a todas las polis del siglo V, si bien en el siglo IV el ciudadano medio debe reconocer, tal como reconoce G. Murray, que para que una religión sea cierta, debe ser universal, como ya habían destacado los filósofos anteriormente.

Pero de todos modos, este autor no se resiste a ver religión también en el culto de los Olímpicos, como en el caso de Atenea, a la que considera un ideal, el ideal de la sabiduría, de labor incesante, de pureza casi aterradora, vista a través de la luz de alguna devoción mística y espiritual (SGR, p. 71).

En resumen, G. Murray destaca los logros alcanzados por la religión helénica, a la que identifica con los ideales de la antigua Grecia de civilización, progreso y espíritu humanista y moral. Además, en *Five Stages*, también considera la truncada tendencia olímpica al monoteísmo, lo que relacionaría esta religión con el cristianismo. De este modo, G. Murray, a pesar de las críticas que pudo expresar en contra del cristianismo, establece una continuidad entre ambas religiones, más que una ruptura, como hicieron otros muchos críticos, y utiliza el término civilización “cristiana” como equivalente de civilización “helénica”, reforzando la supuesta identidad de sus ideales y el papel común en la formación de la Europa moderna.

En sus obras, esta continuidad entre ambas religiones se puede distinguir por ejemplo en algunos fragmentos en los que relaciona la figura de la diosa Madre de la Antigüedad con la Virgen María: “El sistema religioso conectado con el hogar matriarcal,

basado en la relación de la madre con el hijo y no otra, debe ser contada, creo, entre las grandes influencias civilizadoras y elevadoras de la humanidad” (RGE, p. 79); también en algunas alusiones en las que relaciona el ritual del *Year-daímon* con la historia de Jesucristo y los ritos de Semana Santa de los campesinos contemporáneos; una tradición que considera ha aportado muchos elementos a la tradición cristiana.

Los paralelismos en este caso son fáciles de imaginar: el *Year-daímon* muere y vuelve a surgir de entre los muertos, en una ceremonia que se acompañaría de un intento de ahuyentar no sólo todo lo viejo, sino también el pecado, pues su historia es una historia de orgullo y castigo. En alguna de estas alusiones, además, la correlación es bastante clara, como aquella en la que, tras explicar que la renovación de la vida en los ritos antiguos debía de ir precedida por un proceso en el que se mata la vida antigua corrupta, Murray remata la frase del siguiente modo: “El viejo hombre en nosotros debe ser crucificado primero” (SGR, p. 32).

Además, el Salvador también es Salvador de la humanidad, de todos sus males, y trae una nueva Época al mundo.

Por si esto fuera poco, el nuevo Dios de la vegetación nace cada año de la unión del Dios Cielo y la Madre Tierra o, en las leyendas donde las figuras se personifican, de un dios y una princesa mortal, la cual siempre es perseguida, encarna a una *mater dolorosa* y es finalmente rescatada por su hijo. El Hijo es siempre el Salvador; muy a menudo un campeón que salva a su pueblo de enemigos o monstruos, pero también puede ser el Sanador de la Enfermedad, como Asclepio, o un sacerdote o hierofante con un *thíasos* o banda de adoradores, como Dioniso. A veces es el hijo de un rey sacrificado para salvar a su pueblo, identificado místicamente con algún animal sacrificial, un cordero, un ternero o un cervatillo, cuya sangre tiene poder sobrenatural. A veces es un bebé milagroso o divino, por cuyo nacimiento todo el mundo ha estado esperando, que traerá su nueva Época o Reino y “renovará todas las cosas”. Su vida está casi siempre amenazada por un rey cruel, como Herodes, pero siempre escapa<sup>47</sup>.

En otras ocasiones, G. Murray destaca el proceso por el que los antiguos dioses se adaptan dentro del cristianismo cambiando de nombre, de modo que por ejemplo Helios pasó a ser conocido como el profeta Elías (*ibid.*, *Preface to third edition*); relaciona al Zeus de Esquilo con Jehová o Job (*ibid.*, p. 48) y se centra en destacar la orientación de la religión helénica hacia el monoteísmo, un sistema que G. Murray considera su único fin

---

<sup>47</sup> Todas estas ideas aparecen señaladas en SGR, *Preface to the third edition*.



satisfactorio, dejando ver claramente un prejuicio debido a su educación, a pesar de sus críticas a la fe cristiana.

A un nivel más social, G. Murray incluye al cristianismo entre las religiones que en el siglo IV se ven imbuidas de un reciente surgimiento del ascetismo, del misticismo y del pesimismo, lo que las lleva a mostrar indiferencia ante la marcha del estado para centrarse en la salvación personal por medio del perdón de los pecados alcanzado gracias a la conversión del alma a Dios. De todas formas, G. Murray, a pesar de la clara antinomia, niega que no se diese cierto misticismo en Sófocles o que San Pablo, su figura más admirada del cristianismo, no mostrase sentido común ni espíritu práctico. En realidad, considera que existen dos mundos diferentes: el de la filosofía griega que culmina en Platón y Aristóteles por un lado y el de la cristiandad que culmina en San Pablo por el otro; el primero es un mundo propiamente helénico con algunos elementos foráneos y el segundo, el trabajo de la cultura helenística en una estirpe hebrea. Los libros de la cristiandad son griegos; las bases filosóficas son helenísticas, resultado de la interacción, en la atmósfera libre de la filosofía griega, de ideas religiosas derivadas de Egipto, Anatolia, Siria, y Babilonia; los sermones se llevan a cabo en griego; los primeros predicadores son judíos y la escena central, Jerusalén. Por otro lado, el aspecto religioso del pensamiento platónico no fue revelado en todo su poder hasta tiempos de Plotino, en el siglo III d. C., y el de Aristóteles, hasta la exposición de Santo Tomás en el siglo XIII d. C. Con todas estas aclaraciones, G. Murray pretende mostrar cómo un período de historia religiosa que parece roto, es realmente continuo (*ibid.*, cap. 4).

También el gnosticismo muestra esta continuidad entre helenismo y cristianismo ya que, a pesar de ser considerados muy a menudo un grupo cristiano herético, su surgimiento es anterior al cristianismo; además, los elementos compartidos por ambos dogmas son llamativos: el redentor gnóstico está contaminado por figuras como Adonis, Osiris o la concepción judía del Mesías del Pueblo Elegido; es “el Segundo Hombre” o el “Hijo del Hombre”<sup>48</sup>, apelativo compartido por Jesucristo. Es Padre y el Salvador es su Hijo, “la Imagen del Padre”, el “Segundo Hombre”, “el Hijo del Hombre”. El proceso de redención varía, puede verse influido por el ideal “Hombre Correcto” de Platón, que puede ser torturado e incluso empalado o crucificado, pero en general desciende, por su propia voluntad o por el eterno propósito del Padre, desde el Cielo a través de las esferas de todos

---

<sup>48</sup> G. Murray explica este término: puesto que el último Dios no visto, a pesar de ser espíritu, hizo al Hombre a Su imagen y puesto que los hombres sagrados y reyes divinos son imágenes de dios, se sigue de ahí que Él es en Sí Mismo un Hombre.

los Arcontes o Cosmocratores, los planetas, para salvar a la humanidad o, a veces, para salvar a la Virgen caída (Platón, *República*, 362, en SGR, p. 157).

El propio S. Pablo usa el lenguaje de estas doctrinas constantemente, aunque en general tiende a atacar el exceso de superstición y reformar. Mantiene ángeles y arcontes, y poderes, pero no a los elementos, y parece revertir deliberadamente la doctrina del primer y segundo Hombre. Además, no dice nada de la Trinidad de seres divinos usual en el gnosticismo, nada de la Madre Divina (*idem, ibid.*).

De todo esto, G. Murray concluye que, a pesar de que el judaísmo contribuyó a una fuerte, aunque no exitosa, resistencia al politeísmo y una purificación de la moralidad sexual, los elementos del cristianismo que derivan no del judaísmo, sino de las naciones que éste excluye, son con mucho más profundos y más numerosos que los que llegaron sin cambios desde la religión hebrea (*ibid., Preface to third edition*).

Finalmente, no podemos olvidar el interés de G. Murray por todo lo relacionado con el mundo del espiritismo y sus experimentos de telepatía, que él tiende a explicar como un proceso de hiperestesia.

Tal vez sean estas ideas las que lo llevan a simpatizar especialmente con la Escuela estoica, su doctrina de la Simpatía de toda la Creación, según la cual lo que le pasaba a una parte afectaba a todo el resto, y su creencia general en la profecía y la adivinación, basada en la *Heimarméne*, la Razón del Mundo o la mente de Zeus, de la que el alma humana es un fragmento, algo que se demuestra por su poder de razón y, especialmente, al convertirse en e)/nqeoj o “lleno de la divinidad” en sus momentos exaltados de previsión, éxtasis y sueños proféticos (*ibid., cap. 4*).

### **5.3. El universo de la ciencia y el arte**

Quedan por tratar los temas de la educación victoriana, la ciencia, la popularización de la cultura o el interés por el folklore y la cultura popular, así como la influencia del romanticismo o el universo del arte y la literatura en general.

En *The Rise of the Greek Epic*, Murray también deja entrever su visión de cómo debería ser la educación clásica, según la cual no sólo es necesaria una gran cantidad del estudio lingüístico, sino también la capacidad de desarrollar una simpatía imaginativa hacia la poesía, que permita la comprensión del espíritu de los clásicos, algo que no se logra solamente por medio de diccionario y gramática (RGE, cap. 1) y que ayudará a la expansión del espíritu del hombre.

G. Murray admira la Grecia clásica por ser racional y progresiva, por alentar la búsqueda de la sabiduría y la virtud y porque en ella se encuentran las bases de la ciencia

contemporánea. Especialmente, destaca la labor de Jonia por liderar el movimiento contra lo que llama *Urdummheit*, así como la figura de Aristóteles y sus sucesores del siglo IV, que lograron producir una escuela de ciencia progresiva.

A pesar de destacar la labor de epicúreos y estoicos en contra del crecimiento de la superstición o, como lo da en llamar G. Murray, “las tontas demandas de la naturaleza infra-racional del hombre” (SGR, p. 125), destaca la labor de Aristóteles, al que considera el mejor estándar de la característica cualidad del helenismo, por su rechazo total de la mitología y el hecho de que supo combinar ciencia y religión, de modo que construyó las aspiraciones espirituales más elevadas sobre la verdad probada y las conclusiones probables a las que apuntaba, tratando de entender el mundo, persiguiendo el conocimiento y produciendo resultados científicos destacados, pero sin haber pretendido nunca mostrar la verdad absoluta como sí hicieron escuelas posteriores, de entre las que G. Murray subraya el epicureísmo, un sistema cuyo mayor fallo fue el de haber sido aceptado como una Revelación, no como un modo de búsqueda de la verdad, y que refleja claramente la decadencia del movimiento intelectual libre del siglo V. Efectivamente, tal como destaca G. Murray, tan sólo los peripatéticos confiaban en que las investigaciones futuras superarían a las actuales, al contrario que el común pensamiento más tradicional e inmovilista de los demás sistemas, que no buscaban tanto la verdad como la salvación del alma o que, en lugar de apelar al experimento objetivo, siguen a Platón y su forma de resolver cuestiones mediante la simple concordancia de hechos (*ibid.*, cap. 4).

También su obra deja entrever su interés por la cultura popular y el folklore. Un ejemplo claro es el de la interpretación basada en elementos del modo de pensar popular que realiza G. Murray acerca de la leyenda que habla de la muerte de Agamenón en una bañera, por causa de un hacha y tras lo que fue envuelto en un enorme vestido, en *The Rise of the Greek Epic* (RGE, cap. 8): él explica que lo que suele considerarse una bañera es en realidad un sarcófago (ambas son acepciones de la palabra griega *droi/th*) y que por lo tanto, puede que en el período en el que las tumbas reales de Micenas eran abiertas por ladrones, encontrando en una de ellas una figura real con su calavera rota por una herida de batalla y envuelta en un sudario real, se crease una historia popular alrededor de todos éstos elementos, igual que sucedió con la tumba del rey Midas, por ejemplo. También Odiseo o los dos Áyax son explicados como figuras del folklore popular.

Además, incide en el carácter popular de las composiciones hesiódicas, mucho menos expurgadas que las homéricas y en cuya base yacen supersticiones crudas y mezcladas de los campesinos del continente, mientras los poemas de Homero son por tradición aristocráticos, no populares. Por eso, Hesíodo está más cercano a los miedos

generados ante la incertidumbre de la renovación del año cada primavera, algo que se ha perpetuado entre los campesinos griegos de la Semana Santa contemporánea, aunque bajo la careta del cristianismo (SGR, *Preface to third edition*).

En realidad, a pesar de haber sido conocido entre los círculos literarios estéticos, G. Murray se opone a este movimiento artístico; una crítica a las bases del mismo, según las que lo importante de la obra de arte no es más que su belleza, sin importar el mensaje, la utilidad o la moralidad de la misma, pudiendo separar todas estas cualidades de la meramente estética, es la siguiente:

“Es el lenguaje y el espíritu de ese servicio a la humanidad lo que yace en el corazón de la religión práctica en el presente. El artista moderno o admirador del arte es apto para estar ofendido por ello. Creo que injustamente. En la sociedad griega el artista era tratado francamente como un amigo y colega trabajador. Ayudaba a hacer la vida hermosa, que es al menos una forma (...) de hacerla buena. En una sociedad moderna él es un extranjero distinguido, aproximado con una mezcla de adulación y desconfianza. Sospechamos que lo que él llama hermoso debe ser en realidad malvado” (RGE, p. 3).

G. Murray considera el arte como una fusión entre forma y espíritu y, oponiéndose a la doctrina esteticista, cree que “el espíritu en cierto sentido vive más que la materia; la austeridad tal vez vive más que la dulzura; lo que es simple y serio vive más que lo que es meramente ingenioso. (...). Hay cualidades que hacen a las cosas vivir y lo que vive se convierte en clásico” (*ibid.*, p. 5); por ello es que el arte griego antiguo es considerado clásico, porque su estilo, apreciado en esa fusión entre forma y espíritu, es eterno.

Precisamente, una de las contradicciones aparentes que encontramos acerca de la inmortalidad del arte clásico griego aparece en su poesía, a la que G. Murray alaba no sólo por su servicio a la comunidad, en tanto que forma que lograba hacer la vida mejor y más correcta, sino también por ser una manifestación del espíritu de la ascendente lucha del hombre que él llama Progreso, algo que puede resultar confuso a la mayoría de la gente, que considera que mientras la ciencia sí progresa, la poesía por su parte es inmortal y esto implica que no progresa. La explicación que ofrece el autor es que, mientras el espíritu esencial de la poesía es eterno, debe encarnarse en un cuerpo de algún tipo, que admite progreso y decaimiento; además, todos los elementos intelectuales de la poesía son progresivos en tanto que combinan un espíritu de intenso goce con una sabiduría temperada que conduce a los mares de la experiencia dirigida por la *sophrosýne* y, por ello, la poesía puede ser tomada como evidencia del progreso que alcanza una sociedad. Además, el mero interés por el progreso humano puede ser una fuente de inspiración poética, que resulta particularmente fuerte en la poesía griega (*ibid.*, cap. 1).

Dentro de la poesía griega, su obra favorita es la homérica, por la intensidad de la imaginación con la que el poeta trata el tema, que convierte a la obra en algo espontáneo, convincente, “real”, que la dota de una atmósfera hermosa e interesante, en la cual nos sentimos transportados a un nuevo mundo y en la que la intensidad de las emociones prevalece a lo largo de todas las cosas ordinarias de la vida; todo esto, debido a la constancia con la que la raza griega amó y cuidó su poesía durante siglos. Es por esto que los poemas tienen tras de sí la emoción acumulada de muchas generaciones sucesivas, lo que hace sentir “la sangre de la vida espiritual de un pueblo” (*ibid.*, p. 260) en ellos. Además, el inmenso poder formativo de ficción y romance griego convierte a figuras sin historia o personalidad en personas definidas (SGR, p. 61).

Sin embargo, a pesar de reconocer a las composiciones hesiódicas su hermosura y su enorme interés histórico, G. Murray no llega a apreciarlas tanto como a la obra homérica, a causa de la falta de expurgación y la existencia de supersticiones folklóricas que por lo tanto todavía se incluyen en ellas.

G. Murray era un gran amante del arte, de hecho uno de los motivos de sentirse a disgusto tras la Guerra fue que ésta dio inicio a un período en el que la gente tuvo que olvidar tanto sus sueños como toda forma de arte y cultura.

Esa gran sensibilidad que muestra hacia el arte se debe a su especial relación hacia lo desconocido, a lo que se acerca mediante esa actitud que no se corresponde completamente con el intelecto, sino con los poderes de sensibilidad, y que lo acerca no sólo a la religión, sino también al arte y la poesía, pues en todas estas esferas se juega con la emoción humana. En lo que respecta a la obra de arte, de hecho, destaca esa capacidad para expresar sin un lenguaje articulado muchas más cosas de las que nunca se podrán comunicar de otro modo, mediante la capacidad que tiene para sugerir; un poder especialmente fuerte en las obras inacabadas o semi-destruidas: “Es la belleza de la ruina, sugiriendo el maravilloso edificio que fue una vez; de la estatua inacabada, sugiriendo el esplendor de lo que debería haber sido” (RGE, p. 259).

Especialmente le atrae el arte griego clásico, al que considera un ideal de belleza, que somete al antiguo mundo de Gorgonas y Gigantes a un cierto orden gobernado por un entendimiento humano y más que humano (es el concepto de Cu/nesij), por seres de quedado esplendor como el clásico Zeus; y responde a aquellos que no consideran a la religión clásica como una verdadera religión sino como mero arte, que “si el Olimpismo no fue una fe religiosa, fue al menos una fuerza vital en la formación de ciudades y sociedades que permanecen tras dos mil años como un modelo para el mundo de la belleza y libertad y elevado esfuerzo” (SGR, pp. 70-71).

## Capítulo IX

### Francis MacDonald Cornford

F. M. Cornford es el tercer miembro del grupo de los Ritualistas de Cambridge en ser analizado y el más joven de todos ellos. A pesar de su pertenencia al grupo, su trabajo estuvo centrado en el estudio de la filosofía griega antigua, aunque siempre la relacionó con la religión, pues consideraba que ése era el origen del que el primer pensamiento filosófico había surgido y por lo tanto, se encontrarían trazas de la antigua religión en las obras de los principales pensadores presocráticos e incluso en otros autores posteriores.

#### 1. Semblanza biográfica

Francis Cornford nació en Eastbourne el 27 de febrero de 1874, fruto del matrimonio del reverendo anglicano James Cornford y Mary Emma MacDonald.

Fue educado en la St. Paul's School y más tarde, el 13 de junio de 1893, fue admitido con una beca en Clásicas en el Trinity College de Cambridge, siendo elegido *Scholar* el año siguiente y destacando con la obtención de *first* en ambas partes de las *Classical Tripos* de 1905 y 1907 y de la Chancellor's Classical Medal en el último año. A pesar de tal distinción, tuvo dificultades a la hora de obtener su primera posición académica pues, aunque fue el estudiante favorito del platonista Henry Jackson, *praelector* en Filosofía antigua en el Trinity y quien lo introdujo en la filosofía antigua, perdió su oportunidad de un *fellowship* cuando se muestra en desacuerdo con su mentor sobre el diálogo *Crátilo*.

En 1897 se presentó a la cátedra de Griego de Cardiff, sin éxito, y en 1899 fue elegido *Fellow* del Trinity College; ocupó además el cargo de *Assistant Lecturer* en Clásicas en el *College* en 1902 y el de *Lecturer* en 1904.

Desde muy pronto estuvo activo en la escena política de Cambridge, proponiendo, como veremos, reformas para la Universidad que reflejan su deseo de reformar la sociedad como un todo, pero, aunque nunca perdió el interés por la política universitaria, pronto dejó de tomar parte activa en ella, pues prefería la vida teórica de estudio y enseñanza. G. Murray afirma (Murray, 1943) que, aunque suele decirse que raramente hablaba de sus cosas con sus colegas, no le importaba discutir sus teorías de forma preliminar con amigos y lo describe como un pensador más bien solitario que combinaba un gran encanto personal y su amabilidad con una aparente indiferencia a los valores mundanos y las opiniones reconocidas.

También en un momento temprano se comienza a relacionar con personas con un pensamiento similar al suyo, como J. E. Harrison, G. Murray o A. B. Cook, con quienes forma el grupo de los Ritualistas de Cambridge.

En concreto, conoce a J. E. Harrison en 1898 tras oírlo en una conferencia, momento a partir del cual inician una relación por correspondencia. Su colaboración intelectual y su amistad dura unos 10 años aproximadamente y, a pesar de un cierto distanciamiento tras su boda en 1909, solucionado finalmente con una reconciliación entre J. E. Harrison y Frances Cornford, se mantiene hasta que él se une al ejército en 1914. De todas formas, la influencia de J. E. Harrison, con su ansia por aprender, el poder de su imaginación histórica y su gran interés en su tema de investigación, fue la más importante con diferencia sobre su trabajo, reflejado especialmente en ese intento por encontrar en la literatura griega la clave para los orígenes del pensamiento.

En 1907 publica su primera obra destacada, *Thucydides Mythistoricus*; en 1912, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation* (desde este momento, *Religión*) y en 1914, *The Origins of Attic Comedy*, pero la publicación de sus trabajos se interrumpe con la Primera Guerra Mundial.

En 1909 contrajo matrimonio con Frances Darwin, hija del botanista Francis Darwin y de Ellen Crofts, nacida en 1886 y que se convertiría en una notable poetisa<sup>1</sup> perteneciente al grupo de los Neo-paganos, influyendo como tal en su hijo mayor Rupert John, al que dio a luz en 1915, siendo el segundo de cinco hijos, tres varones y dos niñas. La primera, Helena, nace en 1913; Christopher en 1917; Clare en 1921 y Hugh en 1923. El más destacado de todos fue precisamente John, destacado poeta y comunista, que fallece

---

<sup>1</sup> Frances Cornford publica un gran número de volúmenes de poesía, desde *Poems*, en 1909, hasta *Travelling Home*, en 1948. En 1954 se publicó una colección de sus poemas y en 1959, un año antes de su muerte, ganó la Queen's Medal de poesía.

en 1936 en la guerra civil española, con 21 años, en el frente de Córdoba, con la Brigada Internacional.

Durante la Primera Guerra Mundial, F. Cornford fue *sergeant major* y *musketry instructor* en Grantham en la Home Force, y alcanzó el rango de capitán antes de trasladarse al Ministerio de Municiones.

En 1921 y 1928 optó sin éxito a la candidatura para la *Regius Chair* de griego, pero en 1927 fue nombrado Brereton Reader en Clásicas en el Trinity; en 1928 pasó un *Course of Lectures* en la Universidad de Harvard; en 1931 se convirtió en el primer ocupante de la Laurence Chair en Filosofía antigua, puesto que mantuvo hasta su retiro en 1939; y en 1937 recibió un doctorado honorario de la Universidad de Birmingham. Además, su deseo por seguir aprendiendo cosas nuevas se refleja en su decisión de aprender a tocar la viola cuando contaba con 50 años.

Tras la Guerra, vuelve a interesarse por traducciones y la filosofía antigua, con *Greek Religious Thought from Homer to Alexander*, una colección de traducciones de 1923.

Es de destacar también un curioso episodio de colaboración hacia esta época: Joseph Wicksteed se había embarcado en un proyecto basado en la traducción, con introducción y comentario, de la *Física* de Aristóteles para la Loeb Classical Library, sobre la idea de que Aristóteles operaba con conceptos de lugar, espacio, movimiento y similares que eran bastante diferentes de los nuestros, por lo que la parte filosófica de la física moderna debería aprender algo de estos conceptos. Desgraciadamente, una parálisis junto con algunos síntomas de una muerte próxima le hicieron desistir del proyecto. F. Cornford debió de percibir lo similar que era esta aproximación al pensamiento antiguo de la suya y, al enterarse del abandono de Wicksteed, dejó de lado su propio trabajo y le ofreció sus servicios para copiar lo que él dictase y así terminar la obra, que se publicó en 1927 con gran éxito de crítica.

Durante el primer lustro de esta misma década fue editor de la *Cambridge Review* y publicó artículos entre los que destacan “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”, “Origin of the Drama”, “Anaxagoras’ Theory of Matter”, “Was the Ionian Philosophy Scientific?”, “The Marxist View of ancient Philosophy” e “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”.

En 1931 publica *The Laws of Motion in Ancient Thought* y *Before and After Socrates*. Pero, especialmente, donde destaca como traductor e intérprete es en sus comentarios sobre los diálogos de Platón, el tema de interés más común en sus obras aparte de la filosofía presocrática, con obras como *Plato’s Theory of Knowledge: the Theaetetus*



*and Sophist of Plato* publicada en 1935, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, en 1937 o *Plato and Parmenides*, en 1939. Su investigación acerca de Platón continúa con la publicación de su traducción de la *República* en 1941.

Estos escritos platónicos lo implican en dos controversias. La primera es la fuerte protesta contra una visión de la filosofía griega en ocasiones de moda, según la cual se ve a los jonios, desde Tales hasta Demócrito, como verdaderos pensadores científicos y consecuentemente como profesores avanzados o democráticos, mientras se considera a Platón un reaccionario oligárquico supersticioso; una polémica en la que F. Cornford defiende sin duda a Platón. La segunda de las controversias es aquella en la que F. Cornford se sitúa en contra del intento de algunos académicos de descubrir la llave a todo el pensamiento antiguo y la historia en el determinismo económico y el materialismo dialéctico.

Además, dos trabajos son publicados póstumamente por un estudiante suyo y colega, W. K. C. Guthrie: su serie de ensayos *Unwritten Philosophy and Other essays* en 1950 y, en 1952, *Principium Sapientiae (Principium a partir de ahora)*; ambas obras muestran cómo F. Cornford vuelve claramente al final de sus días a tratar las cuestiones que le interesaban al inicio de su carrera: el mito, el ritual y los orígenes del pensamiento griego filosófico, que habían permanecido adormecidas durante los años veinte y treinta, mientras producía el trabajo sobre Platón.

Francis MacDonald Cornford murió en su casa de Conduit Head el 3 de enero de 1943, tras haber llevado una existencia guiada por los valores del artista y del filósofo y en la que la principal de sus ocupaciones fue la búsqueda de la comprensión filosófica.

## **2. F. Cornford en su época**

Una vez expuesta brevemente su vida, veamos qué aspectos se pueden destacar acerca de la íntima relación entre sus vivencias y el contexto de la sociedad victoriana en el que éstas tienen lugar.

F. Cornford se considera ante todo liberal, racionalista y progresivo<sup>2</sup>, demócrata y socialista fabiano. Ve al Estado como una institución benevolente y defiende los valores de la libertad de expresión y la igualdad social, por lo que se une al plan de Beatrice Webb de reforma de la Poor Law de 1834.

A un nivel social, su cosmología implica la legitimación de subculturas heterogéneas de la sociedad contemporánea, aunque rechazando rupturas totales

---

<sup>2</sup> Afirmación que hace F. Cornford a G. Murray en una misiva con fecha del 11 de octubre de 1914, en *Murray Papers* 25:63, en Gerson, 1998, p. 346

sociológicamente imposibles y diferencias irreductibles entre estos elementos, y su esquema se hace eco de una opinión progresiva según la cual era común refutar la dicotomía entre la razón universal y la inmediata comunión social. Considera que la subversión de las convenciones morales podría interpretarse como una forma de reforzar la estructura en general mediante un proceso dialéctico, aunque su idea de reforma educativa implica el mantenimiento de la cultura propia.

Por todo ello, parece que su interpretación del ritualismo se halla de acuerdo con la visión política y social del nuevo liberalismo, del progresismo eduardiano, lo que se traduce en un intento de conciliación entre la razón y lo emocional (Gerson, 1998), entre el individuo y la sociedad. Así pues, considera válido ese nuevo liberalismo que rechaza la oposición liberal clásica entre individuo y Estado, y busca mantener la libertad privada expandiendo el gobierno, de modo que “los primitivos límites del derecho no son los del individuo en cuanto opuesto a la comunidad, ni tampoco los de la sociedad frente a la naturaleza, sino que irradian en las líneas ininterrumpidas desde el centro de la sociedad hasta la circunferencia del cosmos” (*Religión*, p. 79).

A causa de su posicionamiento como socialista fabiano, una corriente de tono evolucionista y especial peso a partir de finales del siglo XIX que manifestaba su fe en las transformaciones sociales basadas en reformas graduales y pacíficas, rechaza el marxismo a causa de su visión de la sociedad como una comunidad ética, así como por encarnar la fase materialista de pensamiento y por sus consideraciones de lo bueno y lo malo en torno a los intereses de clase, lo que ataca la unidad social que él proclama, motivo por el cual lo considera como opuesto al clasicismo<sup>3</sup>.

En otro orden de cosas, F. Cornford adopta una postura contraria al imperialismo, una política un tanto incompatible con los ideales democráticos, y así, por ejemplo, apoya al bando bóer en la guerra del mismo nombre.

Sus impulsos pacifistas no impiden, sin embargo, que tome parte activa en la Primera Guerra Mundial, ocupando diversos cargos, pero no por ello deja de defender la objeción de conciencia, motivo por el que formó parte del cuerpo de *fellows* que trató de reponer en el cargo a B. Russell cuando fue privado de su *College Lectureship* en el Trinity por objetor durante la contienda.

Finalmente, se muestra contrario a las políticas nazis, y durante los años treinta luchará tratando de ayudar a estudiosos que escapaban de la persecución nazi, además de asistir a refugiados políticos.

---

<sup>3</sup> En una carta de F. Cornford a G. Murray del 22 octubre de 1949, en *Cornford Papers* 58427: 86; en Gerson, 1998, p. 346.

También es necesario destacar los aspectos relacionados con la idea de raza y el surgimiento de la disciplina antropológica y la situación de las mujeres en la Inglaterra del s. XIX.

Se ha visto, pues, cómo F. Cornford apoya la democracia y la idea de igualdad. En el siglo XIX, sin embargo, se alzó una teoría contra estas ideas, que justificaba los privilegios racionalizando las desigualdades sociales: el racismo.

Es lógico pensar, por lo tanto, que F. Cornford no apoyó la teoría racista; algo que queda más claro al recordar tanto su postura antiimperialista como su fabianismo político, pues el imperialismo se basaba en la misión civilizadora de Gran Bretaña, dada su superioridad racial, y en cambio el fabianismo, a pesar de servirse del darwinismo, se opone a la teoría de las razas, la lucha por la supervivencia y la victoria del más apto, prefiriendo optar por la idea de una transformación gradual pacífica hacia una sociedad más igualitaria.

De todos modos, el imperialismo británico acercó otras culturas a todos los ciudadanos de la metrópolis, F. Cornford entre ellos. Efectivamente, como miembro del grupo de los Ritualistas de Cambridge, también él se siente profundamente interesado por la nueva ciencia de la antropología y de hecho, en algunas de sus obras examina ideas míticas y rituales, discute temas en íntima relación con esas nuevas culturas recién descubiertas, como el chamanismo, e incluso relaciona mitos griegos con otros orientales.

Además, F. Cornford se muestra como un ciudadano preocupado por ayudar a todos los desfavorecidos socialmente, también las mujeres, privadas de gran cantidad de derechos durante su siglo. Así, no sólo llegó a organizar una petición estudiantil a favor de la obtención de grados universitarios para las mujeres en una fecha tan temprana como 1897, sino que, en una época en la que las mujeres de la burguesía debían decidir generalmente entre trabajo y familia, él no privó a su esposa de la libertad necesaria para labrarse una destacada carrera en el ámbito literario. Ahora bien, salvo por este aspecto ya mencionado de la libertad creadora de su esposa, en el ámbito familiar F. Cornford se muestra totalmente tradicional, como patriarca de una familia relativamente numerosa, que constaba de tres hijos varones y dos chicas.

La privacidad imperante en materia sexual entre los victorianos se deja sentir en el caso de F. Cornford, del que tan sólo podemos destacar, en esta cuestión, el episodio de los celos de J. E. Harrison tras su matrimonio a causa del amor que parecía sentir hacia él, un incidente del que él no llegó a darse cuenta, aparentemente, hasta que se lo comentó posteriormente su esposa.

Por lo que respecta al tema de la enfermedad y la muerte, lamentablemente éste sí que dejó mayor huella en su vida, a causa de la muerte prematura de su hijo John en la guerra civil española, con tan sólo 21 años, y de la tendencia a la melancolía y la depresión de su esposa, cuya primera aparición en su vida se produjo cuando contaba con 17 años tras la muerte de su madre, repitiéndose episodios similares a lo largo de su vida. Esta enfermedad llegó a minar la infinita paciencia de su esposo, que la combatía con la creencia en el supremo poder del afecto y el valor de la libertad.

Por otra parte, el retrato que de él nos proporciona G. Murray, como un hombre amable y solitario que muestra indiferencia hacia los valores mundanos, recuerdan a la templanza y la ascendencia de la reflexión sobre el deseo, virtudes cardinales victorianas, potenciadas por su afán de dejarse guiar por los valores del filósofo.

A pesar de haber sido hijo de un reverendo anglicano, F. Cornford es un buen ejemplo de la crisis de fe sufrida en este siglo. Su falta de fe en un dios personal le hizo rechazar una Iglesia establecida e incluso fundó en 1909 la Heretics Society de Cambridge junto con C. K. Ogden como forma de apoyar al racionalismo en contra de las influencias religiosas en el mundo de la ciencia y la filosofía. También se enfrentó al papel privilegiado de la religión en el ámbito académico universitario, un tema que ya aparece en el panfleto anónimo que publicó en 1904 sobre la *Compulsory Chapel*<sup>4</sup>, algo que recuerda al modo en el que cuestionó el papel de la religión en la universidad en 1911.

F. Cornford demuestra también su preocupación por la educación de su época y por la popularización de la cultura, la relación que tiene con las disciplinas científicas o su interés por la cultura popular.

Como sabemos, Cornford estudió en la St. Paul's School y posteriormente accedió a la Universidad de Cambridge, donde destacó por sus éxitos académicos, aunque su rebeldía para con su mentor implicaron dificultades para lograr su primera posición académica.

Esta rebeldía se extiende a todo el sistema académico, pues hizo grandes esfuerzos para reformar la Universidad y sus *colleges*, dado su desencanto con los *Cambridge Classics*, y ya en 1902 publica "The Cambridge Classical course: an Essay in anticipation of Further Reform", donde propone diversas reformas, desde las *Tripes* hasta el sistema de conferencias, pasando por los ideales de enseñanza clásica "pura" típicos de las universidades inglesas, que impartían una educación demasiado basada en la Filología, dejando de lado otros aspectos más humanísticos.

---

<sup>4</sup> Término que hace referencia al requerimiento de atender regularmente a servicios religiosos como paso necesario para continuar sus estudios en el *college*.

Posteriormente, en 1908 publicó de forma anónima la que está considerada su incursión más famosa dentro de la política universitaria: *Microcosmographia Academica*, publicada en una segunda edición con el autor declarado en 1922, posteriormente en 1933, y tras su muerte en 1943, 1949 y otras muchas ocasiones desde entonces. En esta obra, continúa con la crítica, en modo satírico, del sistema universitario típico de instituciones como las Universidades de Cambridge y de Oxford, alejado de la producción científica, con materias a estudiar inadecuadas y una presencia demasiado poderosa de la religión, con un claro dominio de la política intra-institucional y centrado en la creación de élite social y de diversos tipos de administrador dirigidos a trabajar en el funcionariado, la ley, la Iglesia y el mundo académico, algo siniestro según su opinión, (Williams, 1997). Además, critica las fuentes de obtención de fondos para la universidad, que ponen en riesgo su independencia.

En este afán de reforma educativa, incluye también sus deseos democratizadores y trata de acercar a las clases trabajadoras al mundo del conocimiento a través de la reforma universitaria, por lo que ayudó a establecer un curso de verano en 1901 en Cambridge dirigido al Working Men's College y ofreció varias conferencias a la Workers' Educational Association.

Otro modo de llevar la cultura a ámbitos más amplios fue el de la prensa y F. Cornford fue, como ya se ha dicho, editor de la *Cambridge Review* durante cinco años.

Además, F. Cornford ofreció una de las mayores contribuciones de entreguerras al pensamiento filosófico, en un momento en el que se produjo una negación comparativa de los estudios históricos en filosofía, si bien no fue nunca un filósofo original en absoluto, sino que trabajó en la búsqueda de los orígenes del pensamiento griego, del “elemento inconsciente” de la primera estructura de la mente, mediante el estudio clave de su literatura, así como su influencia en el hombre moderno.

Esta búsqueda la traslada tanto a Tucídides o los poetas trágicos y cómicos, como a los filósofos griegos, a los que niega un verdadero pensamiento científico, pues tan sólo los escritores médicos desarrollaron la teoría empírica del conocimiento. Por lo que respecta a la figura de Tucídides, como se ha visto, tampoco a él le concede un pensamiento ni un vocabulario científico o lógico, sino heredado de la mitología y el ritual, lo que lo convierte en incapaz de un análisis causal lógico y le imposibilita la descripción realista de los personajes.

En la segunda etapa de sus publicaciones, al centrarse en la figura de Platón, hay que recordar que se opone a las investigaciones marxistas, que se centran en el determinismo económico y el materialismo dialéctico. Asimismo, en esta etapa, deja de

lado sus anteriores intereses para centrarse en el análisis de la filosofía en tanto que tal, no en la fuente de su origen, por lo que se vuelca en el estudio de las matemáticas griegas antiguas.

De hecho, tanto a principios como a finales de su carrera, con la interrupción que supusieron sus estudios platónicos entre ambos períodos, F. Cornford se interesa por la cuestión del mito y del ritual, examinando tanto las ideas míticas en tanto que tal, como el origen ritual de la cosmología filosófica, que en el caso de la planteada por Hesíodo, compara con mitos orientales y canciones rituales de los que derivarían tales ideas. Además, también trata asuntos que la antropología de la época logró poner de moda, como las prácticas chamánicas. Estos intereses parecen derivar de los estudios tanto de cultura helenística como de culturas orientales que surgen en el siglo XVIII, además de estudios acerca de las sociedades americanas, islandesas, celtas o de las islas del Pacífico.

### **3. La obra de F. Cornford**

Ya se han mencionado anteriormente las obras más destacadas de este autor. La primera de ellas, *Thucydides Mythistoricus* muestra a un F. Cornford todavía flojo en el método, pero resulta interesante porque expone una aplicación ritualista de sus métodos a un único texto clásico extenso, así como por el modo en que intenta mostrar cómo una mente científica como la de Tucídides trata de expresarse en un lenguaje que todavía no posee un vocabulario adecuado para ello. En esta obra, pues, Cornford trata de revelar a un Tucídides deficiente en el análisis de las causas históricas y que no comprendía la verdadera cuestión de la Guerra del Peloponeso porque ciertas estructuras intelectuales y psicológicas le imposibilitaban controlar la estructura de su propia narrativa, al tiempo que no puede aportar retratos realistas de sus principales actores porque para él eran meros caracteres. F. Cornford logra con esta obra hacer una observación, por primera vez, de cómo los escritores del siglo V, como Tucídides, Heródoto o los trágicos, tienden a ver la vida en lo que se ha llamado *the tragic pattern*, igual que sus contemporáneos lo veían en términos de evolución. Este modelo implica la idea de que la vida es una historia de crecimiento, *hýbris* y caída, en el que normalmente el primer paso se toma como obvio y se concentra la atención en el orgullo y su castigo.

El trabajo es sin duda no ortodoxo y fomenta preguntas acerca de la objetividad del historiador griego; por esto y por su método recibió muchas críticas, aunque algunos autores como G. Murray reciben positivamente esta obra.

De todas formas, parece que este primer trabajo representa la vida de estudio de F. Cornford, quien asegura haber sentido que durante toda su vida estuvo escribiendo el

mismo libro, pues su interés se centra en la búsqueda de los orígenes del pensamiento, entendiendo por tal el horizonte en el que ese pensamiento, filosófico, literario, historiográfico, se configura y define, a lo que añade una impresión de unidad de conjunto notable a lo largo de su carrera. En una conferencia de 1931 explicó así el sentido de sus análisis:

“si miramos bajo la superficie de la discusión filosófica, encontramos que su curso ha sido en su mayor parte gobernado por asunciones que son pocas veces, o nunca, mencionadas. Me refiero a la base de las concepciones actuales compartidas por todos los hombres de cualquier cultura y nunca mencionadas porque se da por hecho que son obvias” (Ackerman, 1971, p. 119).

Así pues, se centra en el estudio del “elemento inconsciente” de la primera estructura de la mente y su influencia en el hombre moderno, a lo que se acerca mediante el estudio de la literatura antigua y que lo lleva, en sus obras posteriores más importantes, a relacionar las primeras tradiciones científicas con las religiones olímpica y misteriosa en primera instancia, pero que lo guía más allá, hasta “el nebuloso océano de la hipótesis” en la “tiniebla prehistórica” (*Religión*, p. 10), donde se encuentra con un estadio mágico anterior al religioso.

Si en su obra *Tucidides* F. Cornford trata de encontrar esas concepciones inconscientes presentes en la figura de este autor griego, en obras posteriores continúa dicha búsqueda en otros campos, como el de la filosofía, tal como sucede en *From Religion to Philosophy*, que se tratará más extensamente a continuación, o entre los poetas trágicos y cómicos, como hará en su libro *The Origins of Attic Comedy*, en el cual analiza la estructura de las obras de Aristófanes buscando evidencias de formas rituales y lleva varios elementos fijos de la comedia hasta el ritual de fertilidad de Dioniso como espíritu de la vegetación o *Year God*.

Ahora bien, en las obras publicadas en su segunda etapa se muestra el progreso de F. Cornford desde *From Religion to Philosophy*, pues su mente pasa de centrarse en las inevitables presuposiciones heredadas por los filósofos griegos desde el pasado primitivo, para centrar su interés en la filosofía misma, lo que muestra las largas horas de serio estudio de las matemáticas griegas antiguas que lo llevó desde el análisis de los pitagóricos hasta los comentarios de Proclo, pasando por supuesto por sus trabajos acerca de la obra de Platón.

Finalmente, llama la atención una vuelta a los orígenes en sus dos obras póstumas, *Unwritten Philosophy and Other essays* y *Principium Sapientiae*, en las que retoma el estudio de los orígenes del pensamiento filosófico griego, como ya se ha adelantado.

### **3.1. *From Religion to Philosophy***

*From Religion to Philosophy*, una obra perteneciente a la primera etapa de F. Cornford, es un análisis del pensamiento presocrático por medio de un estudio del intento de estos primeros pensadores de moverse más allá de las categorías tradicionales intelectuales y religiosas, derivadas del mito.

En ella, el autor trata de trazar una evolución de la religión griega que pasaría por los estadios establecidos por J. G. Frazer de magia, religión y ciencia, si bien en el último estadio, F. Cornford establece la filosofía griega, a la que niega tal estatus científico, pues considera que no puede ser entendida sin estudiar las representaciones heredadas de la religión, que a su vez, hereda mucho del orden social del pueblo primitivo. Por lo que respecta a esta última etapa, además, instituye una clasificación dual para sus momentos iniciales presocráticos, diferenciando la filosofía jónica, que derivaría de la religión olímpica, y otra tradición filosófica más mística, cuyo origen habría de buscarse en la religión dionisiaca y que divergirá de la otra tradición hasta alcanzar conclusiones opuestas.

Así pues, la idea principal de la obra es que la filosofía griega, lejos de ser el inicio del pensamiento científico, como tendía a considerarse en su época, hereda estructuras conceptuales, representaciones e ideas religiosas anteriores, así como elementos derivados del orden social más primitivo.

F. Cornford defiende que el hecho de no creer en los dogmas religiosos no evitó que los filósofos griegos construyesen sus hipótesis en base a las representaciones colectivas, concepciones que la sociedad les había impuesto y en cuyo ámbito estaban constreñidos. De este modo, considera que tras la filosofía se encuentra la religión y que tras la religión se hallan las normas sociales o la estructura e instituciones del grupo humano, ya que el credo religioso tampoco habría surgido de mentes individuales, sino que igualmente se habría impuesto al individuo desde fuera.

La sociedad primitiva original de la que parte este autor es la del grupo totémico, en el cual la tribu se divide en dos o más fratrías exogámicas. Este grupo totémico llevaría a cabo rituales donde se experimentaría la emoción y el deseo colectivos, expresados en una acción necesariamente cooperadora, colectiva, en un primer estadio mágico y pre-religioso. Así pues, a partir de las representaciones colectivas asociadas a estos rituales, surgiría la idea de la existencia de una fuerza mayor que el individuo, pues la conciencia colectiva está al mismo tiempo dentro y fuera del ser, de modo que se encuentra en una región de la mente, pero también se extiende, en mucha mayor medida, fuera del individuo, hasta los límites del grupo.



Inicialmente, con anterioridad al surgimiento de los dioses personales, el salvaje habría concebido los poderes colectivos de su grupo y el poder de la naturaleza como la fuerza vital que, en el siglo XIX y a causa de las investigaciones antropológicas, se comenzó a denominar bajo diversos nombres, siendo el más comúnmente empleado por los autores de la época el de *mana*. La magia habría surgido, pues, como la manipulación de dicho *mana* siguiendo los dictámenes de un principio de causalidad no necesariamente acertado.

El paso de la magia a la religión va parejo a una evolución que guía a los hombres en el tránsito de la conciencia de grupo a la conciencia individual (*Religión*, pp. 114-115) y que lleva al surgimiento de las dos grandes concepciones religiosas de Dios y alma, siendo la primera un derivado de la segunda.

Además, el *mana* o *phýsis* se divide en un departamento humano y otro natural, dentro del cual existen diversas divisiones o *moirai* cargadas de *mana* y que son elevadas a la categoría de *daímones* elementales o dioses. Todo esto, según F. Cornford, “nos descubre la estructura de la primitiva representación del politeísmo o polidaimonismo heleno: se trata de un sistema de dominios (*moirai*) claramente delimitados entre sí mediante fronteras de tabú inviolable, siendo cada uno la sede de una potencia que ocupa el dominio, ejerce su poder dentro de sus límites y resiste las invasiones” (*Religión*, p. 55).

F. Cornford razona que “de esta manera, en Homero, y en general en el pensamiento jonio, nos encontramos con una creencia profunda en el destino (Moirai) en cuanto ordenación que limita todos los poderes individuales, divinos o humanos; y vemos, además, que tal ordenación se parece más a un decreto de obligación moral que no a una delimitación de mera imposibilidad física” (*Religión*, p. 28). Esta ordenación, como se verá, tiene una profunda influencia sobre la filosofía jónica posterior.

Ahora bien, como se ha adelantado, de la división en *moirai* surge el concepto de *daímones*, existiendo cuatro tipos diferentes de los mismos: el genio de la *gens*, el *Agathós-daímon* (el Buen Espíritu o dador de los frutos del suelo de una porción de tierra propiedad de un grupo de agricultores), el alma colectiva de una cofradía mágica y el *daímon* de un elemento natural, de los cuales surgirán las figuras del rey, el héroe, el dios misterioso y el dios olímpico respectivamente.

Centrándose en las dos últimas figuras, la principal diferencia entre ambos tipos de divinidades sería que “el dios misterioso es, desde el principio al fin, el *daimon* de un grupo humano, mientras que el dios olímpico se desarrolla a partir del *daimon* de un dominio local. O sea, un *daimon* que ya se ha tornado desemejante de sus adoradores” (*Religión*, p. 134).

Ese grupo humano del que surge el dios de los misterios sería una unidad religiosa, no política; concretamente, una sociedad secreta y misteriosa. Dioniso es el mejor ejemplo de dios misterioso y, como tal, habría surgido de la emoción colectiva de su congregación, por lo que resulta humano a la par que divino, pero no sólo representa la vida del grupo humano, sino también la de toda la naturaleza animada moderada por el ciclo de la vida humana. Por ello, se concluye que su estructura es temporal.

El dios olímpico, por su parte, se caracteriza por la estructura espacial y aparece desvinculado de la comunidad humana, lo que se refleja en el hecho de que no es posible entrar en comunión con él, ya que sólo puede darse, entre él y sus fieles, una relación de tipo contractual o comercial basada en el acto del sacrificio como soborno.

El siguiente estadio, el de la filosofía, se divide también en dos escuelas principales, la jónica, heredera de la religión olímpica, según F. Cornford, y la mística, seguidora de la religión misteriosa. Ambas escuelas de filosofía emplean en sus reflexiones los esquemas religiosos y sociales anteriores, especulando especialmente acerca de “la naturaleza de las cosas”, la *phýsis*, a la que consideran un modo apriorístico, una mera hipótesis científica, pero que es tratada como una realidad última que existe de verdad. F. Cornford considera que en realidad ninguna de estas escuelas advierten su carácter hipotético porque no fue inventada por ellas, sino tomada de una representación religiosa, pre-filosófica (*Religión*, p. 163). No obstante, la principal aportación de la filosofía es que tratará de expresar en términos racionales aquellos conceptos heredados de las representaciones tradicionales anteriores acerca del orden de la naturaleza (*Religión*, p. 24).

La tradición científica jónica parece llevar a cabo un intento de clarificación de un material religioso o pre-religioso que llevaría a una representación inteligible del mundo. Dada su herencia de la religión olímpica, se ocupa más de la estructura y los aspectos estáticos que de leyes científicas que den cuenta de la secuencia temporal de causa y efecto como sucede en la ciencia actual, aunque, siguiendo el discurso de F. Cornford, se puede observar igualmente que tiene sus principales raíces en la magia simpática, consistente en la representación del objeto de deseo como medio de satisfacer la emoción. Sin embargo, incluso antes del estadio religioso, cuando la fe en la magia comenzó a debilitarse, se comenzó a distinguir entre esa acción mimética y el acontecimiento natural, de modo que surgió por primera vez cierta noción de causalidad, algo que él considera un momento crítico en la prehistoria de la ciencia (*Religión*, p. 165). Parece que, por lo tanto, la primera noción de causalidad no habría sido temporal sino estática, simultánea y espacial, pues la magia no se ocupaba del orden del tiempo, sino de la clasificación.

Se concluye, pues, que la filosofía jónica lejos de introducir las cuestiones temporales de causa y efecto de la ciencia moderna, proyectaba la estructura religiosa olímpica anterior, pues ambas se regían por la noción de la Moira, basada en la distribución en dominios espaciales. Igualmente, ambas eran pluralistas, racionalistas y fatalistas por naturaleza. Y, sobre todo, ambas eran realistas, ya que las dos se oponían a toda concepción que rebasase la idea de mundo (*Religión*, p. 169).

A modo de ejemplo sobre el modo en que la filosofía jónica reflejaba aspectos de la religión anterior, F. Cornford destaca la figura de Anaximandro, cuyo esquema cosmológico comienza con la existencia de lo “ilimitado”, caracterizado por ser imperecedero y uniforme, como sucede con la *phýsis*, y que, dada la acción del “movimiento eterno”, se separa en los cuatro elementos que se hallan diferenciados y especializados. Los elementos se hallan agrupados en parejas, de modo que entre cada pareja de contrarios existe una relación de rivalidad y lucha.

Esta representación ha sido heredada por Anaximandro de la religión homérica, donde existen los dioses homéricos, a los que se otorgan ciertos dominios y que permanecen subordinados al poder remoto, moral y a la vez primario de la Moira o Destino. Remontándose todavía más atrás, la cosmología de Anaximandro es una transcripción de la representación de una estructura orgánica, como la de la tribu totémica, “en la cual el primitivo y unitario grupo tribal y el nexa inorgánico de los clanes reaparecen a manera de dos estadios separados: la *phýsis* primordial y los cuatro elementos que se separaron de ella” (*Religión*, p. 82).

Ahora bien, mientras la ciencia jónica supera a la teología y sigue su camino sin recurrir a ninguna nueva inspiración religiosa, “la tradición mística se inspira de continuo en la fe religiosa viva” (*Religión*, p. 186) y presta más atención al impulso religioso y moral que al aspecto meramente intelectual.

Al contrario que la tradición científica, que se rige por el concepto espacial, la tradición mística lo hace por el concepto temporal y por el principio de justicia o *Diké*. Esto es así porque la filosofía mística deriva no de la tradición olímpica, sino de la religión de Dioniso, una religión que se centra en un grupo encerrado en sí mismo y centrado en su *daímon*, que tiene una vida continua en varios sentidos: en primer lugar, en el espacial, pues el grupo se halla continuamente animado por un *daímon* que reside en todos los miembros a la vez y al mismo tiempo está más allá del alcance de ninguno; y en segundo lugar, en un sentido temporal, pues la vida del grupo, al ser la vida común que trasciende a todos los individuos, es inmortal, lo que para los griegos significa “divina”.

Además, la vida del dios se corresponde con el proceso cíclico de muerte y renacimiento de la naturaleza, que sigue el camino marcado por la rueda del tiempo o rueda de la justicia<sup>5</sup> (*Religión*, p. 197).

Herederos de todos estos conceptos, los filósofos griegos permanecerán apegados a la idea de un desarrollo periódico, de una culminación y de una destrucción cíclica del mundo y de todo cuanto éste contiene. Esto los llevó a pensar que la vida del universo seguía la misma curva de nacimiento, desarrollo, madurez, decaimiento, muerte y renacimiento, que la vida de un animal (*Religión*, p. 206).

Pero aunque el misticismo derive en primera instancia de la religión de Dioniso, encontramos también el orfismo, un resurgimiento y una reforma del culto dionisiaco que pasa, entre otras cosas, por el retorno de la adoración primitiva de los cuerpos celestes, lo que incluye una contradicción acerca de sus concepciones de la inmortalidad y del alma que originará los dos tipos contrapuestos de teología mística, ya que mientras en la creencia basada en los ciclos de la vegetación no existía la posibilidad de liberación del alma de la rueda de reencarnaciones, los órficos mantienen que el cuerpo es de la tierra pero el alma es de ascendencia divina, pues pertenece al Éter y por ello retorna a él. De este modo, el orfismo se basa en conceptos que la ciencia fue eliminando progresivamente, como alma, Dios o la unidad y la continuidad.

Como ejemplo de la corriente filosófica dionisiaca, F. Cornford destaca a Heráclito, aunque su sistema, regido por las concepciones de tiempo y flujo, no se inspira en ninguna doctrina sobre la inmortalidad individual, sino que retorna a la antigua noción de un alma continua y homogénea, o una vida presente en todas las cosas (*Religión*, p. 214).

Heráclito identificó el tiempo como la substancia única primaria (*Religión*, p. 215) y se centró en el estudio de la vida del alma y del ciclo de muerte y nacimiento que tanto se asemeja al ciclo de las estaciones. Esta concepción le lleva a contradecir todos aquellos principios de explicación mecánica y materialista implícitos en Anaximandro (*Religión*, p. 215), al que también se opone al afirmar que los elementos no están separados en dominios espaciales estrictamente definidos por la *Diké*, sino que se encuentran en un estado de continua y recíproca relación (*Religión*, p. 215), y al no condenar la lucha como un pecado que se castiga con la disolución tras la muerte, pues para Heráclito la muerte no es disolución, sino renacer, y si no existieran tales luchas, la vida se acabaría y se extinguirían todos los seres.

---

<sup>5</sup> Así, *Diké*, o la Justicia, se corresponde con una de las Horas, esto es, las estaciones, las que aportan prosperidad; sus hermanas se llaman Eunomía (Observancia de la Ley) y Eirene (Paz), a la que en arte se representaba llevando en sus brazos al niño Abundancia (Pluto), y su madre es Temis.

Pero la verdadera base del desprecio que Heráclito manifiesta hacia el racionalismo jonio se encuentra en la idea de que, dado que lo real es la unidad, lo múltiple debe ser una mera apariencia (*Religión*, p. 216). Así, para el misticismo, el mundo visible es un mito, a medias falso y a medias verídico, que lleva consigo un *lógos*, o sea, la verdad, que es una (*Religión*, p. 217).

Para ilustrar la corriente órfica, F. Cornford destaca a Pitágoras y su escuela, que constituye la principal corriente de la tradición mística, que se presenta a sí misma como un intento de intelectualizar el contenido del orfismo y a la que, por dicho motivo, F. Cornford llega a considerar incluso una ulterior reforma del mismo, que da un paso más hacia Apolo.

Al haberse centrado en la reforma de Orfeo, el pitagorismo se basa no en la religión de la tierra, sino en los cuerpos celestes, y establece una distinción neta entre lo material y lo incorpóreo, motivo por el cual todos los sistemas que derivan del movimiento pitagórico, esto es, la Escuela de Pitágoras y las filosofías de Parménides, Empédocles y Platón, coinciden en un contraste entre el bien y el mal, un dualismo cósmico que no es sino el correlato del dualismo de la naturaleza del alma, espiritual y corporal y, por ello, también entienden el universo de lo múltiple y de los sentidos como una degradación de la pureza real.

Para los pitagóricos, los números parecen ser las cosas últimas en todo el universo. Entre todos los números, la década es perfecta y su símbolo es el *tetraktýs*, obtenido por la suma de  $1+2+3+4=10$  y que por ello incluye toda la “naturaleza” del número. Muestra de que el *tetraktýs* de la década es el número perfecto es que al llegar contando hasta diez, se retorna a la unidad, de modo que representa la “revolución constante de la rueda del nacer. Así da cuerpo a la fundamental representación dionisiaca de la *palingenesia*” (*Religión*, p. 241).

Otro autor en cuyo pensamiento destaca la ciencia de las matemáticas es Platón, como sabemos, de gran interés para F. Cornford y cuyo pensamiento supone un caso extremo contrario al materialismo, al afirmar que se pueden obtener descubrimientos indefinidamente a través de un pensamiento concentrado en sí mismo que no necesita ninguna referencia a cosas visibles y tangibles.

En el esquema de Platón, las ideas ocupan el lugar de los “números” pitagóricos, pues son inmutables, uniformes, incompuestas, inmortales y divinas, de modo que también se caracterizan por las mismas propiedades que asigna a las almas; tienen igualmente realidad objetiva, existencia en el tiempo, extensión y ubicación en el espacio e incluso propiedades corpóreas, aunque se opongan al cuerpo material; y finalmente consiguen

colmar el espacio abierto entre el inmutable uno y el plural mundo de los sentidos (*Religión*, p. 287). Por todo ello, F. Cornford defiende que “la idea es semejante al alma del grupo, que primero se proyecta como un ideal (*paradeigma*) de éste y que a continuación se troca en un *daimon*, al que ya se estima en parte distinto de aquél, aun cuando sea la fuente, o *causa*, de los poderes sobrenaturales del grupo. Una vez más, en la historia de la filosofía racional y civilizada se repite la historia de la representación prerracional y religiosa” (*Religión*, p. 297).

Ahora bien, después de las comparaciones establecidas por F. Cornford entre Heráclito y Anaximandro y especialmente debido al tratamiento general que ofrece de ambas escuelas de pensamiento, parece que el autor se siente más identificado con los milesios que con los místicos, pues destaca los méritos de los científicos, que trataron de desprender a su pensamiento de todos los conceptos heredados de la religión, aunque siguiesen presentando ideas basadas en esquemas heredados de la vida religiosa que se les inculcaron desde la cuna sin ser conscientes de ello.

### **3.2. *Principium Sapientiae***

En *Principium Sapientiae* F. Cornford retoma su trabajo de *From Religion to Philosophy* y trata de ofrecer una nueva aproximación al tema de los orígenes prefilosóficos de la filosofía griega.

Esta obra se divide en dos partes: una primera centrada en una discusión acerca de las figuras del adivino, el filósofo y el poeta, todos ellos, descendientes del sabio prehistórico, junto con una argumentación en contra de la afirmación de que la filosofía natural griega se basaba en la experimentación propiamente científica; y una segunda parte donde analiza el origen ritual de la cosmología filosófica temprana, a la que considera derivada de mitos de la creación orientales originados en canciones rituales que celebran los poderes mágicos de la realeza.

F. Cornford consideraba errónea la suposición común e imperante en su tiempo según la cual los antiguos filósofos griegos se basaban en métodos similares a los de los científicos de su época; una idea que tendría su origen en un modo de abordar el pasado desde un punto de vista actual, interesándose por los rasgos del pensamiento antiguo que pueden ligarse a desarrollos modernos, como podría ser el atomismo de Epicuro, dado su racionalismo y su materialismo, lo que conlleva que los rasgos arcaicos se eliminen o se excusen en base a la infancia en la que se hallaba la ciencia. No obstante, F. Cornford considera que son estos elementos que nos resultan extraños o inexplicables los que más importan a la hora de analizar esta etapa si lo que se quiere es recuperar el punto de vista

de aquella época, pues son los que darán la clave para entender la actitud mental que se intenta recobrar.

Ese pensamiento filosófico que F. Cornford pretende llegar a comprender, habría heredado, desde el punto de vista mantenido por este autor, concepciones básicas tomadas de la religión y suposiciones tácitas tomadas de la cosmogonía poética que nunca cuestionaron (como la idea de que el mundo tuvo un principio en el tiempo y que tendrá un final y será reemplazado por otro mundo, cuando en realidad no hay nada en la Naturaleza que sugiera que el orden del mundo es eterno), por lo que, a pesar del nuevo espíritu de investigación, la primera filosofía no habría supuesto, en realidad, una ruptura completa con los modos de pensar anteriores.

Consecuentemente, F. Cornford mantenía que los filósofos jonios no llevaron a cabo el método experimental actual, sino que simplemente se limitaban a presentar meros ejemplos de hipótesis basadas en premisas *a priori* y que eran ideas y principios considerados como autoevidentes para la razón, ya que sus problemas no eran equiparables a los que la ciencia actual se plantea y por lo tanto no podían ser resueltos por la experimentación en el amplio sentido de ensayo y error.

Sin embargo, destaca el papel de los médicos hipocráticos porque en ella se encuentran los orígenes del procedimiento experimental, debido a que la medicina es un arte práctico basado en la observación de síntomas, aunque el proceder científico tampoco había alcanzado entre los médicos la importancia fundamental ni la forma sistemática de los que goza en la actualidad, pues el razonamiento era mayormente analógico. Además, fueron también los médicos los primeros en abordar la cuestión de la naturaleza del hombre acercándose a ella a partir de lo que parecían los hechos determinados, observados en casos particulares. Es aquí donde entra en conflicto con la filosofía natural, que alcanza sus teorías acerca de la naturaleza del hombre a través de una vía descendente que comienza con la cosmogonía.

La distancia con respecto a las premisas de la ciencia actual es más señalada entre los filósofos místicos, ya que esta tradición presta más atención al impulso religioso y moral que al aspecto meramente intelectual, siendo el caso más extremo el del pensamiento platónico, que afirma que se pueden obtener descubrimientos indefinidamente a través de un pensamiento concentrado en sí mismo que no necesita ninguna referencia a cosas visibles y tangibles. Su doctrina de las Ideas, radicalmente opuesta al materialismo y basada en la creencia según la cual la realidad permanente es inmaterial y accesible sólo al puro pensamiento, efectivamente, defiende en última instancia que “aprender” es recordar, un supuesto que fundamenta su teoría de la Anamnesia (*Principium*, pp. 68-69), basada en

el mismo tipo de análisis que se halla en el modo en el que el poeta y el adivino se ven movidos por una “inspiración divina” que les hace decir muchas cosas verdaderas, si bien no saben lo que quieren decir.

También la doctrina de la “aprehensión mental” de Epicuro<sup>6</sup> parece presentar una analogía con las intuiciones del adivino inspirado y el profeta, de modo que el saber intuitivo del filósofo se asocia a estas inspiraciones poética y profética.

Así pues, F. Cornford distingue cuatro especies de lo que denomina, siguiendo a Platón, locura divina, que sería un regalo del cielo y causa de los más grandes bienes: la primera forma caracteriza el estado de los profetas con el poder de la adivinación a través de la posesión divina; la segunda, es regalo de Dioniso y se trata de una locura también profética que se usa para descubrir la cólera de los espíritus que se han sentido ofendidos y por ello han provocado desgracias hereditarias; en tercer lugar, está la locura que sucede por la posesión por parte de las Musas, organizando las innumerables hazañas de los hombres de antaño para la instrucción de la posteridad, y, finalmente, la cuarta especie de locura divina “afecta al amante transportado por la visión de la belleza y cuya alma vuela a la región de la verdad eterna” (*Principium*, p. 104).

Pero esta división de Platón no es original, pues las figuras que de ella derivan: el profeta, el poeta y el sabio, habían estado inicialmente unidos en una única figura, encarnada, entre otros, en el bardo o el druida celta, en los chamanes y los bakshas del Norte de Liberia, puesto que la inspiración profética y la poética son resultado de una única forma de experiencia que puede revelar el pasado, el presente y el futuro. De hecho, generalmente, los investigadores pasan por alto los rasgos comunes a ambos tipos de inspiración y se olvidan de que Homero se halla al final de una larga tradición, cuando el vidente y el poeta han adquirido papeles diferenciados, pues el primero interpreta las intenciones de los dioses y prevé el futuro mediante augurios, mientras que el segundo improvisa cantos que recuerdan las hazañas de los hombres de los tiempos presentes o pasados.

Por lo que respecta a los filósofos naturales, la razón en la que confiaron había heredado su derecho a la aprehensión cierta de la verdad de la facultad profética del anterior sabio inspirado, e incluso muchos de ellos en sus inicios muestran “una conciencia de su posición como sucesores del *chamán*” (*Principium*, p. 136), pues identifican su propia razón con una parte de la conciencia cósmica, de modo que la razón intuitiva reemplaza la facultad que anteriormente actuaba en sueños y visiones proféticas. Buenos

---

<sup>6</sup> Parece que Epicuro estaba influido por Demócrito en lo que se refiere a la forma primigenia y más viva de la “proyección mental” que eleva su vuelo desde el cuerpo para viajar a la región de lo invisible.



ejemplos de ello se encuentran en el caso del viaje por los cielos de Parménides y su confesión de haber recibido el poema como una revelación divina (*Principium*, p. 147); en el caso de la Escuela pitagórica o en el de Heráclito, quien afirmaba ser un profeta y consideraba que su propia sabiduría era una sabiduría inspirada.

Ahora bien, los filósofos pretenden “disipar el velo del mito y penetrar en la “naturaleza de las cosas”” (*Principium*, p. 178), de modo que entran en conflicto con el vidente (puesto que si se pueden predecir los sucesos futuros es porque están determinados por los dioses o por la existencia de una necesidad inexorable, lo que se opone a la concepción de los fenómenos meteorológicos en términos de cambios puramente naturales, como sostenía por ejemplo Epicuro), y con el poeta (en tanto que su visión imaginativa del pasado se remonta al origen de las cosas, la naturaleza de los dioses y el origen del mundo).

No obstante, a pesar de la oposición de la filosofía al sistema religioso anterior, las cosmogonías que defienden los filósofos jonios también derivan de la tradición poética y mítica precedente, aunque llevan a cabo un proceso de racionalización que libra a los esquemas tradicionales de los últimos restos de imaginería mítica, algo que F. Cornford ejemplifica en el esquema de Anaximandro, quien conocía con seguridad la *Teogonía* de Hesíodo, que junto con otras cosmogonías poéticas habría influido en sus hipótesis.

En primer lugar, sabemos que Anaximandro defiende un estado inicial de cosas que llama “lo ilimitado” y que contiene todas las cosas en su interior, a lo que le sigue una separación de elementos opuestos (fuego, agua, aire y tierra) como consecuencia del “movimiento eterno” y su lucha continua (*Principium*, p. 197), que mantiene el equilibrio de la justicia en la totalidad del ciclo. Todo esto, refleja una gran similitud con el esquema de Hesíodo, en el que se explica cómo surgieron las principales regiones del cosmos existente (la tierra, el cielo estrellado, la tierra seca y el mar).

Ahora bien, según Hesíodo, al abrirse el hueco entre los opuestos separados, aparece la figura de Eros, una clara personificación de la atracción mutua que los va a reunir. Esta figura no aparece en la cosmología milesia; tampoco en Anaximandro, pero vuelve a surgir en los sistemas posteriores. Además, F. Cornford considera que la materia viva del mundo de la que hablan los milesios, que no es sino el elemento intermedio —el agua, las nubes o la niebla (aire)- entre el cielo ígneo y la tierra sólida, es una suerte de sustitución de Eros por su equivalente en el medio físico: la humedad que se eleva desde la tierra por la acción del sol y vuelve a caer en forma de lluvia para fertilizar la tierra seca y capacitarla para producir seres vivos.

Otra consecuencia de la abertura entre Cielo y Tierra en el trabajo de Hesíodo es el nacimiento de la luz a partir de la oscuridad, algo que implica nuevamente un paralelismo con Anaximandro, ya que en su trabajo defiende el mismo orden de acontecimientos; a saber: en primer lugar existiría la tierra envuelta por la niebla, mientras los cuerpos celestes se habrían formado después, cuando la esfera de fuego se divide en anillos. Por ello, el cielo que se separaba de la tierra no era un cielo de estrellas, sino que éstas estarían formadas, en ambas explicaciones, por el fuego que se eleva de la tierra.

Por lo tanto, a F. Cornford no le cabe duda de que el patrón de la cosmogonía jónica, a pesar de la apariencia que muestra de completa racionalidad, no es una construcción libre del razonamiento intelectual a partir de la observación del mundo existente, puesto que en realidad no hay nada en las apariencias obvias de la Naturaleza que sugiera que el cielo se haya elevado de la tierra, que los cuerpos celestes se hayan formado después de la tierra o que el actual orden del mundo no haya existido desde siempre (*Principium*, pp. 239-240).

F. Cornford continúa el análisis de la obra de Hesíodo, pues el himno a Zeus cuenta cómo Zeus llegó a convertirse en rey y a asignar a los demás dioses sus competencias y honores, y el autor considera que está construido sobre los escombros de un mito de la creación considerablemente anterior a la cosmogonía racionalizada, pues cuenta en realidad la misma historia, pero en lenguaje de auténtico mito.

Así, el primer episodio, la unión de Gea con Urano y la posterior castración de éste último, repite en términos míticos la abertura del hueco entre el Cielo y la Tierra con el que comenzaba la cosmogonía. El resto de la historia de Zeus guarda también cierto paralelismo con la cosmogonía, pues del mismo modo en que la cosmogonía finaliza con el establecimiento de un orden físico, el himno a Zeus finaliza con la fundación de un orden social y político en el que Zeus, el jefe supremo, distribuye a las divinidades subordinadas sus funciones y privilegios (*Principium*, pp. 256-257). Acerca de esto, F. Cornford comenta lo siguiente:

“La acción regia tiene un significado cósmico porque sus cortesanos son dioses. El orden social que confirma e instituye de esta manera se fundamenta en el orden físico que se había generado cuando el Cielo y la Tierra fueron separados y se diferenciaron los ámbitos elementales (...). De este modo el proceso cosmogónico aparece una vez más repetido en el drama sobrehumano de la asunción de la soberanía por parte de Zeus. En otras palabras, la cosmogonía se interpreta como si fuese un resumen abstracto y filosófico del que los elementos míticos del drama han sido expurgados” (*Principium*, pp. 265-266).

En consecuencia, F. Cornford afirma que, si se estudia el mito de Hesíodo como un todo, parece que la historia de la castración es una forma muy antigua de convertir el

primer acto en cosmogonía, y el relato de la separación del Cielo y de la Tierra parece proporcionar los progenitores masculino y femenino de todo lo vivo. Igualmente, se diría que este mito habría surgido de un ritual pre-agrícola cuya finalidad sería la de favorecer la fertilidad. F. Cornford además sitúa estos rituales en los festivales del Año Nuevo del equinoccio de primavera, pues cree que confieren al mito su significado.

La historia del nacimiento e infancia de Zeus que recoge Hesíodo parece que llegó a Grecia desde Creta y que ocupó un lugar en la religión minoica. Además, vincula el mito de la creación de Hesíodo con los ritos de un espíritu de la fertilidad que muere para surgir de nuevo; tal como lo explica Cornford:

“las situaciones del héroe tragado y vomitado por un monstruo y del desenmascaramiento de la verdadera identidad del hijo separado de su madre y criado por animales, se ofrecen con la intención de ser relacionadas con cuestiones relativas a la muerte y el renacimiento. Estos y otros elementos de la mitología cretense y micénica nos conducen a la conclusión de que el dios es un espíritu de la fertilidad que nace anualmente; que crece rápidamente con el advenimiento de la primavera, que se convierte en un joven acompañado por su grupo de bailarines, los Curetes, protectores de cazadores y pastores; que se casa con una diosa árbol, y que muere para renacer al año siguiente (...). La muerte y la resurrección, que son los acontecimientos centrales en el ritual del espíritu de la fertilidad, no podían formar parte de la historia del griego Zeus. De acuerdo con esto fueron eliminados, reapareciendo únicamente en los misterios de Dioniso, el hijo de Zeus” (*Principium*, pp. 258-259).

Así,

“Hesíodo se limitó a ofrecer este mito cretense recurriendo solamente al nacimiento de Zeus, ya que su muerte es eliminada por parecer impropia del rey supremo de los mortales, pero de todos modos, dada la persistencia que caracteriza a dichos temas, éste reaparece nuevamente en aquellas versiones más simples de la lucha del verano y del invierno que se han conservado juntamente a los ritos originarios de la fertilidad” (*Principium*, p. 264).

F. Cornford cree que estos conjuntos de episodios, en base a sus elementos monstruosos y bestiales, arcaicos, toscos y bárbaros, alejados de la mitología humanizada de los Olímpicos de Homero, son los escombros inconexos de un mito cosmogónico de origen oriental y que llegó a Creta y Asia Menor antes de que llegasen los griegos desde el norte con su dios celeste Zeus, pues existen historias similares en otros muchos lugares que se han interpretado como mitos de la naturaleza, cuyas versiones más antiguas son la babilonia y la india<sup>7</sup>. Por esto, tratará de reconstruir la línea general en la que estos fragmentos encajarán, dirigiendo su vista al Este.

---

<sup>7</sup> La versión babilonia, de Marduk que mata a Tiamat, es un mito de la creación, y la india, de Indra que mata al dragón Vṛtra, se refiere a algunos fenómenos recurrentes, como las primeras tormentas tras el verano indio, una batalla de los elementos. También se sostiene que la leyenda de Marduk y Tiamat refleja el cambio anual de la primavera en el Éufrates.

F. Cornford se centra en el mito de la creación babilónico, pues tal como se presenta en el himno a Marduk, su semejanza tanto en plan como en contenidos con el himno a Zeus de Hesíodo es suficiente para justificar la inferencia según la cual la versión hesiódica deriva de la babilonia.

En el festival babilónico, el mito de la creación se recitaba durante las ceremonias de Año Nuevo para reforzar su eficacia, mediante una descripción de lo que el ritual representaba, de lo que F. Cornford deduce que el núcleo central de todo el festival era la renovación de la vida y el impulso de la fertilidad a través de la representación de la muerte y resurrección del espíritu de la fertilidad, encarnado en una figura regia, y que el significado cosmogónico del mito habría surgido tardíamente a partir de una equivalencia surgida entre la creación del mundo y los cambios anuales de la naturaleza<sup>8</sup>.

En conclusión, dado que las funciones de estos dioses se han desdoblado en instaurar el orden, tanto en el mundo como en la sociedad, y controlar las fuerzas estacionales del tiempo y la fertilidad, cuando los primeros pensadores filosóficos buscaron reemplazar las explicaciones religiosas del mundo por otra explicación racional, los problemas que llamaron su atención fueron, en primer lugar, el orden cósmico de los elementos y sus causas y, al mismo tiempo, las causas de ta\ mete/wra, es decir, de fenómenos tales como la lluvia, el granizo, el trueno, el relámpago, los meteoros, terremotos, etc. (*Principium*, pp. 309-310). A partir de esto, pues, F. Cornford concluye que “las preguntas que se plantean estos hombres están determinadas por el andamiaje religioso que heredaron y al que querían suplantar” (*Principium*, p. 310).

#### **4. Influencias sobre la obra de F. Cornford**

F. Cornford parece componer sus trabajos en base a un incesante préstamo de ideas de otros autores, entre los que destaca claramente J. E. Harrison, quien no sólo influye sobre él en tanto que poseedora de una obra dotada de un carácter muy personal, sino también como puente que lo conecta con otros pensadores que también marcaron la obra de la autora, tales como É. Durkheim o H. Bergson.

##### **4.1. J. G. Frazer**

J. G. Frazer fue una autoridad de gran ascendencia sobre F. Cornford, quien afirma su deuda tanto con *La rama dorada* como con *Totemismo y exogamia*.

---

<sup>8</sup> Ahora bien, es necesario establecer que es un error considerar que todo el complejo de ritos religiosos y doctrinas que F. Cornford está considerando, tienen su única raíz última en una descripción ligeramente velada del advenimiento de la primavera.

Parece, de hecho, que fue el tema del totemismo, tratado en ambas obras de J. G. Frazer, uno de los que más profunda huella dejó en las teorías de F. Cornford, quien, en *De la religión a la filosofía*, se basa en la hipótesis expuesta por J. G. Frazer en *Totemismo y exogamia* (así como en la hipótesis que plantea É. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, como se verá posteriormente) según la cual el sistema de división inicial totémico es tanto un modo de clasificación natural como social, y donde, por lo cual, se describe la creencia totémica como inscrita dentro del contexto de la organización social.

F. Cornford llega incluso a tomar prestada alguna de las afirmaciones de J. G. Frazer, como por ejemplo, que “el sistema social se proyecta de tal manera que sus fronteras coincidirán con las del universo visible y todo tipo de objeto de la naturaleza pertenece a uno u otro grupo de la comunidad. De esta suerte, se incorpora todo el universo en los límites de la moralidad humana y se reparte en los dominios de ésta, pues cada parte de la naturaleza ha de estar sujeta a los mismos tabúes y ligada a la observancia de las mismas costumbres, de manera similar a la del grupo humano con ella identificado” (Frazer, *Totemism*, I, p. 118, en *Religión*, pp.78-79).

F. Cornford igualmente toma la idea que aparece en *Totemism and Exogamy* de que “el clan totémico se define por la singular relación que todos sus miembros, y sólo ellos, mantienen con su correspondiente tótem. El tótem no es algo individual, sino, al igual que el clan, un grupo, esto es, toda una clase de objetos, por lo general una especie de animales o de plantas, con menor frecuencia una clase de objetos inanimados naturales y, de manera excepcional, una clase de objetos artificiales” (Frazer, *Totemism*, I, p. 4, *ibid.*, p.75). F. Cornford, pues, sostiene, de acuerdo con J. G. Frazer, que el clan y la especie totémica constituyen un grupo social continuo con el más alto grado de solidaridad, hasta el punto de que incluso en la lucha de sangre, todo el grupo es responsable colectivamente, pues al compartir origen, el grupo y el tótem son de una sola sangre.

Esa sangre común que une al grupo social se representa mediante los conceptos de *mana*, *orenda* o *wakondah*, a los que F. Cornford considera vínculos de interacción simpática, si bien posteriormente fueron generalizados en la típica forma de toda “substancia espiritual”, una “forma sutil y móvil de materia, indistinguible de la fuerza vital” (*Religión*, pp. 104-105).

El aspecto negativo de este poder supra-individual que ha tomado un cariz moral, refleja su aspecto de represión impuesta como apremio del exterior; es lo que el salvaje llamará tabú, tanto en la obra de J. G. Frazer como en la de F. Cornford. Los dos grandes tabúes de la clasificación social totémica, por otra parte, son la prohibición del miembro de un clan de comer de su animal o planta tótem y la prohibición de desposar a una mujer del

mismo clan. Esta última prohibición se relaciona a su vez con la práctica de la exogamia también tratada por J. G. Frazer, pues llevaría a que la tribu se divida en dos fratrías (o un número múltiplo de dos) dentro de las cuales el matrimonio se considerará incestuoso.

De hecho, la sociedad totémica expuesta por J. G. Frazer, en la que se da una fuerte solidaridad que mantiene unida a cada clase, y el nexo más débil pero igualmente real que reúne todos los clanes en una tribu, dentro de la cual se produce una división en dos fratrías exogámicas en base a un principio sexual, donde “en un sentido los dos segmentos exogámicos se oponen como macho y hembra, por cuanto que el varón perteneciente a una de las fratrías ha de desposar a una mujer procedente de la otra” (*Religión*, pp. 88-89), con lo que el matrimonio, es decir, la unión de opuestos, reconcilia la anterior contraposición, se reflejan en la descripción que realiza F. Cornford del esquema cosmológico de Anaximandro, en el cual el primitivo y unitario grupo tribal y el nexo inorgánico de los clanes se reflejan en la *phýsis* primordial y los cuatro elementos que se separan de ella; de este modo, “lo “ilimitado” (...) es continuo, homogéneo e indiferenciado y está unido de tan sutil manera que una causa mecánica –el “movimiento eterno”- puede causar que se escinda en grupos separados más pequeños. Los cuatro elementos, como los clanes totémicos subordinados, se hallan diferenciados y especializados y cada uno forma una masa coherente gracias a la atracción de lo igual hacia lo igual, la solidaridad o afinidad. Además, los elementos no son del todo distintos o indiferentes entre sí: existe también una repulsión entre desemejantes, o sea, esta guerra y discordia a la que, como vimos, se adscribe toda existencia individual” (*Religión*, p. 82).

Además, a la hora de la elección de los tótems, éstos “habrán de manifestar cierta importancia social en grado lo suficientemente alto como para que la atención se fije en ellos. Así, todos son objetos cuya existencia y conducta de alguna manera importan a la comunidad” (*Religión*, p. 75). Esto enlaza con otra de las hipótesis que J. G. Frazer expone acerca del totemismo, a saber, la función del aprovisionamiento mágico de comida que presenta en *La rama dorada*. Igualmente, F. Cornford mantiene que la mayor parte de los tótems, elegidos dada su importancia, están relacionados con el alimento y serán, bien especies comestibles, bien fenómenos de los que depende la obtención de comida o herramientas útiles para dicho aprovisionamiento. Asimismo, F. Cornford matiza que aunque tienda a considerarse que todas las funciones colectivas de los seres humanos consisten en controlar e influir en sus parientes no humanos pertenecientes al mismo grupo, por ejemplo, cuando el tótem es una especie comestible, su tarea estriba en multiplicar tal alimento para el uso común de la tribu; cuando se trata de un fenómeno como la lluvia, el viento o el sol, es menester que hagan caer o que detengan la lluvia, que

levanten o amainen el viento, que regulen el sol. En realidad, en un sistema puramente totémico, los miembros humanos del grupo no se distinguen de los no humanos, por lo que no puede decirse que uno “controle a otro”, sino que sería más exacto considerar que las ceremonias mágicas son esencialmente cooperadoras y simpáticas, donde la función común del grupo es un todo indiviso.

Finalmente, F. Cornford también parece inspirarse en la teoría totémica de J. G. Frazer basada en el centro tótem donde las almas de los muertos esperan a ser reencarnadas, cuando explica la existencia del tipo de *daímones* de los elementos naturales, como ríos, rocas, árboles, montañas o pozos, que responden, según él, a “las mismas causas psicológicas que, entre los australianos y otros grupos, convierten a todo rasgo del paisaje que de alguna suerte atraiga la atención, en una morada de espíritus o ‘centro totémico’” (*Religión*, p. 120).

Retornando al tema de las ceremonias mágicas, la sucesión de estadios es sin duda uno de los temas más importantes tratados por J. G. Frazer en *La rama dorada*, donde explica el paso del estadio mágico al religioso y de éste a la ciencia, así como el hecho de que el principio de la magia, que se basa en la regularidad de los procesos de causa efecto, se repite en la ciencia, si bien esta vez, sobre correlaciones verdaderas. Basándose en esto último, F. Cornford afirma que “la naturaleza (...) y las formas primarias en que su incipiente vida está confinada por designación del Destino y la Justicia, son los elementos que, a más de ser más viejos que los dioses, les sobrevivirán. La senda de la filosofía comienza en el mismo punto en que, centurias antes, la religión empezó a andar hasta los últimos y fatales absurdos del antropomorfismo total” (*Religión*, p. 55).

En el primer estadio de la magia, el acto mágico consistiría en una intensa actividad emotiva, experimentada colectivamente por el grupo, donde se ejecutarían las acciones habituales en cooperación simpática. La magia estaría basada en la vida continua del grupo y el agrupamiento de seres en clases de parientes hermanados por medio de un continuo simpático, que no es sino un “alma” diseminada que abarca a toda la clase. Éste sería el medio de interacción por el cual el alma cognoscente conoce el objeto conocido, de modo que puede actuar a distancia, en base a que ambos seres son análogos o semejantes y, como explicó J. F. Frazer en su obra principal, *La rama dorada*, la magia simpática funciona sobre la base de que lo semejante actúa sobre lo semejante.

La representación mimética para lograr la multiplicación de la especie totémica, de la que habla J. G. Frazer en sus obras y que explica como una manipulación del *mana*, es expuesta por F. Cornford como fruto de la cooperación simpática de los miembros no

humanos y humanos, en base a que el complejo mágico (el *mana* de J. G. Frazer) es un todo continuo.

F. Cornford prosigue en su exposición:

“Será sólo al presentarse la tenue conciencia de la distinción, y así, la naturaleza y conducta, por ejemplo, de un emú comiencen a parecer, en cierto grado desemejantes e independientes de la naturaleza y conducta del emú humano, cuando se dé el primer paso, desde la magia, por el camino que desemboca en la religión (...). Las ceremonias mágicas, que al principio eran tan simples y expeditivas, se irán rodeando del aparato de los ritos místicos, que, en todo tiempo, recurren a estimulantes emotivos con el preciso propósito de establecer de nuevo el viejo sentido de una perfecta e intacta comunión (...). Existe la posibilidad de que se quiebre en cualquier instante, ya sea desde fuera, merced al contacto con la religión evolucionada de un pueblo foráneo, o desde dentro, por el empuje del intelecto” (*Religión*, p. 113).

Entonces surgiría un segundo estadio, “en el cual la energía mágica del grupo humano se dirige ya a una fuerza natural *distinta de sí*, a la que intenta controlar, poner en acción o reprimir. El umbral de este segundo estadio de la magia es también la cuna de lo que corrientemente llamamos religión. Aquí, por vez primera, tropezamos ya con un poder distinto de nosotros, para con el cual la actitud cultural ya resulta posible. Así, hay algo en la naturaleza cuya bienquerencia podemos solicitar” (*Religión*, pp. 114-115). En estas palabras de F. Cornford se refleja igualmente el pensamiento frazeriano; pero además, un poco más adelante, F. Cornford destaca que lo más interesante de este proceso es que conlleva una evolución correspondiente en el plano de la mente humana, pues igual que se pasa de la magia a la religión, la conciencia de grupo da paso a la individual. Es importante destacar que en esta afirmación F. Cornford deja entrever el individualismo y el interés por el mundo de la mente del autor de *La rama dorada*.

Al concretar los elementos que caracterizan la religión para ambos autores, no es difícil darse cuenta de que coinciden completamente: en primer lugar, el complejo religioso se compone, por un lado, de adoradores y, por el otro, de un espíritu o dios desemejante a aquéllos. En segundo lugar, dicha diferencia hace posible que los fieles controlen, influyan, persuadan o adoren a su dios; así pues, el rito religioso por excelencia será el del sacrificio comercial, según el cual se le ofrecen dones a cambio de beneficios, en una relación de tipo contractual, dado que el brujo anterior ya no considera que su *mana* sea equiparable al *mana* divino de la naturaleza.

De este modo, los dioses olímpicos se fueron alejando cada vez más de sus adoradores, e incluso de sus propios dominios de la naturaleza, llegando finalmente a parecer inservibles, y sus adoradores finalmente pierden la fe en estos seres divinos, dando paso, de este modo, al tercer estadio: el filosófico o científico, en el cual los pensadores buscan explicaciones racionales que sustituyan a las anteriores religiosas.



Llegados a este punto, se comprueba un paralelismo más entre las obras de ambos autores, pues mientras el estadio científico de J. G. Frazer se sustenta sobre bases racionales que atienden a los principios de causa y efecto anteriormente presentes en el estadio mágico, si bien esta vez sobre bases verdaderas, el estadio de la filosofía que describe F. Cornford retoma también las antiguas teorías que precedieron a la religión olímpica, y, por ello, incluso afirma que “la prueba principal de que la concepción filosófica desciende linealmente de la magia es, la de otra manera gratuita e inexplicable suposición, de que ‘lo semejante sólo puede actuar sobre lo semejante o conocer a lo semejante’” (*Religión*, p. 159); igualmente, “la ciencia, con su impulso práctico, es similar a la magia al intentar un control directo sobre el mundo, mientras que la religión interpone entre el deseo y su fin un incontrolable e incognoscible factor: la voluntad de un Dios personal (...). La ciencia vuelve la espalda a la teología y se va alejando de ella tan velozmente como le sea posible” (*Religión*, pp. 185-186).

En otro orden de cosas, si bien la autoridad del grupo era inicialmente colectiva, tal como sostienen tanto F. Cornford como J. G. Frazer, “la primera personificación individual de la autoridad represiva de la tribu es el jefe despótico” (*Religión*, p. 125), una figura también familiar a los lectores de *La rama dorada*; “la autoridad que ostenta procede del grupo y está depositada en él tan sólo de manera temporal. Él es el alma del grupo exteriorizada –un *daimon*- pero no un dios todavía. Este carácter representativo explica el curioso fenómeno de los reinados temporales, que tanto ha esclarecido la obra de Frazer” (*Religión*, p. 126).

En tanto que representante del dios, combina una personalidad individual y unas funciones impersonales, por lo que como individuo es mortal, pero como rey sus funciones son divinas y eternas, de modo que sobreviven al individuo que las detenta. Las funciones se le asignan al sujeto en su toma de posesión y se transmiten posteriormente a su sucesor, e incluyen tanto poderes políticos, tales como el mantenimiento del orden interno y la seguridad frente a los enemigos externos, como procesos naturales unidos al bienestar humano. De hecho, “como ha hecho notar el doctor Frazer, las funciones del rey primitivo no son única ni principalmente políticas (...). Los poderes colectivos en él depositados no eran sólo represivos y primitivos, sino también mágicos. El rey es el archimago” (*Religión*, p. 127), y como tal, por ejemplo, ostentaba la función del mantenimiento del orden celestial o se responsabilizaba de todo lo concerniente al tiempo atmosférico en tanto que éste podía afectar a la vida humana. Además, al ser jefe de la sociedad y de la naturaleza, y fuente de la ley que gobierna tanto a los elementos como a la humanidad, y dado además

que la monarquía divina evoluciona al mismo paso de la institución humana que refleja, ese rey de los hombres llegará a ser rey de los dioses.

En relación con esta figura tan destacada en J. G. Frazer, representante del dios y por lo tanto poseedor de funciones sobrehumanas, se encuentra en *Principium Sapientiae* la figura antecedente tanto del profeta como del poeta y del sabio, todas ellas coincidentes en ser sujetos de inspiración divina.

La figura del rey mágico, por otro lado, entra en la obra de J. G. Frazer en relación con una serie de ritos de carácter mágico para asegurar la fertilidad tanto de los campos como de animales y humanos. Estos rituales se basan en ceremonias que representan dramáticamente aquello que desean conseguir. En algunos rituales, esto se representa mediante la castración del ser divino, como F. Cornford explica trayendo a la memoria un ejemplo nuevamente tomado de J. G. Frazer:

“La costumbre de la castración ha sido ideada para satisfacer una necesidad constante recurrente, (...) dicha necesidad es el mantenimiento de la fecundidad de la tierra, anualmente puesta en peligro por los cambios estacionales. Aun así, la teoría según la cual la finalidad de la mutilación de los sacerdotes de Atis y el entierro de las partes cortadas consiste en fertilizar la tierra, tal vez pueda ser conciliada con el mito cosmogónico, si recordamos la vieja opinión (...) de que la creación del mundo se repite año tras año en esa gran transformación que depende en última instancia del aumento anual del calor del sol. Sin embargo, la evidencia acerca del carácter celeste de Atis es demasiado débil como para permitirnos hablar con algún grado de confianza acerca de este tema.” (*Principium*, p. 253).

Pero en la mayoría de casos, lo que encontramos tanto en el mito como en el ritual es la representación, generalmente en el festival de la primavera, de la muerte y resurrección del dios fertilizador, al que se relaciona con el curso de las estaciones, para asegurar el mantenimiento del orden físico y social durante un año más. Ésta es la idea que F. Cornford cree que subyace en el mito de Perséfone, también de Mot, cuyo cuerpo es tratado como se trata a las últimas gavillas en la cosecha, un ritual sin duda ilustrado profusamente por Frazer en *La rama dorada*.

En algunas ocasiones, además, aquellos dioses identificados con el curso de la naturaleza son espíritus de la fertilidad que mueren para volver a surgir, y cuya leyenda acerca de su nacimiento, como según F. Cornford explica con el mito cretense del nacimiento del dios niño identificado con Zeus, se puede vincular con el mito de la creación de Hesíodo. También se puede ver esta relación en los mitos acerca de la lucha entre un héroe y un dragón y la muerte de este último, igualmente presentes en *La rama dorada*, pues la muerte del dragón va seguida, bien de la ascensión del vencedor a la dignidad real, como en el caso de la lucha entre Zeus y Tifón, bien de un ciclo de ocho años de dignidad real, como en el caso de Cadmo en Tebas y de Apolo en Delfos, pues

ambas victorias se celebraban cada ocho años al acercarse la misma estación. F. Cornford parte de la idea expuesta por J. G. Frazer en *La rama dorada*, según la cual estas leyendas estarían relacionadas con muchas otras historias similares acerca del asesinato de un gran dragón, presentes en muchos otros lugares y que se han interpretado normalmente como mitos de la naturaleza, como personificaciones de fenómenos físicos; y siguiendo esta línea de pensamiento, se aventura a afirmar que “el paso inmediato consistirá en suponer que el significado cosmogónico del mito como un relato de la creación debe haber sido una “idea tardía”” (*Principium*, p. 272). “Los primeros filósofos que meditaron sobre el origen de las cosas pudieron haberse representado la creación o la evolución del mundo a partir de la analogía con los grandes cambios que se reflejan cada año en el rostro de la naturaleza en las regiones que están fuera de los trópicos” (*idem, ibid.*). Sería natural imaginar que los mismos poderes hostiles de la vida y la muerte hubieran estado en guerra desde un principio y que “la formación del universo tal como existe en la actualidad hubiera sido el resultado de la conmoción sufrida a raíz de la lucha. En esta teoría la creación del mundo se repite cada primavera... Las ceremonias que en muchos lugares se habían realizado con el fin de adelantar la partida del invierno o para detener la marcha del verano son, en un sentido específico, intentos de crear de nuevo el mundo” (*idem, ibid.*).

F. Cornford continúa basándose en la teoría de J. G. Frazer y, así, explica que donde los dramas sagrados de este tipo se representaban como ritos mágicos para regular las estaciones, el papel principal sería desempeñado, como ya se ha adelantado, por el rey, debido a su carácter de jefe de los magos e igualmente en calidad de encarnación del dios benéfico que vence a los poderes del mal. Por ello, en la representación del mito de la muerte del dragón el rey adoptaría el papel del campeón victorioso, salvo en aquellos lugares donde el oficio real se ejercía durante un tiempo determinado, al final del cual se ajusticiaba al rey; en ese caso, el monarca adoptaría el papel del dragón, en tanto que representante del antiguo orden, del año pasado o del ciclo transcurrido, mientras que el héroe victorioso estaría encarnado en el sucesor real.

Existe otro tipo de ritual celebrado durante la ceremonia del Año Nuevo: el Matrimonio Ritual, también protagonizado por el rey, quien se hacía pasar, nuevamente, por el dios, quien también habría celebrado un matrimonio en su mito. Nuevamente, F. Cornford se inspira en la teoría frazeriana y afirma que este ritual sería el acto de culto de una antigua religión agrícola de la que dependía la fertilidad de la tierra a lo largo del año.

Continúa, además, F. Cornford con su exposición, prácticamente calcada de las hipótesis del autor de *La rama dorada*: “En el caso que nos ocupa, el núcleo central de todo el festival es evidentemente la renovación de la vida de la naturaleza a través de la

muerte, la resurrección y el matrimonio del espíritu de la fertilidad, encarnado en el rey. Todavía pueden reconocerse huellas de esta fase mucho más temprana, en la que la representación humana del espíritu podía haber sido asesinada y reemplazada por su asesino, o simplemente depuesta, al decaer su vigor y su fuerza, para dar paso a su hijo” (*Principium*, p 281).

Esta íntima relación entre el rey y la naturaleza (si bien, en el estadio anterior a la existencia del rey, su papel sería representado por todo el grupo humano) llega hasta el punto de que dependiendo de si el modo de actuar del monarca se corresponde con el modo justo y recto de actuar, su reino prosperará o no. Esta idea, presente de nuevo en ambos autores, se basa en la teoría totémica que J. G. Frazer explica, según la cual la vida del individuo se halla en cierto modo fusionada con la vida del grupo totémico y de toda la naturaleza, por que comparten el mismo *mana*.

De este modo, dado ese hilo de continuidad entre esta fuerza y la conciencia propia, “aquella constituye, por así decirlo, un depósito al que tengo acceso y del que puedo absorber ese poder sobrehumano para reforzar y acrecentar el mío” (*Religión*, p. 102); un modo de absorber esta fuerza es la muerte e ingestión del dios que tan presente está en *La rama dorada*.

En otro orden de cosas, es necesario destacar que la teoría del mito y el ritual, uno de los aspectos más destacables que definen a la Escuela de Cambridge, tiene sus orígenes en la obra de J. G. Frazer. F. Cornford nos lo recuerda en la siguiente acotación:

“Sin lugar a dudas, Frazer está en lo cierto cuando se niega a creer que una clase de sacerdotes y un culto a la fertilidad podían fundarse sobre la base de un “mito puramente cosmogónico”, o en definitiva, sobre cualquier mito. Esto sería invertir el orden verdadero de los acontecimientos. El mito en el que Atis se castra a sí mismo y se une a la diosa Madre es etiológico; es decir, que en primer lugar existieron los ritos y se conservaron por su finalidad práctica. El mito es una proyección práctica de aquéllos en el plano divino, justificando mediante un precedente imaginario ceremonias que, en épocas más civilizadas, hubiesen sido contempladas de otro modo, con horror y hasta repugnancia” (*Principium*, pp. 253-254).

Y nuevamente:

“Parece incluso más importante (...), la necesidad de corregir la concepción supuestamente implicada en el relato de Frazer, a propósito de la relación entre mito y ritual. Los griegos distinguían, como si se tratase de los dos elementos de un misterio, entre las cosas hechas (*dromena*) y las cosas dichas (*legomena*). El factor principal es la cosa hecha. Es también el punto de partida adecuado para la investigación. En vez de ocuparnos de retratar una hipotética horda de salvajes no adscritos a ningún tiempo ni lugar particulares, reunidos alrededor de la hoguera y especulando acerca del origen del mundo, podemos tomar como punto de partida una serie de ritos que sabemos han sido realizados en las ciudades de Mesopotamia en la fecha que indican los primeros testimonios históricos que poseemos” (*Principium*, pp. 275-276).

Sin embargo, J. G. Frazer dedicó ciertas críticas al grupo de los Ritualistas de Cambridge por ceñirse en exclusiva a la teoría ritualista como si ésta fuese la única cierta, sin considerar otras posibilidades. Del mismo modo, es preciso recordar que también alzó la voz para protestar ante los agradecimientos que G. Murray le dedica por haber expuesto su teoría, según la cual la religión está más relacionada con el aprovisionamiento de comida que con los cuerpos celestes, clamando que él nunca pretendió sostener la teoría de que el hombre había creado al dios con el estómago<sup>9</sup>. Sin embargo, a pesar de los ataques de J. G. Frazer al grupo de Cambridge, F. Cornford (quien ciertamente, en realidad, no ofrece alternativa a la hipótesis ritualista) parece aceptar sus limitaciones y no sólo reconoce que su teoría del mito y el ritual no satisfacía a J. G. Frazer, sino que además, considera un error imaginar que todo el complejo de los ritos religiosos y doctrinas consideradas en su obra tienen su única raíz última en una descripción ligeramente velada del advenimiento de la primavera.

Aparte de todo lo anteriormente dicho, F. Cornford toma en sus obras muchos ejemplos de mitos que aparecen en *La rama dorada*, incluye la explicación que da J. G. Frazer acerca de los matrimonios incestuosos para conservar la corona en *Principium Sapientiae* y acepta la importancia concedida por el escocés al poder depositado en el nombre de las cosas, hasta el punto de que el nombre de una cosa es su alma y, por lo tanto, conocer su nombre es tener poder sobre su alma; pero discrepa en cuanto al papel del miedo para la religión, pues si bien J. G. Frazer aboga por considerar que el ancestro es principalmente temido, F. Cornford alega que el héroe que en vida ha salvado a su nación, seguirá velando por ella tras su muerte y, por ello, será objeto de veneración como salvador y guardián.

#### **4.2. É. Durkheim**

F. Cornford se adentró en la obra del sociólogo francés, como ya se ha mencionado, a través de J. E. Harrison, la cual lo utilizó como una de sus guías principales de su obra *Themis*. En una carta enviada por F. Cornford a G. Murray el 18 de junio de 1907 desde Southwold (Ackerman, 1971, p. 120), donde se encontraba con J. E. Harrison tras una recaída de la salud de ésta, comenta el interés despertado en él por G. Murray hacia la psicología colectiva de las multitudes, lo que prefigura el interés por la sociología de É. Durkheim y la Escuela de *Année Sociologique* mostrado en sus obras, especialmente *From Religion to Philosophy*, donde utilizará la noción de las representaciones colectivas

---

<sup>9</sup> Véase *supra*, cap. IV, n. 56.

aplicada al análisis de las formas sociales de la expresión religiosa, artística, filosófica y científica en la Grecia clásica.

Destaca en primer lugar la influencia que parece haber supuesto sobre la obra de F. Cornford la idea básica de É. Durkheim acerca de la íntima relación entre sociedad y religión, siendo la sociedad ni más ni menos que la misma esencia de la religión, ya que las prácticas y las creencias religiosas son definidas por el sociólogo francés como obligatorias y constrictas para el grupo social. Dicho influjo queda más que demostrado por las propias palabras de F. Cornford:

“El problema del porqué los griegos creyeron que hasta los mismos dioses eran vasallos de la autoridad moral, si bien impersonal y sin designio de la Moira, resulta demasiado fascinante para que lo abandonemos y nos empuja a aventurarnos en el nebuloso océano de la hipótesis (...). Recurriremos al teorema, mantenido por la nueva Escuela de sociólogos franceses, de que la clave de la representación religiosa está en la estructura social de la comunidad que la elabora” (*Religión*, p. 10).

Así pues, Cornford no se olvida de la “sugestión del grupo” como un factor de importancia para comprender el significado y origen del credo religioso y de la moral, abandonando al tiempo “la falacia de suponer que esas grandes concepciones son creación de personas que se enfrentan con los hechos de la naturaleza y formulan hipótesis casi racionales para explicarlos (...). Las creencias religiosas no son sagaces invenciones de las mentes de algunas personas, sino imposiciones que llegan al individuo desde fuera. O, para hablar con mayor rigor, es menester que, a este propósito, dejemos de pensar en el individuo en cuanto ente separado de la comunidad y, bien al contrario, lo concibamos del todo inmerso en un *continuum* de mentalidad social” (*Religión*, p. 65).

También la identificación entre el aspecto moral y el religioso es algo presente en É. Durkheim y que F. Cornford toma prestado en *De la religión a la filosofía*. Ambos autores coinciden en que dentro del clan totémico, naturaleza y costumbre son realidades idénticas, que por lo tanto están en armonía, pues la “‘naturaleza’ esencial es lo que el grupo colectivamente *siente y hace*: lo que importa al hablar de él, lo que es (...) ‘esencial’ será ese comportarse según sus normas, ejecutando sus funciones y siguiendo sus costumbres (...). La ‘naturaleza’ o la ‘esencia’ es la función social: la *fisis* son los *nomoi*; y ambos términos denotan la fuerza activa, socialmente organizada de un grupo, o su *moira*” (*Religión*, pp. 95-96); *Nómos* pues sugiere el “ejercicio de un poder dentro de unas líneas espaciales o departamentales” (*Religión*, p. 46), mientras que “la *Moira* es sencillamente una proyección o extensión del *Nomos* a partir del grupo tribal para confluir en el agrupamiento elemental del cosmos” (*Religión*, pp. 72-73). Esta *Moira* es suprema en la naturaleza porque inicialmente es suprema en la sociedad humana que, repetimos, formaba

un todo con la naturaleza, y su posición privilegiada y suprema, así como la identificación entre los *nómoi* y la *phýsis*, permiten comprender el apotegma de Pitágoras según el cual “Themis en el reino de Zeus y Dike en el mundo inferior, detentan el mismo lugar y rango que pertenece a *Nomos* en las ciudades de los hombres; de manera que aquel que no cumple el deber que se le ha asignado puede considerarse como violador del orden de todo el universo”<sup>10</sup>.

En resumen, la sociedad, según F. Cornford, es definida como “un sistema de *moirai*; y los límites de sus grupos son también los de la moralidad. Dentro de éstos hállase el *Nomos*, todo aquello que es menester realizar y que se va a efectuar, o sea, el ejercicio de las funciones del grupo y la expresión de sus poderes mágicos particulares. Rebasada esta frontera, está todo lo que no debe hacerse, todo lo que es tabú” (*Religión*, p. 78).

Con el paso del tiempo y el surgimiento de la diferenciación entre el individuo y el grupo social, surge, en opinión de F. Cornford, la moral religiosa, caracterizada por ser obligatoria, pues “cuando el poder de la comunidad (...) comienza a notarse como diferente de mi poder, entonces necesariamente ha de sentirse como, en parte, un apremio que, desde fuera, impone cierta especie de control sobre mis acciones. (...) Su dominio es absoluto puesto que su fuerza no es por entero exterior. La conciencia colectiva es también inmanente en el individuo y forma en él ese irrazonador (sic.) impulso que llamamos *conciencia* que (...) reconoce interiormente la obligación de obedecer a esa otra porción exterior, mucho más extensa, de la conciencia colectiva” (*Religión*, pp. 102-103); es decir, que “en tanto que este poder no se me asemeja y me supera, se trata de una fuerza moral y represiva que puede imponer –y así lo hace– en el individuo la necesidad de observar la conducta uniforme de su grupo” (*Religión*, p. 102).

Pero la religión, tal como explica É. Durkheim, no es sólo un sistema moral, sino también un sistema de ideas para expresar el mundo<sup>11</sup>, algo que se refleja en el sistema totémico en el que las dos fratrías iniciales de la sociedad proporcionarían el esquema de clasificación y sistematización del mundo.

F. Cornford acepta esta premisa, y de ese modo defiende que “la base última de clasificación está constituida por el modo de agruparse de las tribus. La segmentación de ésta en dos divisiones, o en cuatro, o en cuantas se quiera, es el hecho primordial (...). Esta estructura segmentaria se refleja hacia fuera, en el resto del universo. El macrocosmos se modeló al principio de acuerdo con el microcosmos; y el microcosmos primitivo lo formaba la tribu (...). Posteriormente se invirtió la situación, y la organización de la

---

<sup>10</sup> Yámblico, *Vit. Pyth.*, IX, 46, en *Religión*, pp. 72-73.

<sup>11</sup> Esta idea se avanzó anteriormente en el apartado dedicado a J. G. Frazer.

sociedad, o del individuo, se consideraba como una copia en miniatura, en la cual se reproduce el majestuoso orden del macrocosmos” (*Religión*, pp. 69-70), pero el agrupamiento original fue el social, “hecho que aún persiste en la práctica lingüística en el empleo de voces tales como *genus*, *genre*, *estirpe*, etc., para designar cualquier clase” (*Religión*, p. 107).

Retornando al aspecto social de la religión, la exposición de É. Durkheim va más allá, al considerar que incluso los rituales llevados a cabo dentro del grupo social tendrían como principal pretensión la de la conservación del orden social, de modo que las prácticas teóricamente destinadas a estrechar lazos con el dios, en realidad surgen como modo de unir a la sociedad. F. Cornford parece ser de la misma opinión, en tanto que considera que estas ceremonias permiten a todos los miembros del grupo participar a la vez de la conciencia colectiva del grupo como un todo y que todas las representaciones colectivas, incluidas las religiosas, pertenecen igualmente a esta conciencia de grupo y son difundidas por medio de la fuerza psicológica llamada “sugestión del grupo” (*Religión*, p. 102). Adentrándose más en este tema, llega a alegar que los rituales son un medio de expresar el deseo colectivo, donde “el ritmo de una danza o el gesto prescrito de una pantomima” (*Religión*, p. 98), incrementan la emoción y le ofrecen una vía de escape, y donde

“cuando el clan totémico se reúne para ejecutar su danza particular, para agotarse hasta sentir cómo palpita esa vida común en todos sus miembros, entonces ese sentimiento de la individualidad *in statu nascendi* que el salvaje quizá posee –sentimiento siempre muy débil– se ve desbordado y desaparece; su conciencia se llena del sentido de la actividad simpática. Ahora el grupo actúa y siente como un solo hombre, con una fuerza total mucho mayor que la que, aislado, pudiera ejercer ninguno de sus miembros. El individuo se pierde, “fuera de sí”, en uno de esos estados de entusiasmo contagioso en que, como es sabido, se vuelve capaz de proezas que superan con creces sus poderes normales” (*Religión*, p. 98).

Por todo lo expresado anteriormente, es lógico que ambos autores, que coinciden en todos estos aspectos, también coincidan en sostener que las prácticas religiosas son anteriores y priman sobre las creencias.

El sociólogo francés, en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, defiende que la figura de la divinidad surge como una proyección del grupo hipostasiado, que la fuerza religiosa es la fuerza colectiva del clan, proyectada fuera de las conciencias individuales.

De igual manera, F. Cornford establece que la representación religiosa primitiva es “desde el principio, una representación del alma colectiva en su expresión dinámica y positiva: el de este modo, el *alma del grupo*” (*Religión*, p. 112); ese alma del grupo no es sino la conciencia colectiva, que al estar al mismo tiempo en el interior y en el exterior del hombre, “ocupa cierta parte de mi mente, y, sin embargo, se extiende más allá, fuera de mí



hasta los límites de mi grupo. Y, puesto que soy una pequeña parte de mi grupo, es mucho más lo que, de él, hay fuera de mí que en mí. Su fuerza, por consiguiente, es mucho mayor que cualquier forma de fuerza individual y, cuanto menos evolucionado sea mi yo, tanto mayor será su preponderancia. Tenemos, pues, el caso de que existe así en el mundo un poder que es mayor que el de cualquier individuo y que es supraindividual, ‘sobrehumano’” (*Religión*, p. 102), y, “en consecuencia, da origen a la noción de lo *divino*, de “Dios”. Al considerarla de esta manera, la noción de “Dios” resulta ser, por así decirlo, un ramal de la idea de “Alma”. (...) Así, los dioses son proyecciones en la naturaleza no humana de la representación del alma del grupo. A la vez, el alma es, sólo por una fase, la más antigua de las dos concepciones” (*Religión*, p. 112). Esta es sin duda una explicación que bien podría haberse encontrado en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Además, ese poder sobrehumano se divide en el universo de lo humano y el de lo natural, de modo que el primero convierte al grupo de magos en algo más que meros hombres y crea al *daímon* o genio de un clan, fruto de la colectividad hipostasiada, del que posteriormente derivará la figura del héroe epónimo, quien no es sino una representación del genio del grupo social; y el segundo hace de una parte de la naturaleza algo más que unos objetos naturales, lo que constituye la materia prima del *daímon* elemental o Dios, que “está necesariamente investido de alguno de los elementos de la conciencia humana, puesto que (...) de hecho consiste en la emoción y poder de la voluntad proyectados fuera de la antedicha conciencia humana a una especie no humana en las ceremonias de cooperación de la magia primitiva” (*Religión*, p. 119).

El paso siguiente es la aparición de la noción de alma individual, que É. Durkheim explica mediante un proceso por el que la sociedad, ya identificada con una divinidad, se hace igualmente parte integrante de nuestro ser, de modo que esa fuerza, esa especie de *mana*, late también en el interior de cada individuo, de modo que se da lugar a la creencia de que existe un principio, comparable al que reside en el tótem, dentro en uno mismo.

F. Cornford traslada esta teoría a las sociedades religiosas místicas, donde según sus propias palabras,

“una sociedad secreta de esta índole, al pretender poseer unos poderes excepcionales no comunes a toda la humanidad, se ve elevada a un plano superior, es, en algún sentido singular, sagrada o santa; sus miembros son algo más que ordinarios mortales, serán en algún grado, *divinos*. Por eso, a los Curetes se les llama *daimones*, e incluso *theoi* (...). Esta alma colectiva es el *daimon* de la sociedad [fuerza mágica suprahumana]; y sus miembros serán *daimones* por cuando (sic.) que aquella reside en ellos y éstos son partícipes suyos” (*Religión*, p. 118).

### 4.3. H. Bergson

Otro de los autores que han dejado huella en la obra de F. Cornford es H. Bergson, si bien, en este caso, el que la conexión entre ambos autores se ha producido a través del filtro de la obra de Jane Ellen Harrison se hace más patente que nunca.

En primer lugar, es necesario destacar la influencia que la idea de H. Bergson de comprender la vida como una e indivisible, pero siempre en evolución, tuvo sobre *Themis* y, posiblemente a partir de ahí, sobre F. Cornford. Jane Ellen Harrison incorpora esta idea a la religión de Dioniso como opuesta a la de los dioses del Olimpo, contraponiendo la idea de vida cíclica y cambiante de las divinidades naturales a la existencia inmutable en el tiempo y por lo tanto carente de vida de las divinidades olímpicas, como ya se ha visto.

F. Cornford demuestra el influjo de estos conceptos sobre su propia obra y, de este modo, en *De la religión a la filosofía* establece la misma oposición Dioniso-Olímpicos, donde Dioniso representa la vida de toda la naturaleza animada, moderada por el ciclo de la vida humana, de modo que “la rueda estacional de la vegetación –su muerte en invierno y su renacer en la primavera- es una transcripción ampliada de las fases de la existencia del hombre: el nacimiento, la muerte y el renacer en la rueda de la reencarnación. De aquí que, en este tipo de religión, la estructura sea temporal: el retornante círculo del año que comienza donde acaba; mientras que en el caso de los dioses olímpicos la estructura es espacial, a saber, la ordenación en dominios de la Moira” (*Religión*, p. 135). Mientras Dioniso muere para volver a renacer, los dioses olímpicos son inmortales porque están por encima de los cambios de los elementos, pero debido a su lejanía y a la falta de ese nexo de unión de dichos dioses con el ámbito humano y de la naturaleza, “sin nutrirse de la emoción humana y desprendiéndose de su propia e inherente vida, el dios olímpico está condenado a morir de inanición” (*Religión*, pp. 141-142).

Así pues, tanto F. Cornford como Jane Ellen Harrison consideran que la religión de Dioniso es “la única forma de religión que posee el secreto de la vitalidad, precisamente por ser, en el fondo, la religión de la vida del hombre y la tierra, la vida que, aunque muera, renace perpetuamente” (*Religión*, p. 226), haciendo hincapié en el concepto de regeneración. Al explicar este devenir tal como se ve en el *Fedón* de Platón, F. Cornford insiste en que “uno de los argumentos en que se basa esta doctrina es que ha de haber un constante proceso de devolución (...). Si (...) el proceso se continuara en línea recta, en vez de volver siempre a su punto de partida, entonces llegaría un tiempo en que todos habrían ya alcanzado un estado similar y, con ello se habría paralizado el devenir (...) a menos que un proceso inverso renovase la leva, la vida se agotaría y todo acabaría en la

muerte” (*Religión*, pp. 191-192). Nuevamente, pues, la vida es entendida como cambio y evolución constantes.

Igualmente, encontramos en la obra de F. Cornford el concepto de H. Bergson de vida como algo indivisible, pues llega a afirmar que “esta religión [de Dioniso] se atiene, pues, al principio simpático de que toda la vida es una y concibe a la naturaleza bajo la forma en que parece conservar sus procesos en más íntimo contacto con las fases de la experiencia humana” (*Religión*, p. 135).

F. Cornford sin embargo va un paso más allá que J. E. Harrison, pues no se limita al estudio de la religión, sino que abarca principalmente dos escuelas filosóficas diferentes, basadas en estos dos tipos distintos de religión, y, por ello, también la filosofía parece reflejar estos distintos conceptos, de modo que la filosofía heredera de la religión olímpica se centra en un concepto espacial (“guiada por esa concepción, culminó en el atomismo geométrico y en el señorío de la Moira” (*Religión*, p. 188)), mientras que la filosofía que deriva de las religiones místicas hace más énfasis en el concepto temporal (“en la tradición mística (...) los conceptos de tiempo y número (...), ostentan la misma posición rectora, y la noción de Moira se ve aquí desplazada por la de justicia (*Dike*)” (*idem, ibid*)).

Anaximandro es considerado por F. Cornford como un representante de la primera escuela, pues considera que los elementos están separados en dominios espaciales estrictamente definidos, mientras que Heráclito representaría la segunda escuela, ya que presenta un esquema cosmológico temporal y cíclico, identificando el tiempo como la substancia única primaria y considerando que los elementos “forman un círculo permeable de transformaciones que, lejos de estar rígidamente compartimentados, se hallan en un estado de continua y recíproca relación (...). El movimiento del devenir o el cambio es el movimiento de la vida” (*Religión*, p. 215); y ese “movimiento alrededor de tal círculo no es la noción mecánica del cuerpo, sino el moverse de la vida misma, de esa única substancia anímica, viviente y divina, a la que el fuego da cuerpo y que perpetuamente está pereciendo en todas las demás transformaciones para nacer otra vez” (*Religión*, p. 215), pues “todo nacimiento es, también y de similar manera, una muerte (...). El fuego no es ‘inmortal’ (...), sino ‘siempre vivo’ (...); y vive esa vida mediante la muerte y el renacer en todas las demás formas” (*Religión*, p. 216). Esta última afirmación es de gran importancia, por el grado de semejanza que presenta con la distinción establecida por Jane Ellen Harrison, sin duda bajo la influencia de H. Bergson, entre los dioses del Olimpo, a los que considera inmortales (pero al mismo tiempo carentes de vida) y Dioniso, mortal pero al mismo tiempo siempre vivo, pues muere para volver a la vida una y otra vez, en

una existencia temporal que es cambio y evolución constante, que es de lo que la vida está compuesta.

Igualmente, el concepto también comentado de vida como una e indivisible, vuelve a presentarse dentro de la filosofía de Heráclito: “‘Sabiduría es confesar que todos los seres son uno’ (frag. 1); y que ‘todos los seres proceden de uno, y que ese uno procede de todos los seres’ (frag. 59). Aquí hallamos, como era de esperar, la creencia mística en que el uno puede transmutarse en lo múltiple, guardando empero su unidad” (*Religión*, p. 216); y también: “La vida no se rompe con la muerte, sino que se renueva (...). La vida única está girando en un círculo sin fin y su unidad es tal que no puede ser disuelta, ni rota en partes, como ocurría con el ‘ilimitado’ de Anaximandro” (*Religión*, p. 216).

Por otra parte, al igual que H. Bergson hace hincapié en la experiencia acumulada por el ser humano, por la que la personalidad cambia constantemente, ya que el pasado se prolonga en el presente del organismo vivo de modo que permanece actual y activo en él, F. Cornford afirma que los dioses olímpicos no tienen más que personalidades huecas, pues “un dios que jamás fue hombre nunca podrá adquirir individualidad, por la simple razón de que la base indispensable de la individualidad es ese mundo único de la experiencia interna y la externa que todo ser animal real posee, pero que ningún otro puede poseer” (*Religión*, pp. 138-139).

Finalmente, la afirmación de H. Bergson según la cual todos estamos orgánicamente conectados con nuestro pasado colectivo también se abre paso entre las palabras de F. Cornford, quien defiende que la vida del grupo es una vida común que trasciende a todos los individuos, de modo que se extiende continuamente por todos los miembros, tanto los vivos como los muertos.

#### 4.4. Otras Influencias

F. Cornford no solamente utiliza en su obra *Principium Sapientiae* ejemplos de Polinesia recogidos por E. B. Tylor o consulta la analogía entre las ideas de Platón y las especies-deidades de las que habla el autor de *Primitive Culture* en el segundo volumen de su obra, sino que incluso acepta la explicación del sacrificio como un intento de un ser débil de propiciar a otro más poderoso ofreciéndole algo a cambio. Además, acepta la posibilidad de que las visiones del sueño hayan podido influir “a la hora de posibilitar la idea de que alguna parte del ser humano sobrevive a la muerte” (*Religión*, p. 132); sin embargo, discrepa de la concepción admitida del animismo, pues

“la teoría animista acerca del origen de la religión sostiene generalmente que *el salvaje* cree que todos los seres del mundo poseen un alma como *la suya propia*. Si estamos en lo cierto al suponer que la autoconciencia individual es un producto por completo tardío y que sólo tras el correr

del tiempo consigue el alma individual definirse en cuanto desemejante del grupo, se sigue entonces que el animismo, expresado así, ha de pertenecer, en consecuencia, a una fecha reciente. Al principio, el individuo carece de alma propia que le sea factible adscribir a los restantes objetos naturales. Antes de que pueda encontrar su propia alma deberá, en primer lugar, tener conciencia de un poder que, a la vez, está en él y fuera de él, esto es, de una fuerza moral que sea, al unísono, superior a la suya y de la que participe él” (*Religión*, p. 124).

Por el contrario, F. Cornford se muestra crítico con la teoría solarista de **M. Müller**, algo que puede verse por ejemplo, en la siguiente afirmación acerca del rey divino: “Así, era a la vez el dios del sol, de la lluvia, del trueno, etc. (...). Más tarde, todo esto se pudo dividir en partes, pero, según la opinión que aquí se expone, es un error suponer que se trataba del dios del sol, o el espíritu de la fertilidad o el dios del trueno o cualquier otra cosa *de forma exclusiva*, o decir, por ejemplo, que el rey era en un principio el dios del sol (solamente) que triunfaba sobre la oscuridad. Eso es sólo un aspecto de sus funciones. Este error trae consigo la falsa idea según la cual todo el desarrollo empieza en la observación del fenómeno natural del amanecer, que el sol es “personificado” o “deificado” y los ritos se representan “en su honor” y que finalmente el rey llega de alguna manera a representar al ya existente dios del sol” (*Principium*, pp. 308-309).

En los apuntes realizados por F. Cornford acerca del orfismo y la Escuela pitagórica, está marcada también la influencia de **F. Nietzsche** y su distinción dentro del genio griego de elementos dionisiacos y apolíneos, aceptando incluso la consideración del filósofo alemán según la cual se hace necesario establecer un filtro apolíneo al espíritu dionisiaco. Todo esto lo vemos reflejado en las siguientes aseveraciones presentes en la obra de F. Cornford:

“Lo que nos interesa aquí es aprehender su naturaleza, puesto que el principio reformador que la figura de Orfeo representa es apolíneo en su carácter y, en consecuencia, está en parte dibujado dentro del círculo de la teología olímpica. Orfeo, el ideal de los órficos es un Dioniso domesticado, vestido y en sus cabales, en resumen, un Dioniso apolinizado” (*Religión*, p. 226),

Y

“Este tránsito fatal, del *daimon* del grupo al dios personal, se refleja de una manera curiosa en la filosofía de Pitágoras, que siempre está oscilando entre el misticismo y la ciencia, como si su religión hubiese pasado de Dioniso a Apolo” (*ibid.*, 227).

El énfasis ejercido por **S. Freud** en el papel de la represión y el complejo de culpa, también se muestra en la lectura en clave psicológica que realiza F. Cornford acerca del orfismo, del que explica que su dualismo cósmico refleja en el universo exterior el sentido interno de la naturaleza doble del hombre y de la guerra que, con el nombre de “sentimiento de culpabilidad”, cobra bríos dentro de él y, a la par, el sentido de separación de “Dios”, parejo al intenso deseo de reunión. La causa psicológica de todo esto, es vista

por el autor en la emergencia de la individualidad autoconsciente, que necesariamente comporta un sentimiento de aislamiento respecto a la vida común y, al mismo tiempo, un creciente conflicto entre los instintos de autoaserción y aquella parte de la conciencia común que reside en todos nosotros y que llamamos “conciencia personal”. Al “cuerpo” se le asignan aquellos sentidos y apetitos cuya insurrección destruye la armonía interna. El “alma” sigue abarcando el campo de la conciencia común o “voz de la conciencia” personal; pero ya ha dejado de ser la omnipresente alma de todo el grupo, para convertirse en una sola dentro de un agregado de yoes individuales, debilitada por su nuevo aislamiento y añorando siempre aquella antigua e indivisa comunión.

De **L. Lévy-Bruhl** toma la idea de que las representaciones colectivas se caracterizan por ser comunes a todos los miembros de un grupo social dado, de manera que se imponen a los individuos y despiertan en ellos sentimientos de respeto, miedo, reverencia, etc., hacia sus objetos; y por no depender del individuo para su existencia porque se presentan con características que no es posible explicar mediante la sola consideración del individuo en cuanto tal.

Además, al tratar el tema de la filosofía platónica, se vale nuevamente de L. Lévy-Bruhl para apuntar que

“las propiedades místicas de los humanos y de las cosas constituyen una parte íntegra de la representación que el hombre primitivo posee de ellos (...). Ulteriormente, en otro período de la evolución social, lo que nosotros llamamos fenómenos naturales tenderán a convertirse en el contenido único de la percepción, a exclusión de otros elementos que entonces cobrarán el aspecto de creencias y finalmente incluso de supersticiones. Pero hasta que se produce tal “disociación”, la percepción sigue constituyendo una unidad indiferenciada”, y esto influyó en el modo en el que el primitivo descubrió inicialmente las “causas”<sup>12</sup>.

F. Cornford también muestra la influencia de otros autores, tales como Schaeffer, R. Dixon, A. Grimble, Hooke, A. Lang o por supuesto A. B. Cook, de los que obtiene algunos ejemplos en sus obras, así como del Dr. C. Bailey<sup>13</sup>, de quien toma varias ideas acerca del epicureísmo (a saber, que es un sistema basado en la percepción sensible como único criterio de garantía de verdad y que a pesar de esto, la actitud de Epicuro es tremendamente dogmática, algo que también aparece reflejado en la obra de G. Murray, como se acaba de ver), de G. Glotz, e incluso de Arthur Evans y sus recientes descubrimientos en Cnosos. También parece que su amistad con A. W. Verrall aumentó su interés hacia la obra de Tucídides, y sin duda se interesó enormemente por el psicoanálisis

---

<sup>12</sup> L. Lévy- Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910 p. 39, en *Religión*, pp. 297-298.

<sup>13</sup> Autor de *The Greek Atomists and Epicurus* (1928)

de S. Freud y de C. G. Jung, llegando a asumir completamente al segundo en su artículo *Psychology and the Drama*, de 1922.

Además, parece coincidir con **L. R. Farnell** en la aceptación de un sistema primitivo de venganza en el que la responsabilidad personal todavía no ha emergido y no se halla más que una moralidad de tipo tribal, en el que el pecado de uno afecta a todo el grupo y la venganza de sangre se satisfacía con la muerte de cualquier miembro de la tribu ofensora (Idea referida en AG, p. 45), una idea que en la obra de F. Cornford se vincula a la noción de culpa hereditaria<sup>14</sup>.

Finalmente, es necesario destacar que también leyó a **W. Robertson Smith**, si bien nuevamente bajo el influjo de Jane Ellen Harrison y unos diez años más tarde que ella. Tal como explica Robert Ackerman (Ackerman, 1991), al haber sido la década de 1890 tan productiva en materia de religión comparada, con la publicación de trabajos de E. B. Tylor, J. G. Frazer y A. Lang, leer a W. Robertson Smith en 1900 y con algo más de veinte años, no tuvo en él el mismo impacto que tuvo en Jane E. Harrison cuando lo leyó en 1890 y con unos cuarenta años. Además no leyó a W. R. Smith en el contexto de una “reconversión” de la idealización como hizo ella, sino que lo hizo mientras se movía hacia el primitivismo bajo la poderosa influencia de J. E. Harrison, quien movida por la amistad intelectual apasionada que siente por él, le abre un nuevo camino para ver los pre-socráticos. Dentro de este marco reordenado, sin embargo, W. Robertson Smith no fue más que uno de los escritores a los que ella lo introdujo.

## **5. La obra de F. Cornford dentro de su contexto histórico**

Es posible encontrar en la obra de F. Cornford algunas pistas acerca de su personalidad y sus ideales, especialmente referidos a la política.

El hecho de que F. Cornford fuese un convencido demócrata parece manifestarse en su obra tanto por su interés en la psicología de masas que lo orienta hacia los estudios de É. Durkheim y la Escuela de *Année sociologique* (Ackerman, 1971, p. 120), como por la frecuente recurrencia a la importancia del grupo y de los lazos de solidaridad para el antiguo sistema totémico, en el que el individuo parece perderse a causa de prácticas comunes de naturaleza cooperadora, ritual y consuetudinaria y donde todo el universo estaba sometido a los mismos tabúes y obligaciones. Esta orientación política se refleja también, incluso, en el modo en que destaca cómo, en las religiones místicas, el hombre

---

<sup>14</sup> Las ideas de culpa hereditaria y de venganza de sangre basadas en la responsabilidad colectiva se mencionan en *Religión*, p. 27 y p. 54 respectivamente.

goza de un tipo de solidaridad inorgánico y homogéneo y donde se sostiene que el uno puede trocarse en muchos pero sin embargo continuar siendo uno.

Igualmente, esta idea vuelve a estar presente en varios de los sistemas filosóficos que analiza, como por ejemplo el de Anaximandro, que como ya se ha visto revive de modo inconsciente la moralidad primitiva que subraya la primacía del grupo sobre el individuo, vedando toda individualidad como agresión; o el de Heráclito, quien identifica la *phýsis* con la “conciencia social” y llega a considerar que el lenguaje, como expresión de sabiduría colectiva, estaría libre de opiniones privadas individuales erradas.

Sus escritos también parecen situarlo en contra de toda organización política basada en el despotismo de una figura o un grupo de figuras que se alza sobre la masa, de modo que describe con poca simpatía al jefe despótico, al que considera la primera personificación individual de la autoridad represiva de la tribu, con cuya voluntad termina por confundirse la voluntad de la tribu. Esta figura real deriva en el plano religioso en la aparición de dioses supremos a los que F. Cornford critica por su lejanía con respecto a la gente y su “majestuosa condescendencia” (*Religión*, pp. 142-143), al contrario que aquellos otros dioses místéricos, siempre vinculados a su grupo de adoradores. No obstante, este autor alaba la figura del legislador como un personaje “cuyas instituciones pretendían educar en la bondad a toda la comunidad” (*Principium*, pp. 108-109) y la estructura política en la que “la autoridad colectiva se eleva sobre el soberano humano y se vuelve trascendente en la forma impersonal de la ley” (*Religión*, p. 126), que asciende así al plano divino.

Además, aunque parezca criticar la emergencia del concepto de alma individual que se encuentra en el orfismo porque implica un sentimiento de aislamiento respecto a la vida común y un creciente conflicto entre el instinto de autoafirmación y la conciencia personal, que sería esa parte de la conciencia común que descansa en el interior de todos y cada uno de nosotros, F. Cornford tiene, sin embargo, fe en la conciliación entre el individuo y la sociedad, pues considera que esa protesta, que nuestra “naturaleza” individual eleva contra la imposición del grupo, es positiva por señalar una edad de autoconciencia. Además, ve la subversión del individuo contra las convenciones morales de la sociedad como una forma de reforzar la estructura general mediante un proceso dialéctico: la discordia es algo inherente a toda existencia individual y como explica en *De la religión a la filosofía*:

“...el amor, que atrae todos los elementos en una masa indiscriminada, llamada la Esfera, corresponde a la solidaridad de toda la tribu. La rivalidad, o la lucha, es la fuerza desintegradora que causa la segmentación en grupos menores. Cada grupo, como un clan, posee solidaridad propia y coherencia interna. La separación de los desemejantes es el mismo hecho que la unión de lo semejante, (...) de manera que la acción de *Neikos* puede interpretarse también como la atracción de



lo semejante hacia lo semejante, o sea, la causa de la solidaridad diferenciada, orgánica de los grupos que componen un grupo mayor, de los clanes dentro de la tribu” (*Religión*, p. 83).

Podría insistirse también en ciertos aspectos que el autor subraya del pensamiento de Heráclito, para el cual la lucha es inherente a la vida y el combate es Justicia; de la obra de Jenófanes, en la que se encuentra la idea de que la vida es la transformación incesante de los elementos y la guerra y la discordia son la causa de todo, sin las que se destruiría el universo; de Hesíodo y Homero, para los cuales la única armonía consistía en la tensión entre opuestos, o Anaximandro, quien concibe a las parejas de contrarios en continua rivalidad y lucha y afirma que toda existencia individual surge de la lucha.

Respecto del contexto ideológico, nuevamente, se destacan su posición ante la emergencia de los estudios antropológicos y la idea de la raza, y su defensa de una mejor situación para las mujeres victorianas:

El fabianismo, corriente política que F. Cornford seguía, se opone a la teoría de las razas. F. Cornford también parece mostrarse en contra de cualquier expresión de menosprecio hacia otras culturas, algo poco corriente en su sociedad, por lo que, situándose en el polo opuesto al de muchos otros investigadores, se niega a hablar de una mente primitiva cuando se refiere a los babilonios o los polinesios, los cuales, a causa de su rica herencia de literatura oral, no pueden, bajo el punto de vista mantenido por este autor, ser considerados salvajes primitivos (*Principium*, p. 274). Igualmente, hace referencia a la tesis de S. H. Hooke<sup>15</sup>, según la cual el término “primitivo” sería relativo, pues se correspondería estrictamente con el origen de la civilización, un período sin duda fuera de todo alcance.

El fabianismo, además, es un sistema basado ampliamente en la evolución y, por supuesto, la obra de F. Cornford también se caracteriza por esta premisa, ya que explica tanto la evolución de la religión, desde sus primeras formas hasta la religión de los Olímpicos, y el surgimiento de la ciencia a partir de ésta última.

Pero, centrándose de nuevo en el tema de la visión de la raza en la obra de F. Cornford, es destacable que, aunque este estudioso estuviese en contra del sistema imperialista de su nación, fue el imperialismo británico el que logró acercarlo a otras culturas existentes a lo largo y ancho del orbe.

Tanto en *De la religión a la filosofía* como en *Principium Sapientiae*, las referencias a otras culturas son abundantes, utilizando ejemplos de diversas partes del globo en sus explicaciones acerca de la continuidad entre el orden de la naturaleza y el

---

<sup>15</sup> S. H. Hooke, “The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East” en S. H. Hooke, ed., *Myth and Ritual* (London: Oxford University Press, 1933), pp. 1-14, p. 1, en *Principium*, p. 230.

grupo social, acerca de diversos rasgos característicos del totemismo o incluso en el tratamiento de rituales como los de iniciación. También discute nuevos conceptos que surgen a partir del contacto con estas nuevas culturas, como el del *mana*, el del *tabú* o el del chamanismo, y que cree pueden ayudar a comprender mejor ciertos aspectos de la religión griega; incluso llega a comparar el concepto griego de *Diké* con el *Tao* chino, el indio *Dharma* o el persa *Asha*.

Aparte de estas culturas ya mencionadas, también hace uso de australianos, polinesios, zúñis, e incluso los más próximos teutones o irlandeses.

Ni que decir tiene que, como miembro del grupo de los Ritualistas de Cambridge, F. Cornford en seguida se sintió hondamente interesado por la nueva ciencia de la antropología y no dudó en hacer uso de ella mediante la aplicación del método comparativo incluso en momentos de la época griega clásica.

Por ello, en sus obras es común encontrar ideas míticas, figuras religiosas o rituales llevadas a examen y comparadas con otros rituales, mitos y personajes de otras culturas, no solamente propias de otros rincones de la tierra, sino también del pasado, como egipcios, galos, hebreos, babilonios, hititas o minoicos. Un buen ejemplo de todo esto sería la comparación que establece en *Principium Sapientiae* entre diferentes mitos de la creación, como modo de ilustrar el mito expuesto por Hesíodo, al que considera derivado en última instancia del mito babilónico, pues en contra de lo que se pudiese pensar anteriormente, los recientes descubrimientos llevados a cabo por *sir* Arthur Evans en Cnosos demostraban que el mundo griego clásico no era en absoluto un lugar aislado del exterior.

En otro orden de cosas, en realidad no hay apenas datos en su obra que permitan descubrir su postura favorable a la mejora de la situación y el aumento de los derechos de las mujeres, salvo tal vez una breve alusión al esquema de Anaximandro donde se concibe a los elementos agrupados en parejas de opuestos cuya oposición es la contraposición del sexo, ya que esta descripción refleja la división de la tribu en dos fratrías exogámicas donde el sexo es el principio de tal división, pues los dos segmentos exogámicos se oponen como macho y hembra, y donde F. Cornford enfatiza que es necesario considerarlos iguales en naturaleza y poder (*Religión*, pp. 83-84).

De nuevo en el fragmento recientemente comentado, F. Cornford explica que “Se concebía el devenir (...) como un nacimiento, y todo nacimiento resulta de un matrimonio” (*Religión*, pp. 85-86), estableciéndose un cierto paralelismo entre la antigua Grecia y la Inglaterra victoriana. Además, dentro todavía de este fragmento, y a propósito del paralelismo establecido entre el sistema de Anaximandro y la división de la tribu en fratrías exogámicas, opuestas como macho y hembra y en conflicto dentro del esquema del

filósofo presocrático, F. Cornford recuerda que dentro de la tribu, el matrimonio, es decir, la unión de opuestos, reconcilia dicha contraposición (*Religión*, pp. 88-89). Del mismo modo, en el esquema de Anaximandro, los elementos contrarios y en lucha se mezclan en una “reconciliación o maridaje en la que ambos se combinan para producir un compuesto: la cosa individual” (*Religión*, pp. 90-91).

Así pues, resulta relativamente claro que F. Cornford, como ya se ha comentado, mantuvo siempre una postura bastante clásica en lo que respecta a la ordenación de la familia victoriana, donde lo más importante es el papel de los esposos, considerados una unidad a través de la institución del matrimonio. Sin embargo, dentro de esta unidad y, por supuesto más allá de ella, dentro del esquema de la familia patriarcal, cada persona tiene un rol diferente; esto también se demuestra en su obra, donde parece alabar el surgimiento de la familia patriarcal, a la que califica de la unidad de una nueva estructura de la sociedad, ya que, a diferencia del antiguo grupo originario indiferenciado, es orgánica; esto es: el padre, la madre, el hijo y la hija ostentan cada uno una función diferenciada en la economía del hogar.

Al prestar atención a los fragmentos de su obra que dedica al papel del amor y el sexo en la religión o la primera filosofía, es posible percatarse de que F. Cornford mantiene, también a este respecto, una perspectiva bastante tradicional, pues, ante todo, se centra en el papel fundamental que juega el amor como fuerza que se impone sobre las relaciones sexuales. Es al ocuparse de la filosofía platónica cuando más atención presta a este tema. Ese Amor que era la fuerza motora del sexo, aparece encarnado en *Principium Sapientiae* en la figura de Eros, la pasión irracional del Amor, que sin embargo, vuelve a aparecer como opuesto al egoísmo del deseo sensual, considerado por Platón (tal vez también por F. Cornford), como contrario a la virtud, ya que se basa en el dominio del alma por la forma más baja de deseo: el apetito sensual no mitigado por la pasión. El Amor verdadero sería aquel que “induce incluso a los animales a sacrificar su propia conservación por la inmortalidad de la raza y a privar de alimento a los individuos jóvenes, y que lleva a los hombres a renunciar a sus vidas por la adquisición de una forma inmortal de la que nunca pueden disfrutar” (*Principium*, p. 93).

Ese Amor está encarnado en la figura de Eros y no es malo en sí mismo, sino neutro, ya que en realidad toma el valor de su objeto, de modo que tan sólo puede ser considerado malo “cuando se dirige de manera inadecuada a un objeto también inadecuado” (*Principium*, p. 94); es decir, cuando se centra en ese deseo carnal que parece que también es menospreciado en cierto modo por F. Cornford.

El Amor recorrería varias etapas diferentes hasta llegar a alcanzar la revelación, según la obra de Platón. El estadio inicial y más bajo es el Amor que se despierta gracias a la belleza física de una persona singular; a esta etapa, le sigue la del Amor que se eleva sobre la belleza corporal y alcanza la percepción de la belleza de la mente y de la moral; posteriormente, la belleza intelectual, la verdad ordenada y la necesidad divina, y finalmente, el alma alcanza la revelación, uniéndose con la Belleza divina, dando como fruto la virtud que mora en el alma (*Principium*, pp. 111-112). F. Cornford, como defensor de la figura de Platón, parece estar de acuerdo con una clasificación en la que el deseo físico es condenado y el amor provocado por la belleza corporal de un individuo concreto es alabado como forma de fomentar la virtud, pero considerado de todos modos la forma más baja y de menos prestigio de todas las formas que tiene el Amor de presentarse.

Siendo por otro lado F. Cornford alguien que prefiere vivir de acuerdo con los valores del filósofo, parece evidente que preste tanta atención al aspecto moral en los distintos sistemas religiosos y filosóficos de la Antigüedad y, dado que tendía a mostrarse ajeno a los valores mundanos, parece también lógico que tienda a mostrarse más de acuerdo con la moralidad mística que inspira a Platón, uno de los autores que él más claramente defiende frente a las numerosas críticas que recibía.

Se puede ver, por lo tanto, en sus dos obras aquí analizadas, cómo se centra en el sistema religioso y moral del filósofo de Atenas, que propone una teoría sobre los ideales para regular la conducta moral y que destaca la necesidad de liberación con respecto a la naturaleza inferior e impura de lo corporal, elevándose el alma por encima de los apetitos del cuerpo y tratando de purificarse de sus afectos corporales mediante la búsqueda de la sabiduría.

F. Cornford carecía de instinto religioso y, ya en *De la religión a la filosofía*, expresaba su convicción de que la teología tiene como labor la duda y la crítica (*Religión*, pp. 99-100). Ambos aspectos quedaban patentes, además, en sus trabajos, pues en ellos, define la religión, simplemente, como una representación del alma colectiva que surge como fruto de la sugestión del grupo; no muestra fe en un Dios personal, al que considera simplemente la representación de un poder en cierto sentido diferente del grupo humano y superior a él, y rehúsa la existencia del alma, de la que habla en su obra como meramente una creación intelectual del hombre.

Parece además que comulga con la idea de Leucipo, según el cual no existiría la inmortalidad, y sugiere que esta aspiración no sería más que el producto de un deseo de una existencia mejor y más serena, como en el caso de Epicuro; un deseo que F. Cornford califica de universal, sentido por todos los hombres de todos los tiempos. Esta creencia en

la inmortalidad, aparecería igualmente en Platón, apartándolo del agnosticismo y la argumentación racional de su maestro Sócrates, por lo que parece que el papel que le es atribuido en la obra de F. Cornford no sería positivo y que éste prefiere optar por el posicionamiento de Heráclito, quien niega la existencia de un mundo mejor, un día sin fin lleno de paz, en algún lugar como el Elíseo o las Islas de los Bienaventurados. De hecho, Heráclito incluso niega un lugar para un dios que “trascienda” todos los opuestos y ponga fin a su lucha en una armonía final y estática, como concebían los Pitagóricos; como también se manifiesta en cierto modo en las Sagradas Escrituras.

Además, rechaza la idea de una Iglesia establecida, pues en realidad ésta surge de una fraternidad mágica diferente de los grupos de parentesco, donde el lazo de unión se basa en una serie de poderes secretos y excepcionales destinados a la casta de iniciados. En realidad, al negar la idea de Dios, la necesidad de una Iglesia carecería de base. Por este motivo, simpatiza con Sócrates y su oposición a la religión estatal, y formula críticas directas a la religión cristiana; por ejemplo, acusa a la Iglesia católica de haber aniquilado otros cultos locales al haber universalizado a sus divinidades (*Religión*, p. 139).

Sin embargo, tal vez sus raíces anglicanas en una familia muy creyente (no debe olvidarse que su padre era reverendo), llevan a que en algunos párrafos de su obra se manifieste su bagaje religioso. Así por ejemplo, da la impresión de preferir los sistemas monoteístas al destacar esta tendencia dentro de la oposición que establece entre la religión olímpica, más criticada en su obra, y la religión misteriosa de Dioniso. Fruto de esta comparación, llega a afirmar que ésta última, “al predicar la unidad de toda la vida, despacha al politeísmo con la doctrina de que todos los dioses son sólo diversas formas de un único principio divino, o sea, ‘una naturaleza con muchos nombres’” (*Religión*, p. 136). Esta preferencia monoteísta se manifiesta de igual modo en la filosofía, que establece, al subrayar la característica de la unidad de la divinidad, uno de los fundamentos para una religión universal y monoteísta, como sucedería con el *Lógos* de Heráclito o la Mente de Anaxágoras, así como con la asunción, que F. Cornford recalca en Parménides, por la que éste afirma “que sólo Dios es, y que él es uno” (*Religión*, p. 249).

También destaca el papel de ciertas figuras daimónicas sufrientes, como Adonis, Osiris o el propio Dioniso, a causa de su pasión y muerte, ya que estos elementos “muestran su cualidad de participadores en una vida común con todas las cosas que viven y mueren, y nacen de nuevo en la naturaleza”; porque esa doctrina, clave en la tradición mística, establece la conexión entre Dios y el hombre y, “de esta manera, el alma puede aún reconquistar su antigua continuidad con lo divino” (*Religión*, p. 146).

Fruto de su apoyo al racionalismo y su oposición a las influencias religiosas en el mundo de la ciencia y la filosofía, su obra expone la herencia de concepciones religiosas por las nuevas doctrinas filosóficas y científicas surgidas en la Hélade, pero sin dejar de alabar el esfuerzo realizado por éstas al adoptar el lenguaje de la seca abstracción, el intento de hacer al mundo inteligible por medio del uso de la razón.

Así pues, destaca la anulación del elemento emocional que “señala la transición de la fe a la opinión especulativa, de la religión y la moral a la ciencia y a la ética” (*Religión*, pp. 67-68) entre los filósofos milesios, corriente filosófica que destaca en su obra y con la que más parece identificarse F. Cornford, por su intención de intentar eliminar todo concepto heredado de la religión, si bien muchos elementos inconscientes de los sistemas religiosos anteriores permanecieron veladamente en sus cosmologías.

No obstante, F. Cornford parece aceptar que los atomistas fueron los filósofos más proclives a llevar a cabo la teoría empírica del conocimiento que recibieron de los médicos, si bien admite, en contra de muchos otros historiadores de su tiempo, que su método distaba mucho del utilizado por la ciencia actual, basado en la observación de los datos sensibles, la formulación de hipótesis de acuerdo con ellos y la comprobación de dichas hipótesis con observaciones posteriores.

Reconoce, por otro lado, que la tendencia científica jónica, encarnada en Anaximandro, “admirable en cuanto instrumento de búsqueda en la naturaleza inerte, pulsa, sin embargo, una tecla que horroriza a los hombres que, movidos por su temperamento opuesto a aquél, no querrán buscar lo vivo entre lo inerte” (*Religión*, p. 8).

Otro aspecto negativo de esta corriente aparece en el materialismo característico de los físicos atomistas, pues al explicarlo todo en base al movimiento mecánico de átomos en el vacío, el sistema será incapaz de explicar de modo verosímil la existencia de la vida y de la conciencia, y, estrictamente hablando, incluso debería negar totalmente su existencia (*Religión*, pp. 185-186).

Los sistemas derivados del movimiento pitagórico se caracterizan, al contrario, por dar la espalda al universo de los sentidos por considerarlo ilusorio y falaz, aunque la doctrina pitagórica sigue siendo alabada por implicar un movimiento de la emoción hacia el intelecto y la razón; o lo que es lo mismo, de la religión a la filosofía. Síntoma de este avance es el hecho de que Pitágoras reinterpretase la *teoría* como la contemplación desapasionada de la verdad inmutable y racional, lo que acarreará el nuevo objetivo de encumbrar al intelecto en pos de la “búsqueda de la sabiduría” (*Religión*, pp. 231-232).

Igualmente, admira el pensamiento platónico, especialmente en su segunda etapa, en la que parece centrarse en este pensador por su creciente interés en la ciencia de las

matemáticas, cuyos conceptos son perfectos, exactos, inmutables y eternos, y sus verdades, necesarias. Por todo ello, poseen todos los rasgos que los hacen cognoscibles en un grado que las cosas sensibles no pueden alcanzar, y tal vez sea esto lo que hace que F. Cornford, al igual que Platón, se vea subyugado por esta ciencia no experimental.

Sin embargo, F. Cornford no se olvida de la aportación de los escritores médicos hipocráticos a la historia de la ciencia, puesto que la medicina es un arte experimental y práctico que se basa en la observación constante de los síntomas de cada caso individual para detectar qué está mal y qué hay que hacer, lo que llevaría a estos médicos a construir un cuerpo de conocimiento sistemático basado en hechos observados repetidamente, y porque se sabe limitada a aquello que esté al alcance de la observación.

Por otro lado, F. Cornford se permite alabar en gran medida la libertad de los helenos, que no se hallaban constreñidos por el dogma y cuyos textos poéticos no eran considerados sagrados, así que no estaban protegidos mediante ningún tabú frente a la crítica, hasta el punto de que era posible lanzar abiertos ataques contra la existencia de los dioses en los que creía el pueblo.

De hecho, F. Cornford parece identificarse con estos filósofos a causa de la disputa que considera existió en su tiempo entre ellos y los poetas, debido a las objeciones racionalistas que plantearon hacia el antropomorfismo de los mitos y su falta de interés hacia los cultos de la religión organizada (*Principium*, pp. 188-189), una situación paralela a la que se estaba dando en su época, donde los avances en diversos campos científicos y la crisis a la que se enfrentó la religión debido a un frontal enfrentamiento con la ciencia fueron elementos notorios.

Por supuesto, F. Cornford, de igual manera que se opone a la religión establecida, también se opone a la supuesta vinculación entre los hados de los hombres y los movimientos astrales o el ciclo de la naturaleza, que fundamentan prácticas falsamente científicas como la astrología (*Religión*, p. 200), la adivinación o los rituales mágicos para lograr controlar la meteorología, elementos todos ellos que considera presentes también en su época. Incluso llega a expresarse del siguiente modo:

“En la actualidad, la meteorología coexiste con una Iglesia cuyos obispos promueven oraciones bien para que aparezca, bien para que cese la lluvia. Y se da el caso de que el Servicio Meteorológico jamás se ocupa de recopilar estadísticas que correlacionen la precipitación registrada con el número de oraciones rezadas en una región determinada con el fin de elaborar el Informe Meteorológico” (*Principium*, pp. 162-163).

Su oposición hacia esta clase de actitudes se refleja en una oposición ya presente en la Antigüedad griega cuando los filósofos, con sus explicaciones naturales de los fenómenos meteorológicos, que ponían en entredicho su significado como señales enviadas

por los dioses, se enfrentan al vidente, al sacerdote e incluso al poeta. Esta confrontación habría dado incluso lugar al proceso de Sócrates, pues considera que dicho proceso se desarrolló, injustamente, sobre la base de la opinión ordinaria que confundía a dicho filósofo con los “sofistas” en general, particularmente con los físicos jonios, cuyas doctrinas meteorológicas chocaban frontalmente con el arte del augurio y, tal vez, con la misma existencia de Zeus.

La posición de F. Cornford lo lleva a simpatizar con Jenófanes, cuyo dios se identificaría con el mundo en sí y, por ello, es eterno, uno e igual en todas partes, limitado, de forma esférica, y mueve todas las cosas a través de su mente. No es una persona, y por ello, no puede entrar en contacto con la humanidad, motivo por el cual toda clase de adivinación es negada; igualmente, este autor rechazaba también la posibilidad de que Hesíodo hubiese recibido una revelación de la verdad acerca del pasado remoto.

Sin duda, F. Cornford aboga por un estudio racional de todos los fenómenos naturales, lo que lo conduce a rechazar la religión; esto conlleva que muy pronto se enfrente, lógicamente, al papel que jugaba la religión dentro del ámbito académico universitario, pues le parecen ambos ámbitos incompatibles, ya que, al mantener una posición dominante, la religión impedía el estudio científico libre de ataduras, tal como sí se había dado en la antigua Grecia, como explica en *De la religión a la filosofía*, donde sostiene que, en líneas generales, los helenos habían contado con la ventaja de estar libres de sometimiento a trabas de prejuicios dogmáticos, así como a la persecución de los sacerdotes.

Por último, existen otros temas reflejados en la obra de Cornford, como sus intereses literarios, su interés por la cultura popular o su relación con el movimiento romántico.

F. Cornford creía firmemente que para llegar a comprender el punto de vista de los antiguos griegos era necesario abordar todos los elementos que resulten extraños al modo de pensar actual, del mismo modo que “el historiador de la religión no puede descartar como “supersticiones” las creencias y prácticas que el hombre educado en el mundo civilizado ha logrado superar” (*Principium*, p. 19). Muy al contrario, estos elementos extraños e inexplicables para el hombre contemporáneo deberían ser los principales objetos de estudio, pues en ellos está la clave para entender la actitud mental del pasado.

En base a esto, su obra considera necesario el análisis de rituales pre-agrícolas de fertilidad, obras de Máscaras, mitos etiológicos y elementos preservados en el folklore con el fin de encontrar el origen de los mitos cosmogónicos.



Su obra también refleja algunos elementos típicos del movimiento romántico, como su aprecio por la naturaleza (pues identifica a la figura de *Diké* con “el curso de la naturaleza”, entendido esto como todo lo que es correcto, normal o justo); su interés por lo exótico y su recurso a figuras típicas de civilizaciones del pasado, como los bardos y druidas galos; su intento de lograr una consciencia instintiva de la civilización que se estudia, tal como sostuvo B. G. Niebuhr; e incluso abiertas comparaciones entre Platón y W. Wordsworth, según las cuales ambos tuvieron momentos de iluminación que les permitieron penetrar en la vida de las cosas (*Principium*, p. 112).

Sus gustos literarios no se muestran tan sólo en esa comparación entre Platón y W. Wordsworth recién mencionada, sino también en la inclusión, en *Principium Sapientiae* (primera parte, capítulo 5), de pasajes de *Paradise Lost* de John Milton para ilustrar la apelación a las Musas como fuente de conocimiento de hechos pasados, presentes y futuros.

## Capítulo X

### Arthur Bernard Cook, o el ritualista controvertido

Este autor fue, como se verá, el miembro del grupo de los Ritualistas de Cambridge más controvertido, pues su pertenencia al grupo llegó incluso a ser negada por G. Murray. A pesar de ello, trabajó de un modo cercano a los demás miembros y merece ser estudiado en el siguiente apartado.

#### 1. Vida de A. B. Cook

Arthur Bernard Cook nació el 22 de octubre de 1868 en Hampstead, en el seno de una familia de fuerte orientación religiosa anglicana, que contaba con varios eclesiásticos eminentes, misioneros evangélicos y autores de himnos cristianos. Sus padres fueron el médico dentista William Henry Cook y Harriet Bickersteth, hermana de Edward Henry Bickersteth, obispo de Exeter, y sus hermanos más jóvenes, *sir* Albert Ruskin Cook y John Howard Cook, se formaron como médicos misioneros en Uganda. De su infancia heredará un interés natural por los estudios religiosos y una intensa proximidad al pensamiento evangélico que, sin embargo, será superada con el paso del tiempo hasta situarse en su vejez dentro de las líneas del deísmo filosófico<sup>1</sup>.

A. B. Cook fue un brillante estudiante de la conocida St. Paul's School de Kensington y obtuvo en 1886 un *Major Scholarship for Classics*, una beca para estudiar Filología antigua en el Trinity College, Cambridge, mostrando una enorme capacidad para ello que lo llevó a ser altamente alabado en Griego y Composición latina, a ganar varios honores y premios y a obtener *first* en ambas secciones de las *Classical Tripos* en 1889 y

---

<sup>1</sup> A pesar de todo, siempre fue un erudito antes que un hombre de religión; se dice que en su lecho de muerte, cuando un amigo leyó el Salmo 21, Cook respondió “es una mala traducción” (*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, [http://www.bautz.de/bbkl/c/cook\\_a\\_b.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/c/cook_a_b.shtml)).

1891<sup>2</sup>, cuando, igualmente, se le permitió dar una serie de tres conferencias, muy bien recibidas, sobre la Acrópolis. De su paso por esta Universidad hay que destacar la influencia que ejercieron sobre él algunas figuras como el arqueólogo Johnn Henry Middleton (*sir* desde 1919), William Ridgeway y Charles Waldstein; además del latinista y lírico romántico-pesimista Alfred Edward Housman, con quien compartió la mancomunidad de su trabajo.

En 1892 optó en vano a la cátedra de Griego clásico en el University College de Londres; un año después, era *Fellow* del Trinity College de Cambridge<sup>3</sup> y simultáneamente profesor de griego en el Bedford College de Londres. A partir de entonces se puede observar en él una fuerte atracción por los restos materiales y un intenso impulso por tratar de abarcar la vida antigua en sus manifestaciones concretas, que se comenzaron a manifestar en esa serie de conferencias sobre la Acrópolis y que también se revelan en periódicas visitas al British Museum, en su rutina como coleccionista de monedas y numismático, e incluso en la gran cantidad de datos acerca de viajes a las ciudades del mundo antiguo que A. B. Cook incluyó en su candidatura al University College.

En 1894 contrae matrimonio con Emily Maddox (fallecida en 1943), con la que tiene dos hijos: un varón, que murió en la infancia, y una niña de nombre Phyllis, que se convirtió en maestra de escuela.

También en esa época centró su atención en la filosofía antigua y, en 1895, publicó su primera monografía, titulada *The Metaphysical Basis of Plato's Ethics*, que muestra una clara influencia de su profesor Henry Jackson y donde postula la dependencia de la ética platónica de la discriminación metafísica entre la realidad objetiva y subjetiva. Sin embargo, pronto enfoca su interés hacia el estudio del mito y la religión.

En 1894 publica “Animal Worship in the Mycenaean Age”, donde caracterizó el mundo religioso de la cultura micénica como un estadio de transición desde el totemismo hasta el culto divino antropomorfo, y “Descriptive Animal Names in Greece”, en el que, guiado por diversos estudios de lingüística comparada, afirma que los epítetos descriptivos referentes a las denominaciones de los animales remiten a reliquias del pensamiento totémico. Además, en 1907, publica “Psycofant”, donde deriva la expresión sicofante a partir de prácticas apotropaicas.

En 1900, al terminar su *fellowship* de seis años en el Trinity College, comienza a trabajar como *Fellow* y *Classical Lecturer* en el Queen's College de Cambridge y, en

---

<sup>2</sup> *Pure Classics* y *Pure Classics, Philosophy and Archaeology* respectivamente.

<sup>3</sup> Para lo que A. B. Cook había presentado una investigación de los cultos animales micénicos: “Animal Worship in the Mycenaean Age”.

1907, abandona el cargo de profesor en el Bedford College para trabajar como *Reader* en Arqueología clásica, de nuevo en el Queen's College de Cambridge, un trabajo que incluía el puesto de *Curator* del Museo de Aqueología Clásica en el Little Mary's Lane de Cambridge, cargo que mantuvo durante un cuarto de siglo y con el que logró consolidar la institución como una organización investigadora.

Los obituarios lo consideran un *Lecturer* bueno -con métodos de enseñanza legendarios, pues llenaba la clase de libros, manuscritos y artefactos- y un *Scholarly Advisor* infatigable para sus alumnos y colegas (Arlen, 1990).

Aunque no solía escribir críticas de libros por respeto a los sentimientos de los demás y un hondo sentido de la moral cristiana, sí que lo hizo en su primera época, de la que destaca un artículo de 1902 titulado "The Golden Bough and the Rex Nemorensis", en el que presenta una reseña de la segunda edición de *La rama dorada*, donde defiende que el valor de la obra no está en el culto arcaico de Nemi, sino en la generalización sobre la magia y la religión primitiva; resultó ser un análisis tan meditado de la debilidad del trabajo de J. G. Frazer, que éste se inspiró en él para escribir sus *Lectures on the Early History of the Kingship*. Anteriormente ya se habían dado cierto contactos amistosos entre ambos autores, pues ambos habían coincidido durante cierto tiempo como *fellows* en el Trinity College, pero, a partir de entonces y hasta 1905, ambos autores colaboraron y trabajaron inspirándose mutuamente, como se puede ver en "Zeus, Jupiter and the Oak"<sup>4</sup>, de 1903-1904, donde asocia el culto al roble a todas las divinidades situadas en las proximidades etimológicas a Zeus, o "The European Sky God", de 1904.

En *Zeus*, Cook señaló la atmósfera de Cambridge como un elemento importante para la producción de su trabajo, pues ésta no sólo le había proporcionado una extensa biblioteca, sino también le había facilitado acceso a muchos amigos personales que lo iluminaron (*Zeus*, vol. I, p. 15), como su maestro y amigo W. Robertson Smith, L. R. Farnell o el ya mencionado J. G. Frazer.

También destaca la influencia de los demás miembros del grupo de Cambridge, especialmente de Jane Ellen Harrison, quien posiblemente fue la que le dio el impulso para interesarse por la investigación de los mitos y la historia de las religiones y a la cual A. B. Cook agradece numerosas sugerencias hacia su trabajo (*Zeus*, vol. I, p. xiv). No está claro cuándo conoció a Jane Ellen Harrison, probablemente hacia el cambio de siglo, pues ella

---

<sup>4</sup> Donde A. B. Cook, se retracta de la crítica negativa de *La rama dorada* acerca del roble en el culto arcaico y encuentra evidencias de sacrificio humano y muerte de los vencidos en los juegos como parte del culto de Dodona.

vuelve a Cambridge en 1898, pero trabajó íntimamente con ella entre 1908 y 1914 en *Themis*, y no cabe duda de que sus ideas le influyeron.

Su principal contribución al estudio de la religión de la Grecia antigua fue la obra magna en tres volúmenes, *Zeus*, la que fue para los clasicistas el producto más importante de todo el episodio de los Ritualistas y que nació como resultado de las investigaciones de décadas. La obra fue comparada con *La rama dorada* por su naturaleza enciclopédica, pero a pesar de la solidez de sus hechos y su exhaustivo y útil índice compilado por A. B. Cook, no alcanza en la robustez de la configuración literaria de *La rama dorada*. De todos modos, seduce por la copiosidad de detalles y el intento de reconstruir la concepción del dios padre griego en la historia de las religiones.

Después de esta obra ya no escribió mucho más; colaboró con Peter Giles, al que ofreció un comentario histórico y arqueológico a una edición de *Theocritus*, pero dicho trabajo nunca fue publicado. Por lo que respecta a su carrera académica, A. B. Cook fue miembro de la Society for the Promotion of Hellenic Studies y asesoró la serie monográfica *Methuen's Handbooks of Archaeology*, para la que trabajó como editor general, reclutando autores de entre sus propios estudiantes, así como para la Illustrated Library of Archaeology. En 1926, obtuvo un doctorado honorario y, en 1931, se convierte en el primero en obtener la cátedra Laurence de Arqueología clásica, cargo que abandona en 1934 para dedicarse desde entonces en adelante a la Vicepresidencia de la College's Foundation del Queen's College de Cambridge hasta 1952, año de su muerte.

Es necesario destacar también su interés por los fenómenos psíquicos, pues, aunque no tan activo como G. Murray, también él mostraba cierta atracción por todas las manifestaciones “extrañas”, tales como percepciones extrasensoriales, telepatía, “sueños proféticos” y similares, que le pasasen a él mismo o a cualquier otra persona y coleccionaba noticias de tales cosas en una serie de grandes libros manuscritos llamados colectivamente *Explicanda*<sup>5</sup>. A. B. Cook fallece el 26 de abril de 1952 en Cambridge.

## **2. La obra de A. B. Cook**

La principal obra de A. B. Cook fue sin duda *Zeus. A Study in Ancient Religion* (1914-1940), pero ya anteriormente escribió algunos artículos que parecen preliminares de esta obra monumental, como es el caso de “Zeus, Jupiter and the Oak” y “The European Sky God”, ya que en ellos examina el desarrollo de Zeus desde una concepción natural como Cielo divino, pasando por una idea antropomorfa hasta, finalmente, alcanzar la

---

<sup>5</sup> Dato revelado por la hija de A. B. Cook, Phyllis Cook, a R. Ackerman; en Ackerman, 1991 p. 15, n. 30.

concepción de una divinidad del Cielo; presenta la hipótesis de que Dioniso es Zeus renacido, junto con alguna discusión acerca de la tragedia, la comedia y el drama satírico; mantiene que la comedia se originó a partir de las Dionisiacas urbanas y la tragedia, del festival más primitivo de las Leneas, y que las danzas de sátiros no derivan del culto a la fertilidad dionisiaco, sino que más bien se le habrían asimilado; además establece interrelaciones entre el dios del Cielo, la diosa de la Tierra y su descendencia, y trata el tema del Dios del Cielo oscuro con una sección en los orígenes de Atenea como diosa prehelénica de la serpiente.

Centrándonos en el *Zeus. A Study in Ancient Religion*, es necesario destacar que consiste en una amplia y erudita monografía, que pretende tratar todos los fenómenos relacionados con el principal dios de los griegos, en toda su dimensión y con todas sus caras, considerada por muchos un auténtico tesoro y un monumento magnífico de paciente trabajo individual científico, que es posible usar no sólo para acercarse a la figura de Zeus, sino también para casi todos los temas de la historia de las religiones. La obra se centra en el estudio de la figura de Zeus y se divide en dos partes principales: la primera, en tanto que dios del Cielo claro (abarcando los aspectos de “Zeus y la luz diurna”, “Zeus y el cielo ardiente”, “Zeus Liceo”, “Zeus y el Olimpo”, “los cultos de la montaña de Zeus” y “Zeus en relación a las estrellas”), y la segunda, como dios del Cielo oscuro (incluyendo “el trueno y el relámpago”, en el volumen II y “terremotos, nubes, viento, rocío, lluvia y meteoritos” en el volumen III), que recogen un vasto número de materiales, mediante el método de agregación y asociación.

A. B. Cook también explica que el carácter episódico del libro, con secciones y sub-secciones, se debe en parte a la influencia de su trabajo como *College Lecturer in Classics* y *University Reader in Classical Archaeology*, que influyeron en él hasta producir una actitud mental basada en el hábito de pensar en compartimentos (Schwabl, 1991, p. 235, n. 25).

Acercas de la dilatada extensión de su estudio, sus innumerables acotaciones y digresiones, múltiples ejemplos y comparaciones... el propio autor se expresa del siguiente modo:

“Habría, supongo, sido posible hacer esto en un modo menos discursivo por medio de afirmaciones en tablas y estadísticas - una lista de sus centros de culto, un índice de sus títulos, un catálogo clasificado de sus representaciones en el arte- en resumen, adoptar el método-diccionario, admirablemente llevado a cabo por E. Fehrle, K. Ziebler y O. Waser hacia el final del gran *Lexikon* de Roscher (VI, pp. 564-759). Pero mi noción de una supervivencia es algo diferente. Encuentro un mapa de carreteras de menos servicio que un plan de artillería. El primero puede simplificar las cosas y capacitarte para llegar más directamente a tu destino. Pero el segundo te invita a explorar el

vecindario, marca los senderos, pone las líneas de contorno, colorea las vías de agua e imprime en letras góticas las antigüedades locales. Se pierde tiempo, pero se gana conocimiento, y el viajante vuelve satisfecho con sus caminatas penosas. Así que he elegido deliberadamente el método más descabellado y solamente puedo recurrir a la solicitud de Herodoto de que “mi tema desde el comienzo pidió digresiones”. Efectivamente era sólo esta necesidad de latitud la que me guió a extender el título “Zeus” añadiendo el subtítulo “un estudio en Religión Antigua”. Esta es la verdadera justificación para los agotadores pies de página y una guarnición de apéndices” (Zeus, vol. III, p. vii-viii).

El trabajo se centra en datos de los cultos y descripciones de representaciones artísticas, y se orienta hacia las representaciones celestes, lo que contribuye a que los fenómenos de la naturaleza pasen en su estudio a un primer plano, algo importante, porque supone una decisión previa que implica una afinidad hacia la mitología de la naturaleza. Las líneas de desarrollo, sin embargo, tan sólo se incluyen en comentarios aislados que se dispersan por el trabajo y los apéndices, donde las interpretaciones de Zeus se amplían y se liberan de las bases de la naturaleza.

En esta obra, además, se muestra el interés de A. B. Cook por el estudio de las distintas culturas que pueblan el mundo, tanto de sociedades presentes como pasadas, pues son utilizadas por él en comparativas que le permiten llegar a conclusiones definitivas y que aparecen como una ayuda que facilita una mejor comprensión de elementos que se antojan incomprensibles o como ejemplos que ilustran un determinado concepto.

En realidad, A. B. Cook no adopta un punto de vista especialmente innovador en este sentido, sino que se limita a seguir la línea marcada anteriormente por W. Mannhardt y J. G. Frazer, caracterizada por una recolección casi enciclopédica de datos antropológicos, pero donde escasea el análisis del trasfondo de las fuentes y donde los datos son utilizados en base a un modelo preconcebido y en ocasiones transferido a las fuentes (Schwabl, 1991, p. 242).

El autor admite la necesidad de un estudio de otras culturas más o menos lejanas en espacio y en tiempo, pues también recoge datos prehistóricos (Zeus, vol. I, p. ix), e incluso reconoce que en el futuro el estudio de la mitología estará basado en referencias etnográficas, pero admite que, en el momento en el que él escribe, el estudioso se enfrenta a la falta de este tipo de informaciones; además, considera un peligro caer en la asunción de que la similitud de actuaciones implique similitud de propósito, motivo por el que considera más útiles las analogías tomadas de áreas contiguas que las tomadas de rincones más alejados del planeta (Zeus, vol. I, *Preface*). Sin embargo, no se debe dejar de anotar que en ocasiones las asociaciones realizadas por A. B. Cook también pueden dejar la impresión de ser incontroladas (Schwabl, 1991, p. 247).

Por ello, se centra especialmente en datos de lugares más cercanos a Grecia, como Egipto o Siria, aunque también de otras zonas europeas, especialmente eslavos y germanos. La cultura y religión egipcias son las más destacadas sin duda por A. B. Cook, en parte porque ejercieron, tal como él argumenta, una influencia en ocasiones directa sobre Grecia, de modo que algunas de sus divinidades fueron incluso exportadas a la Hélade, en parte también porque esa influencia era externa, es decir, no indoeuropea, y, por lo tanto, su asimilación por los helenos tuvo que deberse a algún tipo de contacto entre ambas regiones y sus culturas en una fecha temprana, si bien los propios griegos habrían heredado en muchos casos de sus ancestros indoeuropeos ideas muy similares a las de los pueblos extranjeros que los circundaban, por lo que la fusión entre ambas sería fácil (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) i) y la expansión de las ideas desde los centros principales de civilización, muy amplia (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) xxi. (β)). No se debe pasar por alto que entre 1300 y 1150 a. C. Egipto se vio atacado por otros pueblos, algunos de los cuales fueron los predecesores de los griegos históricos, y éstos pudieron ejercer cierta influencia en estas tierras (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (f) i. (ζ)).

Hubo también otras culturas, principalmente asiáticas, en cuyas religiones encuentra A. B. Cook paralelos con la griega, como por ejemplo la persa, en tanto que recoge el estado mental y moral que Heródoto atribuye a los antiguos persas en relación a los fenómenos celestes (*Zeus*, vol. I, cap. I, §1, (b)); los hititas, quienes coincidirían, supuestamente, con los griegos en la adoración a las cimas de las montañas y que construirían tronos tallados en las rocas en las colinas y cuyo dios padre está en relación con el Zeus Doliqueno, aunque también se parece al dios hijo hitita; sus sucesores los frigios, que poseían el culto a Zeus Sabacio, en el que el carnero ocupaba un lugar importante, o los fenicios, cuyo dios Baal es conocido como el Heracles tirio y donde se puede encontrar también un paralelo con el dios del sol Talos. Además, los fenicios llevaron motivos religiosos del arte mesopotámico hacia el oeste, dejando su huella en objetos de culto cretenses.

Igualmente, destaca la influencia de la astrología babilonia e incluso algún aspecto de la mitología asiria, de la religión de los árabes nabateos o de otras tan lejanas como la sánscrita de la India, el mazdeísmo y el mitraísmo, originario de la India e Irán.

Por lo que respecta a los datos relativos a Europa, recurre entre otros a referencias recogidas por los Grimm o a H. Usener; recoge informaciones de pueblos celtas, sajones, germanos, eslavos, escandinavos, íberos, etruscos, romanos, etc., e incluye ejemplos de cuentos de Sicilia, Valaquia, Alemania, Escandinavia, Polonia o Finlandia.



En último lugar, puede destacarse que A. B. Cook incluso incluye datos de pueblos tan alejados como los chuckees del extremo noreste de Asia, del valle de Kabul, los nilóticos dinka, incluso de China o los indios pueblo, los pimas de California, los mojave de Río Colorado en Arizona y los apaches, y atiende a historias y costumbres incluidas en la obra de J. G. Frazer que hacen referencia a los kirghiz, a la Costa de los Esclavos y a otras comunidades semi-civilizadas o no-civilizadas.

El primer tomo traza la evolución de Zeus desde una concepción impersonal de él como Cielo, basada en un sentimiento de admiración respetuosa, franco asombro infantil y miedo, causada por la visión del cielo animado, hasta un dios del Cielo que ejerce sobre los hombres su supremacía física, intelectual y moral. A. B. Cook lo explica del siguiente modo:

“Cuando aquellos que primero usaron la palabra Zeus salieron al mundo y vieron el extranjero, se encontraron cubiertos por la bóveda del cielo azul y brillante, un Algo luminoso cargado de incalculables posibilidades de bienestar o dolor. Los alegró con su constante luz solar. Los asustó con sus fuegos revoloteadores. Abanicó sus mejillas con brisas frescas o hizo temblar sus rodillas con el trueno resonante. Los mistificó con sus pájaros aleteando en su camino en silencio ominoso o hablando secretos en una lengua desconocida. Hizo desfilar ante los ojos de los hombres una sucesión espléndida de fenómenos celestiales y pasó por todo para ver el milagro diario de oscuridad y amanecer. Inevitablemente, tal vez instintivamente, verían con veneración –esa mezcla primitiva de sentimientos religiosos- e irían a conciliarlo de cualquier modo con su poder” (*Zeus*, vol. I, p. 9).

A partir de ahí, los griegos habrían evolucionado poco a poco hacia un reconocimiento de la supremacía física, intelectual y moral del dios del Cielo, siendo este cambio un acontecimiento al que este autor atribuye el más elevado significado, pues, aunque no sea posible reconstruir el camino de esta evolución, su consecuencia última fue el surgimiento de la fe en un Dios personal que sería Gobernante y Padre:

“el cambio de Cielo a dios del Cielo fue un hecho significativo, un hecho que modificó el curso entero de la religión griega, y su consecuencia última fue nada menos que el surgimiento de la fe en un Dios personal, el Gobernador y Padre de todo” (*Zeus*, vol. I, pp. 3, 6, 9).

A. B. Cook considera que ese cambio al antropomorfismo se daría como fruto de un intento ingenuo de expresar el cielo en términos terrestres, que llevaría a representarlo como al mago o rey que gobierna sobre el clima que J. G. Frazer dio a conocer; una transición que este autor sitúa antes del final del segundo milenio antes de Cristo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ahora bien, A. B. Cook también sostiene, por contradictorio que pueda parecer, que los griegos mismos opinaban que su propia religión original estaba formada por un conjunto de creencias similares a la religión de los filósofos, pues se orientaba hacia el cosmos pero se sostenía sobre la idea de una divinidad dominante; por ello, el desarrollo histórico que se recoge en esta obra del concepto de Dios para los griegos incluye la consideración de que, a pesar de ese concepto inicial de dios como Cielo claro, los griegos habrían creído siempre en un Dios personal y con poder para gobernar sobre todos.

Ya que:

“...detectados dos elementos distintos, (...) de un lado la vasta vida misteriosa del cielo azul, en la otra la forma y hechura perfiladas del rey gobernador del clima. Para hablar con precisión lógica, aunque en tal tema la lógica esta como mucho implícita, la primigenia santidad del cielo dio el contenido, el equipamiento del mago convertido en rey dio la forma, del resultante Zeus, dios del Cielo” (*Zeus*, vol. I, p. 14).

Además, al considerarse que las cumbres de las montañas (que en varios casos recibían el nombre antiguo, tal vez pre-griego, de *Olimpos*) llegaban al Éter, éstas se convierten en un buen hogar para la divinidad, motivo por el cual surgen cultos a la montaña y se vinculan varios episodios sobresalientes de la vida de Zeus a este culto, como por ejemplo, su nacimiento, situado en diversos montes, su unión en matrimonio e incluso su muerte.

Igualmente, se asocia a Zeus con los cuerpos celestes, todos ellos hechos teóricamente de éter, motivo que lleva a A. B. Cook a tratar de determinar las relaciones que mantiene con los cultos solares, lunares y estelares en la cuenca mediterránea.

Sin duda, la identificación más clara se daría entre Zeus y el sol, y no puede negarse que este dios estaba conectado indirectamente con fenómenos solares, aunque esto no prueba que el Zeus griego fuese esencialmente solar en carácter, ya que existe la posibilidad de que no fuese más que un caso de identificación sincrética de Zeus con una deidad extranjera, como por ejemplo Sarapis o Mitra; sin embargo, A. B. Cook defiende que el sol era visto en Grecia como el ojo del Éter y por lo tanto, de Zeus.

En relación con el culto solar, se encuentra la identificación de Zeus con carneros o toros, en parte debido a la representación del sol como alguno de estos animales. A pesar de ello, el autor considera que aunque esta conexión entre Zeus y el sol o cualquier otro astro se hubiese dado realmente, en la genuina religión helénica nunca fue identificado con ninguno de estos cuerpos celestes salvo en la tardía época helenística, y ni siquiera el simbolismo solar del carnero sería su significado primario. De hecho, teniendo en cuenta que el carnero o el toro eran encarnaciones obvias del poder procreador y que el Zeus cordero o el Zeus toro se solía aparear con la Madre Tierra y tener un hijo similar a él comúnmente conocido como Dioniso (aunque se da una gran variedad de nombres), A. B. Cook considera a estos animales como una encarnación del dios del Cielo fertilizador o dios Padre, quien, unido a su consorte la diosa Tierra, engendra un Hijo divino, que no sería sino el mismo sujeto que el padre pero renacido en su propia progenie, cuyo culto, con sus ritos de regeneración y su promesa de inmortalidad, enseñó que los hombres debían identificarse en una unión mística con su dios.

Por otra parte, el dios del Cielo se convirtió en dios del clima en general, de modo que cualquier cambio atmosférico se interpretaba como un signo de Zeus, siendo el cambio más destacables el de las tormentas de truenos y relámpagos, considerado como una mirada del ojo celoso de Zeus, aunque también visto como un arma (hacha, lanza, espada e incluso en ocasiones un látigo).

La sustitución en las representaciones artísticas del hacha por la lanza como símbolo del relámpago facilita la transición del dios de la Tormenta a dios de la Guerra, si bien su famoso rayo fue cayendo gradualmente en el olvido desde el siglo VI a. C., dejando su lugar al cetro, de modo que el impetuoso lanzador del rayo dejó paso al digno gobernante. De todos modos, la religión de Zeus no fue nunca una religión del terror. Zeus estaba en algún lugar entronizado haciendo cumplir la justicia de forma imparcial. El rayo era un símbolo de su omnipotencia, de su poder supremo, una idea que se da tanto entre las creencias del pueblo como entre los filósofos.

También las nubes están relacionadas con Zeus, que es visto como un mago que hace lluvia juntándolas, del mismo modo que las separa, así como los vientos, igualmente controlados por él.

Zeus se identifica asimismo con la lluvia, pues no solo sería el mago celestial que hace llover, sino que precisamente en forma de lluvia (al igual que sucede con el rocío) fertilizaría la tierra. De hecho, el hijo engendrado por la pareja divina traco-frigia, es llamado en ocasiones *Hyês*, haciendo alusión a la lluvia.

Finalmente, Zeus aparece conectado con el granizo, fenómeno que ocupa un lugar intermedio entre las beneficiosas gotas de lluvia y los aerolitos, e incluso con los meteoritos, el fenómeno celestial más terrorífico de todos, por lo que son un signo de mala suerte.

El último punto que se debe destacar es el modo en el que A. B. Cook enfatiza la identificación que tiene lugar a lo largo y ancho del mundo antiguo entre el dios del Cielo con la deidad suprema, así como la forma en que su omnipotencia conduce a la omnisciencia y la omni-benevolencia, todo lo cual conduce a una identificación entre la religión de la antigua Grecia y el cristianismo.

En primer lugar, cabe destacar el hecho de que, tal como H. Schwabl subraya, tal vez por su formación como arqueólogo, A. B. Cook sentía preferencia por la imagen antropomorfa desarrollada en Grecia de Dios, cuya descripción ideal sería la del Zeus de Fidias tal como la describe Dión Crisóstomo, a la que liga la imagen del Dios Padre y Cristo; aunque como punto culminante, tal vez llevado por el deísmo que marcó su personalidad en la última etapa de su vida, el autor de *Zeus* considera la abolición de la

misma, algo que se observa por ejemplo en la religión de algunos filósofos que, en ocasiones, como en el tratamiento de Zeus como éter, parecen retrotraerse hasta la concepción pre-antropomorfa, para A. B. Cook, en cierto modo, superior por ser más verdadera que el antropomorfismo.

Además del antropomorfismo, el autor hace especial énfasis en el matrimonio del Dios supremo y la Madre Tierra, y en su descendencia divina, que, ahora sí, relaciona directamente con el cristianismo debido a la gran emoción colectiva de ambos rituales, el trato al devoto inspirado como a uno con su Dios, la trascendencia de los estrechos límites del helenismo y la enseñanza del misterio de la vida a través de la muerte.

Menciona además a Pablo de Tarso y su discurso ante el Areópago, muy influido por el paralelo cretense: un niño divino que ha nacido para ser rey, escondido en una cueva de sus enemigos, aparentemente débil y sin ayuda, capaz de controlar las estrellas en su curso y que, según sus adoradores, gobierna sobre el mundo, el cual depende de él para la vida y el aliento y todas las cosas.

Pero por otra parte, y volviendo a la asociación de Zeus a distintos elementos de la naturaleza, nuevamente se puede observar una línea clara en la investigación de A. B. Cook, en la que se avanza hacia la concepción de un dios supremo; por ejemplo, en el caso de Zeus Hípsisto, el culto en las montañas termina derivando hacia esa deidad suprema que llega a identificarse en ocasiones con deidades de otros pueblos no helénicos, incluso con el dios judío; algo que se repite también en la ecuación de Zeus con el sol y los dioses solares de otras tierras o con carneros y toros. En el caso de la asociación solar, por ejemplo, el dios Jehová o *Iaô* (nombre que solía darse a Jehová en los textos mágicos de época helenística y que aparentemente significa “Luz”) es identificado en algunos sellos y monedas tanto con Zeus como con Helios.

Dentro del estudio de los fenómenos meteorológicos relacionados con Zeus, en lo que respecta al estudio de su identificación con el rayo y el trueno, se centra en la evolución hacia la idea de un Dios tendente al monoteísmo y la espiritualización de su imagen, cercana al Dios cristiano; hacia el concepto de un Dios de Justicia que se aproxima también al concepto de los filósofos (*Zeus*, vol. II, p. 852) y hacia la cualidad de la omnipotencia, hasta que bajo el gobierno de Constantino se convierte en el emblema de la fe que todo lo conquista (Schwabl, 1991, p. 238). Respecto a esa asociación entre el dios griego del trueno y el rayo, la religión cristiana y la de algunos filósofos, el autor se explica como sigue:

“La población, enseñada por los dramaturgos, era vagamente consciente de que, sobre las escenas trasladadas de vida humana, en algún lugar y de algún modo, Zeus se sentaba entronizado

para ejecutar la justicia con balance imparcial. Si usase su rayo, sería para castigar al orgulloso y echar sus elevadas ambiciones por tierra. Los filósofos con claro entendimiento percibían que Zeus debía ser todo o nada. La mayoría de ellos, en medio de mucha diversidad de detalle, asimilaron el mismo hecho esencial de que hay un Poder Supremo, que en cada momento está ocupado en la tarea divina de convertir el caos en cosmos. No unos pocos de ellos –Ferécides, Heráclito, Empédocles, Platón, los estoicos- hablaron de ello, hablaron de Él, como Zeus. Y para esos el rayo no era sino un símbolo de su omnipotencia” (*Zeus*, vol. II, p. 852).

Puede concluirse, pues, que, a pesar de centrarse inicialmente en el estudio de los fundamentos físicos del culto de Zeus, éstos no son sino un marco para el estudio de otros conceptos cuyo valor religioso es mucho más elevado; en palabras del propio autor:

“Los he utilizado por todas partes como proporcionando un marco conveniente para una investigación algo discursiva de su culto. Pero cuanto más de cerca estudiamos estos aspectos suyos, más claramente percibimos que eran después de todo sólo la planta o el piso inferior de un todo mayor y más grande. Descansando sobre ellos y elevándose todo el tiempo, un poco aquí y un poco allí, había una estructura de conceptos religiosos frescos, cuya cumbre y altura –pináculos de aspiración individual y perspectivas de entendimiento interracial- no tenían paralelo en el mundo pagano. El hecho es que siempre y en todas partes el culto de un dios del Cielo ha probado ser una fuerza elevadora y dilatadora. Inevitable así, pues tiende a elevar los pensamientos de los hombres de la tierra al cielo. Y los perspicaces griegos estaban dispuestos a adoptar la oportunidad de tal elevación y expansión” (*Zeus*, vol. III, p. 944s).

### **2.1. Críticas al *Zeus* de Cook**

A pesar de que el *Zeus* de A. B. Cook fue la obra de los Ritualistas de Cambridge de éxito más prolongado en el tiempo y una de las mejor aceptadas en su momento, también recibió algunas críticas.

De todas ellas, la más destacada reside en el uso que hizo A. B. Cook del método comparativo. A. D. Nock, por ejemplo, le echa en cara que su sentido de la crítica histórica y la estratificación cronológica fueron muy laxos, admitiendo inferencias débiles para tiempos tempranos de escritores muy tardíos, además de no apreciar el descubrimiento recogido por Pauly y Wissowa acerca del contraste entre las herencias religiosas de Roma y Grecia.

Otros autores contemporáneos, como H. Schwabl, afirman que los paralelos utilizados en la obra son en realidad demasiado superficiales, como los ejemplos tomados de Dión Crisóstomo y de Ferécides acerca de la existencia de un dios del Amor y la Verdad, de la anticipación del Reino de Dios o de la sugerencia de la tríada divina formada por el Padre, la Madre y el Hijo, todos ellos comparados con el cristianismo. También sostiene que A. B. Cook hace un uso demasiado ligero de las comparaciones, como en el caso de la asociación entre libios, frigios y órficos a causa de la existencia de un dios

cordero que se desarrolla en un dios Sol, y que lleva a cabo un método de estudio de los mitos en el que cualquier interpretación puede ser alcanzada mediante el uso de diversas combinaciones en las explicaciones, como en el caso de la explicación de la luna identificada tanto con los tres colores de la vaca de Minos como de la zarzamora.

Además, incluso algunos de sus compañeros Ritualistas llegan a criticarlo; por ejemplo, se sabe que G. Murray no llega a aceptar totalmente la inclusión de A. B. Cook dentro del grupo de los Ritualistas, pero incluso J. E. Harrison critica la falta de capacidad del autor de *Zeus* para elaborar una forma que dar a su material para convertirlo en un todo comprensible, lo que lo hace imposible de leer; así como la falta de una interpretación de los datos acumulados, lo que los convierte en inservibles.

También H. Schwabl destaca esta falta de ordenación del trabajo de A. B. Cook, aunque este autor lo excusa tras la complejidad del tema a desarrollar: Permanecer dentro de los límites que impone el estudio del Cielo claro no resulta fácil, pues existen múltiples conexiones que pueden impulsar al autor a seguir otras líneas de desarrollo, incluso cuando en algunos casos éstas no resultan concluyentes o no presentan relación con el culto de Zeus como dios del Cielo claro, como podría ser el caso del Zeus Amario. Incluso destaca cómo el capítulo sobre Éter conduce muy rápidamente a la concepción de Dios de los filósofos y a la descripción del Cielo azul a través del artista helenístico, también a temas que son altamente interesantes, pero que no tienen su mejor lugar al principio de una monografía sobre Zeus.

Por otra parte, no existe un lugar organizado en la obra dedicado especialmente a comprender los aspectos de Zeus que no pertenecen al fenómeno natural. A. B. Cook no niega que hayan existido desarrollos en todos los niveles, no sólo en los aspectos físicos o naturales del dios, pero eso no implica que los desarrollos no naturales no hayan sido simplemente secundarios. Ante esto, H. Schwabl aclara que la formación original del concepto no puede obtenerse a través de la reducción del fenómeno concreto y claro (Schwabl, 1991 p. 248, n. 54).

Acerca de la esperada interpretación de los datos que no llegó a darse, H. Schwabl destaca que, a pesar de la promesa del autor de esclarecer el significado último del culto de Zeus y su desarrollo, y a pesar de las 30 páginas finales de sumario donde podría haber desarrollado este tema, A. B. Cook no le dedica más de 28 líneas a esto (Schwabl, 1991, p. 234). Esta carencia lleva incluso a algunos autores, como O. Weinreich, a creer en un hipotético cuarto tomo donde llegarían las ansiadas conclusiones, especialmente, por una afirmación que realiza A. B. Cook en el segundo volumen:

“Debo esperar concluir al fin con un análisis final del dios Cielo y su culto como constituyente de un factor en la gran fábrica de la civilización griega, efectivamente como en cierto sentido una contribución a la cristiandad misma” (*Zeus*, vol. II, p. vii).

Especialmente, tras haber reconocido en el tercer volumen que este último no estaba previsto inicialmente:

“Al final puedo afirmar que, año tras año, he perseguido constantemente el plan originalmente desechado por el alcance y contenido del libro. El Volumen I debía tratar con Zeus como dios del Cielo claro, el Volumen II, con Zeus como dios del Cielo oscuro (...). El Trueno y el Rayo probaron ser tan ampliamente difundidos y de gran alcance que mucho ha tenido que ser dejado por fuerza para un tercer volumen, al principio no contemplado; éste se refiere a Zeus en sus relaciones con otra serie de fenómenos cósmicos (...). Pero no necesito entrar aquí en un cálculo detallado de secciones y subsecciones, como he tratado más tarde de trazar en secuencia toda la evolución del culto de Zeus (...). Concluyendo con una afirmación de lo que concibo que es su significado último” (*Zeus*, vol. III, p. vii).

Finalmente, algunos autores críticos con el prejuicio del evangelismo de A. B. Cook, lo acusan de hipócrita al tratar de ligar el paganismo con la cristiandad en el Prefacio de su *Zeus*.

### **3. Influencias sobre la obra de A. B. Cook**

Este apartado estará dedicado a ver las influencias de otros autores que se reflejan en la obra *Zeus* de A. B. Cook, desde E. B. Tylor, R. R. Marett o J. G. Frazer hasta L. R. Farnell.

#### **3.1. J. G. Frazer**

En una de las cartas personales enviadas por G. Murray a F. Cornford<sup>7</sup>, el primero trata el tema de un comité cuya función sería la de honrar la aportación al mundo del conocimiento de J. G. Frazer, entre cuyos miembros se hallaría A. B. Cook. Sin duda, este autor, al igual que muchos otros miembros de dicho comité, había realizado su trabajo bajo la fuerte influencia de J. G. Frazer.

Esta influencia es reconocida por él mismo, cuando en el primer tomo de su *Zeus* afirma que J. G. Frazer le advirtió que debía poner juntos en forma permanente los materiales que había recogido (*Zeus*, vol. I, p. xiv); o como cuando en el tercer tomo (a pesar de que en ese tercer tomo, la influencia de J. G. Frazer ya no es tan notoria) advierte que *Zeus* fue una obra que comenzó, continuó y finalizó bajo los auspicios de dos viejos amigos: *sir* James Frazer y Rendel Harris, y que a pesar de disentir en ocasiones de sus descubrimientos, éstos le desearon bien de principio a fin (*Zeus*, vol. III, p. ix).

---

<sup>7</sup> MSS. Gilbert Murray 23 (18 febr. 1914).

H. Schwabl (Schwabl, 1991) considera que hay en esta obra motivaciones inconscientes de la secuencia de los temas, que se comprenden ante los diversos círculos de interés de J. G. Frazer y los Ritualistas de Cambridge, y, así, por ejemplo, en el tomo I parte del sacrificio del rey en el culto de Adonis de Frazer, en la página 651, pero incluye también la teoría de G. Murray del nacimiento de la tragedia y obras satíricas.

De hecho, esta obra parte de la pregunta “¿Cómo llegaron los griegos, en general, a pensar en Zeus no como el cielo azul, sino como el rey que mora en él?” (*Zeus*, vol. I, p. 11), a la que A. B. Cook responde a partir del estudio del Cielo claro (*Zeus*, vol. I, p. 9), lo que le lleva a la transferencia de la imagen de un mago terrestre del clima o rey del clima al cielo<sup>8</sup>, un concepto deducido de *La rama dorada* de J. G. Frazer, de donde se sigue un pasaje sobre los pasos de desarrollo que conducen a ese punto y, como resultado, tal como lo explica el propio autor, “la transición del Cielo al dios del Cielo fue un resultado, tal vez el primer resultado, de la reflexión consciente acerca del *modus operandi* de la magia primitiva” (*Zeus*, vol. I, p. 13).

A. B. Cook parece, pues, pretender un tratamiento del dios del Cielo griego bajo suposiciones frazerianas, pero encontrando al mismo tiempo una línea que lleve a una verdad religiosa mayor y definitiva, de modo que nos encontramos con una diferencia básica entre ambos autores, que el propio A. B. Cook reconoce a pesar de volver una y otra vez a tópicos de *La rama dorada*, incluso donde el lector de una historia de Zeus no se lo espera (Schwabl, 1991, p. 249). Otra gran diferencia que destaca H. Schwabl (1991, p. 248) es la de que, si bien J. G. Frazer es esencialmente una mente innovadora, A. B. Cook no lo era, sino que trabajaba según el método comparativo que toma de J. G. Frazer y W. Mannhardt, y mediante acumulación de posiciones diferentes.

Así pues, A. B. Cook apoya la principal hipótesis de *La rama dorada* acerca del sacerdote de Aricia y del *rex Nemorensis*, al que también considera consorte de Diana *Nemorensis*, cuyas representaciones en varios frescos de Italia (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), iii. (λ)) e incluso en dos hermes encontrados en el lago Nemi con los rostros de Hipólito-Virbio y Diana (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), v. (υ)) menciona en el segundo volumen de su obra. En estos dos últimos casos, considera que ambos *hermes* representan al mismo personaje; que la cara masculina de Virbio ha de ser identificada con el consorte de Diana, esto es, Dianus o Jano, un dios encarnado en el *rex Nemorensis*, y que el Hipólito convertido en Virbio es representado por un busto janiforme en parte porque el

---

<sup>8</sup> A. B. Cook considera que el cielo aportaría el sentimiento de vasta vida misteriosa, que lleva al surgimiento de la idea de santidad del cielo, y, el rey terrestre, estando mucho mejor definido, aportaría al conjunto la forma.



favorito de Diana es concebido como su consorte divino, Jano, pero en parte también porque los antiguos se ajustaban a la etimología de Virbio: “un hombre dos veces” (*Vir bis*, *Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), v. (v)).

Además, A. B. Cook considera que el doble busto está decorado con hojas de roble, siguiendo la afirmación de J. G. Frazer de que éste es el árbol de Diana en Nemi; sin embargo, no coincide con la inferencia de J. G. Frazer según la cual el sacerdote de Nemi personifica al roble. Más bien, lo explica mediante una teoría que sostiene que Virbio es cubierto de estas hojas por ser el consorte de esta diosa, el local Dianus o Jano (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), v. (v)).

Precisamente el roble es un árbol con una gran presencia en la obra de A. B. Cook, al que tiende a relacionar con Zeus, dios del Cielo, y con el pueblo de Arcadia, pues según Plutarco éstos eran los primeros hombres en surgir de la tierra y el roble era el primero de los árboles (*Zeus*, vol. I, cap. I, §3, (c)). También lo relaciona con el culto de Zeus Liceo, cuyo cetro sería una rama de roble, y con la magia de lluvia, pues su sacerdote tomaba una rama de roble en época de sequía y salpicaba con ella el agua de la fuente Hagno, lo que provocaba precipitaciones.

Igualmente, A. B. Cook parece basarse en *La rama dorada* al tratar el tema de la magia del clima y, así, explica que el sacerdote de Zeus Liceo, y como éste muchos otros, actuaba como hacedor de lluvia. Esta función era extremadamente importante, pues la vida vegetal, animal y humana depende del clima, esto es, de las condiciones del cielo, y el hombre, por lo tanto, tratará de controlarlo mediante las ingenuas artes de la magia. Por todo esto y basándose en las explicaciones de J. G. Frazer, A. B. Cook concluye que el rey fue el sucesor del mago en muchas partes del mundo, al especializarse éstos y lograr un papel de jefes o reyes sagrados, de modo que poco a poco y al ir la magia siendo desplazada por la religión, las funciones del mago también van siendo modificadas en funciones de sacerdocio o incluso divinas.

La evolución llegaría a niveles superiores, cuando el responsable de llevar a cabo las acciones para provocar lluvia, probablemente el sacerdote de Zeus representando a su dios, comienza a ser considerado Zeus él mismo, razón por la cual el prototipo real de rey del clima celeste fue el del rey del clima de la tierra y Zeus fue representado con los atributos del mago y el monarca.

De hecho, uno de los epítetos preferidos de Homero para Zeus es *nefelegeréta*, “el acumulador de nubes”, que es en realidad, según A. B. Cook, una etiqueta pre-homérica que define a Zeus como un mago que hace lluvia. Esto está relacionado en *Zeus* con el ritual, también presente en *La rama dorada*, por el que el hacedor de lluvia primitivo se

vestía con una piel de cordero que imitaría a una nube y subía a la cima de las montañas para representar un ritual de lluvia, llamando a las nubes. Según A. B. Cook, la piel de oveja del mago humano era transferida a su contrapartida divina.

También Jano estaría relacionado con esta magia de la lluvia: según explica A. B. Cook, su doble cara parece estar en relación con la costumbre recogida por J. G. Frazer de la Costa de los Esclavos según la cual, cuando una mujer da a luz a gemelos, pone una estatua con dos caras en una esquina de la casa, lo que lleva a creer al autor de *Zeus* que otras representaciones de estatuas con dos caras, como la de Jano, representan gemelos; además, tal como expuso, de nuevo, J. G. Frazer, en otras culturas, los gemelos son considerados “hijos del Cielo”, ya que el cielo mismo, con su alternancia de día y noche, tiene un carácter dual. Por ello, los gemelos son, también en *La rama dorada*, fabricantes de lluvia notorios, especialmente en los casos en los que su padre era un dios del Cielo.

Otros ejemplos relacionados con la magia para hacer lluvia que se repiten en *La rama dorada* y *Zeus* son los de las Danaides o la práctica de verter agua sobre un cuchillo o un hacha, como sucede en el caso de las Hidróforas, ya que el hacha es el arma de Zeus, dios de la tormenta, contrapartida ática del *lábrys*.

Del mismo modo que en *Zeus* se destacan ciertos rituales para hacer lluvia, también se destacan prácticas de magia solar, igualmente presentes en la obra más popular de J. G. Frazer, *La rama dorada*. Así por ejemplo, A. B. Cook pone en relación la Rueda de la Fortuna con ciertos rituales de junio de Douai y otras costumbres observadas entre campesinos de Europa Central, para lo que hace referencia a la obra de J. G. Frazer. Entre estas costumbres conservadas por el folclore centroeuropeo, ambos autores destacan la rueda de San Juan, que representaría al sol, como elemento central de un festival para asegurar las bondades de este astro. La fuerza mágica tendría efecto gracias a una acción simpática que se produce al imitar el resultado deseado.

Volviendo al tema de la identificación del dios con el rey-sacerdote, que A. B. Cook toma, como ya se ha insinuado, de *La rama dorada*, se pueden destacar varios ejemplos en los que el autor deja claro su punto de vista, idéntico al de J. G. Frazer: en primer lugar, cabe señalar los mitos sobre hombres que fueron condenados por Zeus por hacerse pasar por el mismo dios, vistos por el autor de *Zeus* como verdaderos reyes que en vida eran considerados representantes de Zeus y eran divinizados como este dios tras su muerte; igualmente, el hecho de que Némesis aparezca como pareja de Zeus o con un Zeus humano, lleva a A. B. Cook a conjeturar que su consorte original habría sido un rey en el papel de Zeus; el caso de Eolo merece similar consideración, pues si bien es conocido como el rey de los vientos, establecido por Zeus, su hijo era supuestamente hijo de Zeus y,

en algunos casos, esta figura no aparece como totalmente divinizada, sino como un poder subordinado, probablemente un jefe tribal muerto concebido como un mago sobrehumano controlador de vientos; también el nombre de Aristeo, título que habría recibido Zeus en tanto que dios del clima, es considerado por el autor de esta obra como otro ejemplo de esos primeros reyes de Grecia que llevaban el nombre del dios del Cielo por ser vistos como su encarnación humana; además, la costumbre de Alejandro Magno de llevar una capa púrpura cuando se disfrazaba de Zeus Amón posiblemente haga referencia a una práctica cultural basada en los mismos parámetros; finalmente, la numismática habría conservado imágenes en las que el Emperador romano suplanta la figura de Zeus, de donde A. B. Cook infiere que lo habría representado en la tierra.

Además, ambos autores coinciden en el tratamiento de las reglas de sucesión real en el plano humano, ya que A. B. Cook vuelve a remontarse a la obra de J. G. Frazer y toma prestada su asunción de que en las comunidades tempranas que veían en su rey a un dios encarnado, éste no tenía permitido envejecer, pues sus poderes divinos decaerían al mismo tiempo que su cuerpo, lo que sería motivo suficiente para concluir que debía morir de forma violenta ante el primer síntoma de decaimiento físico. Cuando el rey era muerto, la divinidad inmanente dejaría su cuerpo para tomar el de otro hombre más joven y vigoroso. De este modo, A. B. Cook llega a afirmar haber sostenido que los primeros reyes griegos, honrados como encarnaciones de Zeus, eran matados al surgir los primeros síntomas de vejez y, cuando eran muertos, se creía que la divinidad dejaba sus cuerpos en forma de pájaro (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*) §9 (h)ii (1)).

La sucesión en el trono, según J. G. Frazer, tendía a ir acompañada del matrimonio con la hija del rey precedente, una afirmación que A. B. Cook parece aceptar mediante la aceptación de una excepción que se refleja en la iconografía del nacimiento de Atenea, ya que, aunque Hefesto trató de unirse a esta diosa, no ha quedado recogido en ningún lugar que hubiese matado o sucedido a Zeus, por lo que la correspondencia con la sucesión real sería inexacta.

Otro aspecto que merece la pena destacar es el de la celebración del matrimonio sagrado, nuevamente tomado de *La rama dorada*, donde se explica que, con el fin de promover la fertilidad, se celebraban matrimonios sagrados entre un sacerdote que representaba al dios Zeus, Júpiter o cualquier otro dios análogo, y una diosa de la vegetación o su representante terrestre.

De igual modo, A. B. Cook expone el caso del mito de Europa, de Minos, Britomartis o Dictina, cuyo significado original estaría en relación con el matrimonio de

una diosa de la Tierra y un dios del Cielo con vistas a mejorar la fertilidad de la naturaleza (*Zeus*, vol. I, , cap. I, §6, (g) xviii).

Más allá del aspecto meramente mitológico, A. B. Cook se atreve a llevar estas interpretaciones a un plano ritual, de modo que se vuelve a valer de las explicaciones ofrecidas por J. G. Frazer para interpretar, por ejemplo, el ritual de Zeus Sabacio, que culminaría con la celebración de un matrimonio sagrado en el que el dios, representado por la víbora dorada, era pasado por el pecho del adorador, concebido como una mujer independientemente de su sexo; así como ciertos usos agrarios en los que estaría basado el mito de la unión de Jasón con Deméter .

Además, ambos autores reconocen la importancia de otros rituales para promover la fecundidad de los campos, como el sacrificio de la propia virilidad de los devotos de la Gran Madre como modo de incrementar los poderes fertilizadores de su diosa, una característica que sería propia de las diosas asiáticas en general, si se atiende a las indicaciones de J. G. Frazer en *La rama dorada*; o el sacrificio humano en el monte Liceo, que A. B. Cook explica como basado en la idea de que Licaón era rey del país y responsable del clima y los granos; si llegaba la sequía, según la costumbre primitiva, el rey debía ser sacrificado y sus derechos y deberes divinos debían pasar a su sucesor. Sin embargo, con el curso del tiempo se modificó la regla: la víctima pasa a ser su hijo o nieto, el hijo de un súbdito o un extraño; sin embargo, al hacer esto, el rey quedaba vinculado a la ley del derramamiento de sangre, motivo por el que busca compartir su culpa con los otros en la fiesta común (*Zeus*, vol. I, cap. I, §3, (c)).

Precisamente los rituales del monte Liceo parecen estar en relación con una figura esencial de *La rama dorada* que A. B. Cook no llega a nombrar pero que sin embargo no deja de sentirse en su obra: se trata del demonio del grano; puesto que, tal como se afirma en *Zeus*, los paisanos del monte Liceo dicen que en la cima del monte están los huesos de hombres a los que los antiguos hicieron ser llevados a la muerte por caballos, igual que el grano es pisado por caballos en un campo de trilla. Igualmente, A. B. Cook parece estar pensando en esta figura cuando expone el mito del sacrificio mitraico, según el cual Mitra mata al toro y de su sangre surgen formas frescas de vida y de su médula espinal, el grano.

Otra figura de importancia en *La rama dorada* que tiene presencia en *Zeus* es la del chivo expiatorio, nuevamente en relación con Zeus Liceo, pues A. B. Cook narra cómo en situaciones desesperadas, cuando la hambruna era inminente, se podía llevar a cabo el sacrificio de un chico, cargando a un único hombre de su culpa de sangre, quien expiaba su crimen desapareciendo del vecindario, colgando sus ropas en un roble, nadando en una piscina y perdiéndose en el bosque.

J. G. Frazer dedicó un gran número de páginas de su obra magna *La rama dorada* a un grupo de personajes como Adonis, Osiris, etc., a los que relaciona con Dioniso. Todos ellos se asemejan en que eran hermosos jóvenes que alcanzan pronto una muerte cruel porque personifican el ciclo anual de la vegetación. Precisamente éste es el modo en que A. B. Cook describe a los descendientes de *Ánthos*, que formaban un clan sacerdotal cargado con la responsabilidad del mantenimiento de la vegetación en conexión con el culto a Zeus Liceo (*Zeus*, vol. I, cap. I, §3, (c)). De igual modo, explica al Zeus cretense como un príncipe desgarrado por un jabalí salvaje y en relación con la diosa Madre de Creta, igual que Adonis con Afrodita, además, posiblemente, objeto de una muerte y resurrección celebrados anualmente como un medio mágico de reavivar la vida (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) xxi. (δ)). También hace referencia expresa a *La rama dorada* al tratar la figura de Atis, un dios joven que representa a un dios padre renacido (*Zeus*, vol. III, cap. II, §3. (a), iv. (δ)).

Finalmente, vuelve a referirse a la obra de J. G. Frazer al explicar los misterios de Eleusis y su conclusión con la muestra de una espiga de trigo, que parece sostener la idea de que se considerase a éste como el fruto de la unión de la Madre Tierra con el Padre Cielo que la fecunda por medio de la lluvia, una unión, tal como reconoce A. B. Cook, en relación con el rito de Osiris, Atis o Adonis (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*) §9 (a)ii).

Pero la comparación que mejor puede explicar la influencia de *La rama dorada* sobre el Zeus de A. B. Cook se encuentra en la descripción que realiza este último autor del Zeus Amon o de Sabacio, de los que especifica que ambos están en relación con un roble sagrado; ambos tienen como consorte a una diosa Tierra y como progenie a un joven que sería él mismo identificado como Dioniso (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (f) ii), pues no cabe duda de que se ha inspirado en el *rex Nemorensis* de J. G. Frazer.

Existen además otras influencias menores que también deben ser destacadas, desde el posible influjo que pudo ejercer J. G. Frazer sobre la teoría ritualista de A. B. Cook, igual que sobre otros miembros de la Escuela de Cambridge, hasta el miedo que ambos autores creen que jugó un papel esencial en el surgimiento del primer sentimiento religioso (*Zeus*, vol. I, cap. I, Prefacio), pasando por el estudio de los ámbitos celta, germano y leto-eslavo y del totemismo. En un nivel menos importante, se encuentran los ejemplos citados por J. G. Frazer y nuevamente utilizados por A. B. Cook, relativos al uso de la taladro de fuego entre diversos pueblos, la costumbre de enterrar el cordón umbilical entre comunidades semi-civilizadas, mitos basados en un esquema en el que un hombre mortal es infiel a una mujer inmortal y es por ello castigado, prácticas de simulación de nacimiento en la adopción, el uso de tarros o bolsas para capturar las almas en algunos

pueblos poco sofisticados, la creencia en la reencarnación de los ancestros en sus descendientes, el matrimonio post mórtem, o árboles depositarios de la vida.

Sin embargo, existen algunos elementos de discordia entre ambos autores. Por ejemplo, A. B. Cook no coincide con J. G. Frazer en la consideración de éste según la cual la asociación de Zeus con el roble es primaria, pues para el primero este árbol estaría en principio asociado a la diosa Tierra y sólo posteriormente con Zeus, por relación con la primavera.

Pero especialmente, el principal desacuerdo entre ambos autores tiene que ver con las diversas posturas ante la magia, ya que A. B. Cook niega la secuencia magia-religión-ciencia, y de hecho cree que la religión es contemporánea a la magia, si no anterior, pues el mago considera que imita al dios y, por lo tanto, no puede haber surgido antes de que surgiera la idea de dios.

### 3.2. L. R. Farnell

Otro de los nombres que hay que destacar entre las influencias principales de A. B. Cook es sin duda L. R. Farnell, quien, mediante una amistosa crítica, lo convence de que la unidad de un dios antiguo consiste menos en su naturaleza que en su nombre<sup>9</sup> y trunca su camino alejándolo de sus orígenes. A. B. Cook decide entonces restringir su investigación al caso de Zeus, que se mostraba demasiado amplio incluso siendo abordado en exclusiva.

Además a lo largo de su obra, A. B. Cook se muestra de acuerdo en varias hipótesis sostenidas por L. R. Farnell, como por ejemplo, el origen hiperbóreo de Apolo (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), vi. (λ))<sup>10</sup>; el hecho de que Némesis era una deidad substancial de fecha antigua relacionada con Ártemis, no solamente con Afrodita (*Zeus*, vol. I, Cap. I, §6, (d) i. (ζ)); el que el supuesto nacimiento de Dioniso a partir del muslo de Zeus respondía a un rito de adopción antiguo por el que Zeus representa realmente el acto de dar a luz al hijo, un método natural de un pueblo que está pasando de la descendencia matrilineal a la patrilineal (*Zeus*, vol. III, cap. II (continued) §6 (d)), o que los ritos eleusinos estaban relacionados con el renacimiento humano, no por medio de una interpretación simbólica, sino en concordancia con la primitiva creencia en la unidad de la vida humana y el mundo vegetal (*Zeus*, vol. III, cap. II (continued) §9 (a) ii). Igualmente, recoge otras teorías de L. R. Farnell, como que tanto Deméter como Core son dos personalidades diferentes de la diosa Madre y que la madre suele ser adorada sin la hija pero no la hija sin la madre (*Zeus*,

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, L. R. Farnell consideraba que la unidad del dios del Cielo de las diferentes culturas asentadas en suelo europeo en el pasado era más bien una coincidencia de nombre que de naturaleza.

<sup>10</sup> G. Murray y J. E. Harrison también tocan este tema, aunque reconocen un origen dual de Apolo, tanto el hiperbóreo como el cretense.

vol. I, cap. I, §6, (f) ii), o que mientras las Dionisiacas urbanas estaban bajo el control del arconte, las Leneas estaban bajo el del *basileús*, e infiere que las Leneas eran un festival anterior a la migración jonia y que respondería virtualmente a las Dionisiacas rurales de Atenas (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) xxi, (η)). En algunas ocasiones, de todos modos, parece no estar completamente de acuerdo con las hipótesis de L. R. Farnell, a pesar de recogerlas igualmente en su obra, como la de que las bufonías están relacionadas con el totemismo (*Zeus*, vol. III, cap. II (continued) §9 (h) ii (ε)), y en algunos casos incluso manifiesta abiertamente su oposición: tal es el ejemplo de la teoría de L. R. Farnell por la que el matrimonio de Atenea y Hefesto es visto como la superposición de dos divinidades de las artes y los oficios, que A. B. Cook expone como un matrimonio real en tiempos prehistóricos (*Zeus*, vol. III, cap. II (continued) §8 (a) ii), o la explicación del culto por el que los devotos de la Gran Madre sacrificaban su propia virilidad o la de un carnero a la diosa como un modo de asimilarse a la diosa y su feminidad, mientras que A. B. Cook lo ve como una forma de incrementar los poderes fertilizadores de su diosa (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (f) ii).

Curiosamente, ambos autores tratan el tema de la existencia de una pareja divina, formada por un dios supremo y una diosa (que en el caso de L. R. Farnell es secundaria, al contrario de lo que sucede en otros autores como J. E. Harrison) y ambos relacionan, además, a esta pareja y su descendencia en forma de joven dios renacido con Dios, la Virgen María y Jesucristo. Sin embargo, el punto de vista con el que abordan esta cuestión es diametralmente opuesto, pues mientras A. B. Cook, a causa de su profunda fe cristiana, expone su argumento de una forma completamente positiva, L. R. Farnell considera que esta unión no es sino reflejo de la sociedad humana y explica la mariología católica como sucesora de la diosa Madre del Mediterráneo y, por lo tanto, basada en fundamentos falsos (AG, pp. 8, 50) y causa de que el catolicismo se aleje del monoteísmo.

No obstante, ambos autores difieren en algunas de sus hipótesis; por ejemplo, L. R. Farnell ataca directamente la teoría de A. B. Cook que convierte a Neoptólemo en una figura heroificada de un rey-sacerdote frazeriano.

Finalmente, si bien tal vez no fue por influencia de otro autor, ambos se asemejan en un método basado en el análisis de un vasto material arqueológico, literario y artístico.

### 3.3. Otras influencias

A. B. Cook se valió de la obra *Primitive Culture* de **E. B. Tylor**, para recoger datos; por ejemplo, acerca de las estrellas en tanto que descendencia del sol y la luna, acerca de la

Vía Láctea como camino hacia el cielo o acerca de la reencarnación de los ancestros en sus descendientes.

Además, E. B. Tylor explica los mitos de la naturaleza como surgidos a partir de un sentimiento de admiración respetuosa ante los poderes que animan diversos fenómenos, una hipótesis muy cercana al pre-animismo de **R. R. Marett**, que se basa en ese mismo sentimiento de admiración respetuosa motivado por la intuición del *mana* existente en la naturaleza. A. B. Cook, por su parte, admite que los primeros hombres posiblemente observasen al cielo y los fenómenos celestes con esa mezcla primitiva de sentimientos religiosos que provoca la admiración respetuosa, e incluso llega a afirmar que “el zoísmo [el animatismo de Marett] es difícil de matar” (*Zeus*, vol. I, p. 27).

Dado que J. G. Frazer posee tal influencia sobre su obra, y dado que éste se basó, en varios aspectos, en la obra de **W. Mannhardt**, alguna hipótesis de éste último tiene su reflejo en *Zeus*, especialmente en el caso de su explicación para los festivales ígneos de Europa, que se nombra dado que J. G. Frazer reconoce su influencia abiertamente en *La rama dorada*. Además, A. B. Cook lleva a cabo el método comparativo también usado por W. Mannhardt en *Wald- und Feldkulte* y por Frazer en *La rama dorada*, en *The Magic Art* y en *The Dying God*.

Además de la autoridad de J. G. Frazer, en el tercer tomo de *Zeus* (*Zeus*, vol. III, p. ix) A. B. Cook confirma la influencia que supuso el **Dr. Rendel Harris** (por ejemplo, en su hipótesis de los gemelos como “hijos del Cielo”), a pesar de que en este volumen parece alejarse de ambos autores y de que en ocasiones éstos disintiesen de sus hipótesis, como sucede con las teorías de J. E. Harrison y A. B. Cook acerca del himno ritual de los Curetes y de los cultos a los pájaros, a las que R. Harris se opone en su obra *Boanerges* (1913).

A. B. Cook hace referencia a **H. Usener** ante ciertos problemas filológicos y mitológicos, como por ejemplo, la derivación del nombre del héroe epónimo de Tarento, Tarante (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3, (a), ii. (ε)), o el género masculino de la luna entre los primeros griegos (*Zeus*, vol. I, cap. I, §7, (a)). Pero si hay algo que influye de este autor en él es la teoría acerca de los *Augenblicksgötter*, *Sondergötter* y *persönliche Götter*, que utiliza para explicar el hecho de que las águilas del ónfalo de Delfos sean dos (ya que serían *Augenblicksgötter* todavía no cristalizados en un *Sondergott* (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), iii. (ξ)), así como la naturaleza de Pegaso y los caballos del carro de Helios (que representan la forma tomada por el trueno y el relámpago en su transformación de *Augenblicksgötter* a *Sondergötter* (*Zeus*, vol. II, cap. II, §4 (a)) y la forma final como *persönlicher Gott* del trueno, cuando finalmente se asocia con Zeus tonante (*Zeus*, vol. II, cap. II, *Retrospect*).



**O. Gruppe** formó parte del círculo de amigos de los Ritualistas de Cambridge y llegó a ser calificado por Cook como el “mayor mitologista de los tiempos modernos” (*Zeus*, vol. I, p. xi), quien hace énfasis en sus agradecimientos a este autor y en el prefacio del segundo tomo se lamenta por su muerte, aunque en el tercer tomo se reducen las menciones Gruppe.

El mayor ejemplo de su influencia se encuentra en la serie iconográfica del segundo tomo denominada “Gradual Elimination of the Thunderbolt”, que de hecho incluso comienza aclarando que O. Gruppe se dio cuenta de que el rayo, que desde el siglo VI a. C. había caracterizado a la figura de Zeus, cayó poco a poco en el olvido, existiendo sin embargo una excepción: el Zeus *Hórkios* o “dios de los Juramentos” del recibidor del consejo en Olimpia, que sostenía un rayo en cada mano y duró al menos hasta el siglo II d. C. (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3 (c), iv (α)).

Pero su influencia se deja ver en otras secciones de esta obra, con la consideración de varias hipótesis de O. Gruppe, como la que afirma que Cataibates era inicialmente una divinidad ctónica y que posteriormente habría sido un epíteto de Zeus, aunque A. B. Cook advierta que tan sólo contamos con una inscripción cilicia de fecha romana para sustentar esta teoría (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), ii); la conjetura según la cual el *píthos* de Eolo se asemeja al de la diosa de la Tierra Pandora, que abría una vez al año en el festival de las Pitoigías para la liberación temporal de las almas, ya que los vientos están relacionados con las almas (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §7. (b)); la teoría de que las Arreforias se realizaban en la noche de la última luna llena del año ático (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §8. (a)), o la consideración mantenida en una amplia área del mundo antiguo y recogida por O. Gruppe de que las aves de presa estaban llenas del fuego de la región celestial de la que venían, que se manifestaba en el color de sus picos o la luz de sus ojos, como en el búho pequeño, y que, por ello, eran vistos como pájaros-relámpago (aunque nuevamente A. B. Cook reconoce que no es más que una especulación no probada (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §9. (h)ii (λ) (3)).

A. B. Cook estuvo influido por otros muchos autores, no solamente estudiosos de las religiones, sino de diversos campos, valiéndose de colecciones de materiales registrados por arqueólogos como J. Overbeck, E. Gerhard, A. Furtwängler, A. Evans, R. C. Bosanquet y S. Reinach; numismáticos como B. V. Head, F. Imhoof-Blumer y J. N. Svoronos; mitólogos e historiadores de las religiones como autores de artículos en el *Mythologisches Lexikon* de W. H. Roscher o en la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowas (Schwalb, 1991).

También menciona nombres como los de H. W. Stoll y J. Töpffer, C. Watzinger, G. Lafaye, A. Kuhn, K. Bapp, E. Pfuhl y A. Dietrich, M. Mayer, Dr E. Krause, E. Neustadt, A. Reichel, R. Paribeni, K. Hoeck, F. Solmsen, Frickenhaus, F. Hertlein, R. Eisler, F. L. W. Schwartz, W. Aly, J. Evans, C. Blinkenberg, W. Vollgraff, J. Déchelette, J. J. Bachofen, R. M. Dawkins, M. Hamilton, O. Schrader, E. Rohde, L. Radermacher, H. H. Bancroft, Sydney Smith, G. F. Moore o K. O. Müller.

Además, cita a **W. Robertson Smith** para detalles particulares, parece estar bajo su influjo cuando explica el ritual que conmemora la muerte del niño Dioniso como una omofagia bovina en la que los que participan de ella renuevan su propia vitalidad convirtiéndose en uno con el dios (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g)xxi (η)) y nombra a este autor y su interpretación de las bufonías, en las que el autor cree ver un rasgo de totemismo (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §9. (h)ii (ε)), aunque el punto de inicio para la discusión histórica que realiza acerca de este tema sería J. F. McLennan y no W. Robertson Smith.

Por otro lado, también alude en varias ocasiones a la obra del Prof. **H. J. Rose**, siendo la más destacable la interpretación que expone éste en *A Handbook of Greek Mythology*<sup>11</sup>, según la cual la conexión entre Zeus y Atenea se debe a causas históricas por las que el dios jefe del pueblo invasor debía llegar a algún término con la diosa minoica-micénica, pero no podía ser su marido al no tener ella consorte y, por eso, es su padre, aunque ella no podía tener madre, ya que eso implicaría su subordinación a otra diosa. Así pues, este nacimiento milagroso representaría un importante episodio en la diplomacia y política eclesiástica temprana (*Zeus*, vol. III, p. 735).

A. B. Cook, gracias a la influencia de J. E. Harrison, quien lo animó a aproximarse al psicoanálisis, hace también referencia al libro de **S. Freud** *Totem und Tabu* para tratar el problema del mito de castración (*Zeus*, vol. II, p. 450). Sin embargo, la influencia de esta autora no llegó a convencerle de las ideas de **É. Durkheim**; tal vez porque, en 1898, cuando el autor francés estaba enunciando sus puntos de vista, ninguno de los Ritualistas tenía el *background* necesario en antropología y religión primitiva para entenderlo. A. B. Cook, por ejemplo, era un recién graduado y un racionalista del tipo Tylor-Frazer, interesado en amasar datos de la religión griega del tipo folklorista. Tal vez, sin embargo, como sostiene R. Ackerman, porque el punto de vista que expresa J. E. Harrison en *Themis*, basándose en el análisis que hace É. Durkheim de la religión australiana aborígen, al transformarlo al cristianismo, disuelve a Jesús en una espuma de emoción primitiva colectiva (hay que llamar la atención en que J. E. Harrison dice en el prefacio de su obra

---

<sup>11</sup> H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (London, Methuen & Co., 1928), p. 50 ss., en *Zeus*, vol. III, p. 735

que está ofreciendo una teoría general de los orígenes de la religión con ejemplos de la Antigüedad clásica porque es lo que conoce mejor (Ackerman, 1991)). Su desacuerdo con el sociólogo es tal que Jane E. Harrison menciona en *Themis* el rechazo que expresa A. B. Cook en *Zeus* a la noción durkheimiana básica de que el dios es una proyección de la comunidad que adora (*Themis*, p. 49, n. to p. 48).

Continuando con los autores que de algún modo pudieron ejercer cierto influjo en A. B. Cook en mayor o menor medida, parece que el vitalismo de **H. Bergson** lo llevó a ver en Zeus un *Year-dáimon* que muere cada año para que él mismo y sus adoradores vivan de nuevo; además, en la conclusión del tercer tomo de su *Zeus*, se advierte el influjo de **G. Foucart**, **R. Pettazzoni** o **Wilhelm Schmidt** (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §9. (h)ii (ε)), especialmente en el apartado sobre los fundamentos físicos del culto de Zeus y el desarrollo posterior que sobrepasa este apartado, donde hallamos una decisión previa basada no ya en el material obtenido para Zeus, sino en ópticas modernas, como la del citado R. Pettazzoni acerca del Cielo y el Dios supremo, donde se deduce cierta “omnisciencia” original.

Finalmente, cabe destacar que A. B. Cook estuvo bajo la influencia de otros autores, como **J. H. Middleton** y **Charles Walkstein**, a quienes rindió tributo en su conferencia inaugural para la Laurence Chair, *The Rise and Progress of Classical Archaeology*, en 1931. Además, parece buscar la aprobación de **O. Weinreichs**, sin importarle las críticas recibidas por otros autores.

#### **4. La obra de A. B. Cook en el contexto de su época**

Este apartado lidiará con los diversos aspectos de su época que se reflejan en su obra y que influyen sobre la misma.

A. B. Cook se muestra escrupuloso a la hora de reflejar sus opiniones políticas en *Zeus*, hasta el punto de que tan sólo se permite hacer alusión a la Guerra en el tercer volumen y meramente como factor que implicó una mayor dificultad para su trabajo de investigación y que entrañó una dilatación del tiempo empleado en terminar dicha obra, que se inició en 1907 pero encontró su conclusión en 1939, veintidós años más tarde. De hecho, ni siquiera llega a nombrar a la Gran Guerra por su nombre, sino que se limita a aludir a las conmociones de su tiempo, que imposibilitaron una investigación pacífica del pasado (*Zeus*, vol. III, *Preface*).

Por el contrario, sus reparos a la hora de expresar sus creencias religiosas son menores y éstas encuentran un hueco en su obra hasta el punto de distanciarlo de los autores ritualistas, ya que su profunda fe evangélica lo conduce a mantener una perspectiva

cristiana en su estudio de la religión pagana, con una tendencia a propuestas que descansan en la oposición existente entre los planteamientos asimilados científicamente y su propia convicción religiosa y nunca encubierta.

De este modo, A. B. Cook establecerá una interpretación de Zeus tendente al monoteísmo a partir de ese punto de vista cristiano subliminal que subyace en toda la obra. Por ejemplo, mantiene que la figura de Zeus avanzará en el sentido de la concepción de un dios supremo que incluso llega a ser visto como Padre en el caso del dios Cielo fertilizador, a causa de su poder procreador. También explica la relación entre Zeus como dios del trueno y del rayo y el cristianismo, ya que los desarrollos sucesivos de los significados del relámpago desembocan en un Dios de la Justicia y, por otra parte, al ser el rayo convertido en un símbolo de omnipotencia y actividad divina continua, su divinidad se desarrolla a través de líneas conducentes al monoteísmo y la espiritualización de la imagen de Dios cercana al Dios cristiano, hasta que bajo el gobierno de Constantino, finalmente, el rayo se convierte en el emblema de la fe que todo lo conquista (Schwabl, 1991, p. 238). Destaca también la asociación del rayo de Zeus con el *lábrys*, un símbolo pagano que se desarrolló posteriormente en monograma cristiano, sufriendo una evolución que lo llevaría primero a formas lineales para pasar más tarde a caracteres alfabéticos, de modo que ya en el siglo IV d. C. nos encontramos con el llamado *labarus*, *labarum*, *lábaron*, *láboron*, *lábouon*, o *lábōron*: un símbolo de Cristo formado por una letra P cruzada por una letra X (ambas griegas).

Además, esta perspectiva profundamente cristiana se muestra también cuando destaca los valores de omnipotencia, omnisciencia, bondad infinita, clemencia o amor que caracterizan a Zeus como señor del cosmos, como garante de los derechos y como Dios, pues no olvidemos que Zeus, como marido de Gea Temis y padre de *Diké*, es el patrón de la ley y el orden y, antes de alcanzar la perfección, según explica A. B. Cook, la Justicia debe ser temperada con la Clemencia y el Amor, cualidades que se reflejan en las siguientes declaraciones, en las que también defiende una iluminación que Dios habría concedido a los hombres de manera gradual y de forma consecuente con el nivel de desarrollo en el que se hallaban los hombres en cada momento:

“Dejadnos ser atrevidos al alegar que a través de todas las épocas y en todo ambiente Dios ha estado haciendo su muda llamada a los hombres, atrayéndolos, judíos y gentiles por igual, con las cuerdas del amor cada vez más cerca de Él. La iluminación progresiva les ha sido dada desde arriba cuando fueron capaces de soportarla” (*Zeus*, vol. III, p. 974).

Estas cualidades inducen en ocasiones a una identificación del dios con el pecador en el caso de los delitos de sangre, una idea relacionada por este autor con la facilidad para adoptar la idea de que Jesucristo era un hombre real pero al mismo tiempo se identifica con

Dios y asume la culpa hasta incluso llegar a pagar por ella (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*) §11). Por ello, en algunos casos la exposición de A. B. Cook se dirige claramente hacia una identificación entre Zeus y Cristo:

“...una identificación atrevida y desesperada de la deidad con el pecador. Estas cosas son extrañamente sugestivas. Las almas simples que moran en el Mediterráneo estaban preparadas para creer que cualquier día un dios aparecería entre ellos en la apariencia de un hombre. ¿Por qué no como “el hombre Jesucristo”? más allá no los asustaría pensar que tal cualquiera podría de algún modo dignarse a identificarse a sí mismo con el pecador e incluso “convertirse en una maldición por nosotros” (*Zeus*, vol. III, p. 952)<sup>12</sup>.

Por otra parte y, tal vez, como elemento más destacable de la identificación realizada por A. B. Cook entre la religión griega y la cristiana, destaca la tríada divina del padre, la madre y el hijo, tal como hace al nombrar a Ferécides; en el tema de los Cabiros o *Megáloi Theoí*, (*Zeus*, vol. II, p. 316), donde la sugerencia de que Axiocersa es la madre, Axiocerso el padre y Axiero el hijo, que se concibe como el renacimiento del padre; o en la Tríada de Zeus, Ctonia y Eros y otras muchas más mencionadas a lo largo de la obra<sup>13</sup>, aunque el modelo traco-frigio sería la mejor muestra, formada por “un dios del Cielo Dios, una diosa de la Tierra Zemela, y su descendiente Dios Niso, “el más joven”. El hijo es considerado un renacimiento del padre, cuyo nombre y naturaleza duplicó” (*Zeus*, vol. III, p. 952). Además, el culto a esta tríada implica una gran emoción colectiva, con ritos que tratan al devoto inspirado como uno con su dios y que trascienden los estrechos límites del helenismo, y, al mismo tiempo, está en relación con ideas de inmortalidad y unión con la divinidad, enseñando el misterio de la vida a través de la muerte (*Zeus*, vol. III, §11), lo que aumenta el parecido con la religión cristiana:

“Zeus dios del Cielo brillante es también Zeus dios del Cielo oscuro; y es en esta capacidad como señor de la aguada tormenta que fertiliza a su consorte la diosa de la Tierra y se convierte en el Padre de un Hijo divino, cuyo culto con sus ritos de regeneración y su promesa de inmortalidad enseñan que los hombres deben en unión mística ser identificados con su dios y, así, en miles de corazones ansiosos a través del mundo helénico despertaron anhelos que podrían ser satisfechos sólo con la llegada del mismo Cristo” (*Zeus*, vol. I, p. xiii).

Estas ideas también se encuentran en el culto al dios Padre y el dios Hijo hitita, e igualmente se puede comparar con las afirmaciones sobre el culto de Atis, un nombre que de hecho parece una forma cariñosa utilizada para expresar la idea de “padre”, a pesar de tratarse de un dios joven, lo que se explica si se le considera el Padre renacido. A. B. Cook

---

<sup>12</sup> Zeus como patrón de los suplicantes y los débiles se deja comparar legítimamente con Cristo (Schwabl, 1991, p. 238, n. 32).

<sup>13</sup> Caos, Gea y Eros, según Hesíodo; Zeus, Semele y Dioniso, tal como se celebraba en el festival ático de las Pandia; Zeus, Selene y Dioniso, posiblemente por una confusión en el nombre de la diosa anterior; Zeus, Gea Temis y Dioniso en Delfos; Cronos, Rea y Zagreo o Zeus cretense.

no deja de señalar, además, los puntos que tienen en común el culto de Atis y el cristianismo, hasta el punto de que considera que “incluso los ritos y fórmulas de Atis deben pasar revista como casi-cristianos” (*Zeus*, vol. III, p. 952), además:

“El culto de Atis tiene puntos de contacto con la propia cristiandad. Un Padre manifestándose a sí mismo de nuevo en la persona de su Hijo, un Hijo llevando el nombre de su Padre –tales creencias naturalmente predispusieron a los hombres a tener fe en el Hijo al cual el Padre envió para ser “el brillo de su gloria, y la misma imagen de su substancia” (Hebr. 1,3)” (*Zeus*, vol. II, p. 303).

También algunos elementos de los ritos de Atis habrían pasado al uso cristiano, destacando la presencia del Hijo divino sobre el pino, la lamentación sobre su forma postrada, el repentino esplendor de luz, las palabras de alivio susurradas por el sacerdote,... sin olvidar que, por el bautismo en la sangre del toro, el adorador nacía de nuevo para la vida eterna y que se consideraba que el devoto de Atis pertenecía al rebaño de un pastor divino (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), iv. (ζ)).

Por otro lado, al considerar al Padre y al Hijo como dos aspectos diferentes del mismo dios, se entiende mejor la asociación de la diosa Madre de Anatolia con un acompañante que es a la vez su consorte y su hijo y, al mismo tiempo, se allana el terreno para la posterior llegada del cristianismo, de modo que éste logra enraizar mucho más fácilmente en estos pueblos que ya habían aprendido previamente que el Hijo estaba en el Padre y el Padre, en el Hijo (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), iv. (γ))<sup>14</sup>.

En último lugar, pero continuando con las posibles influencias paganas sobre la religión cristiana, habría que destacar que en muchas ocasiones los cultos paganos fueron heredados por santos cristianos. Un claro ejemplo sería el de San Elías, al que se transfirieron los cultos de la montaña de Zeus, pues la tradición dice que San Elías llevó a cabo varios episodios de su historia en diversos montes y que controlaba los fenómenos atmosféricos; además, se supone que fue alimentado por cuervos, igual que Zeus por palomas, y se le asoció con varias manifestaciones de brillo celestial, siendo el señor del brillo del sol, la lluvia y el trueno (*Zeus*, vol. I, cap. I, §5, (f)). Por si esto fuera poco, en la cumbre de una de las tres crestas con que cuenta el monte Liceo, llamada Elías en honor al santo, se encuentra un altar de Zeus (*Zeus*, vol. I, cap. I, §3, (d)) y puede decirse que el culto del monte Olimpo se ha mantenido, si bien modificado, hasta el presente, pues en su cumbre existe una capilla a San Elías a la que acuden una vez al año los monjes del monasterio de San Dioniso (*Zeus*, vol. I, cap. I, §4, (a)).

---

<sup>14</sup> De todos modos, A. B. Cook admite que los frigios no fueron el único pueblo que consideraba que el Hijo debe de ser el renacimiento de su propio Padre, sino que ésta es una idea que ha formado parte de numerosas tribus de los cinco continentes, y hace referencia a *La rama dorada* (vid. *Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), iv. (δ)).

Otro ejemplo sería el de San Juan, cuya rueda representaría al sol y los ritos celebrados en su honor serían una muestra de la pervivencia de rituales paganos solares mucho anteriores (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (d) i, (ζ)); y, como han demostrado R. M. Dawkins y M. Hamilton, la costumbre griega de sumergir la cruz y bendecir las aguas en la Epifanía no sería solamente una conmemoración eclesiástica del bautismo de Juan en el Jordán, sino también un hechizo popular de tipo mimético para lograr la lluvia (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §9, (a) i). Del mismo modo, la historia de Santa Tecla, salvada por Dios de ser quemada en la pira haciendo llover, es un fiel reflejo de mitos griegos como el de Alcmena o Cresos, en los que se cuenta también la extinción por parte de Zeus de una pira por medio de la lluvia para salvar a una víctima (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §9, (f) iv).

Destaca también la asociación que aparece durante la Edad Media entre las nubes y los ángeles (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §6, (d)), y la iconografía del dios del Cielo que se vuelve a imponer en la iconografía cristiana, pues no sólo adopta el simbolismo del nimbo, sino que también reutiliza la imagen de Júpiter entronizado con su pie izquierdo sobre el globo (*Zeus*, vol. I, cap. I, §2, (f)) o la representación de Zeus como dios del Cielo llevando un manto azul que ondea formando un arco sobre su cabeza, sustituyendo al dios griego por Cristo o Dios Padre, que en ambos casos aparecen sentados sobre él (*Zeus*, vol. I, cap. I, §2, (d) ii). En el caso de la iconografía de Jesucristo, nuevamente se observan dos modelos heredados de Zeus: el primero, un joven sin barba y con el pelo comparativamente corto y rizado; el otro, más maduro y con barba y pelo más largo. La figura juvenil de Cristo que se observa en el cáliz de Antioquía es una reminiscencia del niño Zeus o Dioniso, según A. B. Cook, mientras que el modelo barbado estaría basado, según Furtwängler, en la estatua de Zeus en Olimpia de Fidias (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §11).

Finalmente, se pueden destacar otros elementos también absorbidos por el cristianismo, como el laberinto o la escalera, ésta última posiblemente debido a la influencia órfica.

Pero tal vez, de todas las influencias heredadas por el cristianismo de la religión helena, posiblemente la más destacada de todas por A. B. Cook fue la de esa figura del Hijo divino que no es otro que su propio Padre vuelto a nacer. De hecho, insiste en ello al tratar el discurso de Pablo de Tarso ante el Areópago (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §11), que ya hemos mencionado.

Asimismo, el propio autor admite que pretende concluir la obra con una visión del Cielo y su culto como, en cierto sentido, una contribución a la propia cristiandad (*Zeus*,

vol. II, p. vii), una idea que revela que la intención con la que incide durante la obra en la existencia de puntos de contacto entre ambas religiones sería la de hallar un modo de probar que la existencia de Dios (del Dios en el que él creía) ya era manifiesta incluso antes de la llegada del cristianismo, pues, como ya se ha comentado, A. B. Cook creía en la iluminación progresiva. De este modo, al ser los poetas y pensadores de la Hélade almas receptivas, se les dejó entrever la Verdad Eterna. Así pues, si Ferécides enseñó que Zeus se había transformado en Amor cuando creó el mundo, si Esquilo encontró en Zeus la única solución posible al problema del mal, si Arato dijo que “todos tenemos siempre necesidad de Zeus” (Aratos, *Phaenomena* I-18, en *Zeus*, vol. III, p. 974), si Dión describió a Zeus como “el Padre común y salvador y mantenedor de la humanidad” (Dion Chrys. *Or.* 12, p. 220, Dindorf, en *Zeus*, vol. III, p. 974), entonces Ferécides, Esquilo, Arato y Dión no estaban, según este autor, lejos del Reino.

Por lo que respecta al contexto intelectual, se pueden tratar varios temas, como el del pensamiento científico, la cultura popular o las artes plásticas y la literatura.

Sobre su interés hacia el pensamiento científico y filosófico, ha de apuntarse que A. B. Cook no sólo se caracteriza por esa perspectiva fuertemente religiosa, sino también por una aproximación a los textos filosóficos griegos con relevancia teológica, que hacen referencia a corrientes que van desde el zoísmo que se intuye en algunos escritos de Tales de Mileto (como en su afirmación de que todas las cosas están llenas de dioses; *Zeus*, vol. I, cap. I, §2, (c)) o de su seguidor Heraclito, hasta el estoicismo o autores como Empédocles de Agrigento, Platón o Teofrasto.

Del mismo modo que se valía de los escritos de diversos filósofos, también atendía a las obras de historiadores como Pausanias o Diodoro, el naturalista y científico Plinio, el teólogo Clemente de Alejandría, el astrólogo y escritor cristiano Fírmico Materno.

Además, no se debe olvidar su interés por el estudio y la comparación etnológicos o su labor como arqueólogo y numismático, que, por supuesto, también deja su huella visible en la obra, por ejemplo, en la presentación del material arqueológico utilizado mediante más de 170 láminas y más de 2.500 ilustraciones.

Los datos arqueológicos usados por este autor se retrotraen incluso a tiempos prehistóricos, como en el caso de los bastones de mando magdalenenses, en los que se representa aparentemente a hombres vestidos de cabra durante la realización de un ritual, o de la representación artística paleolítica de una mujer que levanta un cuerno, tal vez prueba del inicio de ritos de fertilidad, e incluso del estudio de cráneos trepanados neolíticos. Este modo de retrotraerse tanto en el tiempo se explica porque A. B. Cook considera que es



necesario entender tales antecedentes para lograr una mejor comprensión de las religiones de Grecia y Roma<sup>15</sup>.

Dentro de los elementos arqueológicos de los que se valió, destacan inscripciones, tablillas sumerias y papiros, relieves artísticos, antiguos himnos descubiertos como el de Palaicastro, tablas órficas como las de oro de Coriglian u objetos rituales como los cuernos rituales minoicos y los crecientes de terracota o piedra de la Edad de Bronce tardía y de Hierro temprana encontrados en Suiza, Saboya, baja Austria, Hungría e Italia; también *insignia* divinas, pinturas murales, esculturas, joyas, restos cerámicos, vasos de pinturas rojas y negras, sellos, columnas aisladas, dobles hachas o numerosísimos estudios numismáticos en los que tiende a centrarse en la iconografía de las monedas, aunque también atiende a las leyendas de las mismas.

Es necesario destacar igualmente su interés en los datos aportados por su estudio de la mitología y de la filología y lingüística comparada, tanto con datos de la filología indoeuropea como hitita o fenicia, de la que hace uso a la hora de descifrar numerosos nombres, apelativos o títulos de diversas deidades o figuras heroicas e incluso de gentilicios, así como a la hora de investigar *survivals* en el lenguaje, del mismo modo que estudia *survivals* en el terreno de las costumbres o los mitos, todos ellos considerados de gran ayuda a la hora de adivinar el camino seguido por el pensamiento primitivo.

Finalmente habría que puntualizar que los métodos utilizados por A. B. Cook en la deducción de sus hipótesis son altamente científicos, pues por ejemplo, no admiten la argumentación *a priori*, ya que podría llevar a error (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (a)).

Como ya se ha mencionado, A. B. Cook también se centra en el estudio de numerosos mitos en sus diversas versiones, tratando de retrotraerse a la forma más temprana del mito y de comprenderla mediante la comparación con otros mitos análogos<sup>16</sup>, pero muestra incluso su interés por todo elemento del folklore que le permitiese una mejor comprensión de la religión griega antigua, además de estudiar otras religiones, como se ha mencionado, ya que el contacto con ideas de otros pueblos produjo sincretismos en la religión griega.

Por ejemplo, su obra estudia indicios que encuentra en frases proverbiales y tradiciones populares, e incluye motivos que abarcan desde la mitología celta a los cuentos

---

<sup>15</sup> “Hoy día no nos atrevemos a afirmar entender las religiones de Grecia y Roma sin un adecuado conocimiento de los países contiguos y al menos una idea de los antecedentes prehistóricos” y “nos damos cuenta ahora de que las culturas micénica y minoica, e incluso la magdaleniense, tienen más de una lección para el estudiante de los tiempos históricos” (*Zeus*, vol. I, p. ix).

<sup>16</sup> “El único modo realmente razonable de solventar tales problemas es abjurar de suposiciones ingeniosas, volver a la forma del mito más temprana que podamos determinar y tratar de comprenderla en comparación con otros mitos análogos” (*Zeus*, vol. I, p. 418).

de *Las mil y una noches* o la tradición popular judía y la literatura rabínica, pasando por la saga del Santo Grial o los círculos mágicos de diversas naciones como la italiana; también atiende a rituales de primavera de los campesinos de la Europa central, la Grecia actual y otras muchas partes de Europa, como las varas de mayo o los ritos celebrados en San Juan, haciendo para ello, por cierto, referencia a *La rama dorada* de J. G. Frazer, y, por supuesto, tampoco se olvida de los festivales de carnaval, que recuerdan especialmente a las celebraciones dionisiacas. Igualmente, incluye cuentos populares, como el de “Jack y las habichuelas mágicas”, en relación con la creencia en un pilar que sustenta al mundo, o las narraciones medievales acerca de la tierra de la Cucaña, que recuerda a alusiones antiguas de lugares donde la comida caía del cielo o nacía en los árboles, y otros muchos que en ocasiones reflejan paralelos con algunos mitos griegos como el de Dánae o el de Céfalo y Procris, o historias del folklore como las que dan explicación a las manchas de la luna, así como cuentos folklóricos acerca de un padre antinatural que se come a sus hijos, en clara relación con el mito de Cronos.

El estudio de estos elementos mitológicos y folklóricos de todo el mundo, especialmente de Europa, le permiten alcanzar ciertas conclusiones acerca de algunos mitos griegos, por ejemplo, los cuentos actuales acerca de la Gorgona le llevan a sospechar que ésta sería efectivamente un pájaro maligno religioso y que el *Gorgoneo* implicaría un concepto de horror pre-griego, y la existencia de laberintos como el de Cnosos pero anteriores a él por toda Europa, junto con mitos del norte de Europa, que lo inducen a pensar que eran utilizados en rituales miméticos solares, llevan a A. B. Cook a concluir que la historia de la guerra de Troya no era más que un mito sobre la liberación de Helena, una heroína solar (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) xiv).

En algunas ocasiones, incluso encuentra prácticas supersticiosas y *survivals* de creencias muy antiguas entre los campesinos actuales, como la creencia todavía presente entre los griegos de que las hachas de piedra pulimentada neolíticas serían rayos caídos en medio de una tormenta, por lo que son venerados como seres de origen celeste. Son especialmente destacables la afirmación del autor de que en la poesía del folklore de la Grecia moderna todavía se pueden encontrar los llamados *Augenblicksgötter* y *Sondergötter*; la confirmación de que, en zonas poco frecuentadas de Grecia, todavía en su época se llevaban a cabo rituales mágicos para atraer la lluvia, o la teoría de que, en algunos casos, se observan afirmaciones dentro de la filosofía griega que nacen de las premisas del pensamiento popular (tal como habría confirmado F. Cornford en *De la religión a la filosofía*).

Por supuesto, A. B. Cook también hace uso de importantes fuentes literarias de la Antigüedad, mostrando un amplio conocimiento de los autores y sus obras.

Nombra en numerosas ocasiones a Homero, ya que al ser una de las primeras fuentes con las que se cuenta para el tema de la religión griega, encuentra en ella trazas de concepciones muy primitivas de los dioses, como la de Zeus todavía íntimamente vinculado con el cielo brillante no personal, sea como dios entronizado sobre un cinturón de nubes o como causante del trueno, el rayo, lluvias anormales, o meteoritos, considerados todos ellos *sémata* o “signos” de Zeus.

Otro de los autores más antiguos con los que A. B. Cook cuenta para investigar la religión de los helenos es Hesíodo, del que por supuesto también se vale; pero A. B. Cook busca igualmente indicios en otros muchos autores posteriores, como podrían ser los grandes trágicos griegos, como Sófocles, Esquilo y, especialmente, Eurípides, quien, por ejemplo, no sólo identifica a Zeus con el cielo ardiente, sino que incluso habla de la lluvia como “gotas de Zeus” en la *Helena*, si bien la identificación directa del dios con la lluvia es, según A. B. Cook, un producto del pensamiento filosófico y no expresado en la literatura hasta tiempos romanos.

También incluye ejemplos de cómicos como Aristófanes o Filemón. Del primero destaca su obra *Las aves*, donde ofrece la concepción más famosa que ha llegado a nosotros de la tierra de las Nubes de la Antigüedad clásica, y *Las nubes*, donde habla de ellas como de verdaderas divinidades, un reflejo de una creencia órfica.

Además, no olvida la obra de poetas griegos como Píndaro; romanos, como Virgilio, Lucrecio u Ovidio, o incluso el poeta cristiano Comodiano; así como la de otros escritores como el historiador Tito Livio o el geógrafo Pausanias, quien habla de la costumbre del sacrificio humano, e incluso testimonios de San Agustín.

Otros autores destacados serían Clemente de Alejandría y Fírmico Materno y, por supuesto, filósofos de la talla de Platón, Teofrasto, Empédocles, o Marco Aurelio.

A. B. Cook recurre también, en su obra, a pinturas murales y otras formas artísticas, como vasos cerámicos o relieves griegos y romanos, para exponer los diversos modos de representar a las divinidades estudiadas, como Dioniso, los Dióscuros o las distintas formas de la diosa Madre Tierra, por ejemplo, pero sobre todo a Zeus, caracterizado ya sea con nimbo, el globo azul a sus pies o el manto azul; también acompañado por el águila o el cetro, con un trono con reposapiés, o cercano a un pilar anicónico, incluso en relación con animales como el carnero o el toro. También le valen estas representaciones para trazar una evolución desde lo anicónico hasta lo icónico.

Las escenas representadas en el arte también pueden servir de apoyo para ilustrar rituales, como los celebrados en honor de Dioniso, escenificados en algunos vasos cerámicos, o el matrimonio entre el dios del Cielo y la diosa de la Tierra en primavera, como se puede ver en el sarcófago de Hagia Triada; igualmente, ayudan a comprender algunos mitos, como el del nacimiento de Atenea a partir de la cabeza de Zeus.

Especialmente presta atención al arte minoico, como método que le ayuda a tratar de descifrar ciertos aspectos de su religión, como la relación de la doble hacha con el dios del rayo o la unión en todo el área adriática del dios del Cielo y la diosa Tierra.

## Capítulo XI

### El grupo de Cambridge: sus relaciones mutuas y sus oponentes

Una vez observados todos los autores de manera individual, por fin se hace posible un estudio general en tanto que grupo de J. E. Harrison, G. Murray, F. Cornford y A. B. Cook, así como una comparación con otros autores destacados de la época, como fueron L. R. Farnell o H. J. Rose y W. Ridgeway<sup>1</sup>, estudiando aquellos aspectos que diferencian al grupo de Cambridge de otros autores de la época, aunque en ocasiones no se trate más que de pequeños matices.

Hay que destacar, antes de comenzar abordando el tema, que existe un debate sin solución aparente acerca de si estos autores (J. E. Harrison, G. Murray, F. Cornford y A. B. Cook) habrían formado realmente un grupo a nivel intelectual y no solamente en el plano social, existiendo una especial controversia sobre de la pertenencia al mismo de A. B. Cook, pues parece que existieron diferencias que lo alejaron de los demás miembros, hasta el punto de que incluso G. Murray parece llegar a rechazar su pertenencia al grupo, como se ha comentado.

Tal como explica R. Ackerman (Ackerman, 1991), no se sabe mucho acerca de los ritualistas en tanto que grupo aparte de la correspondencia de G. Murray, pues la propia J. E. Harrison quemó sus papeles al abandonar Cambridge, por lo que sólo conoceremos la comunicación mantenida con G. Murray desde el punto de vista de ella, nunca de él; por otro lado, al verse casi a diario ella y F. Cornford, apenas hay evidencias escritas de su

---

<sup>1</sup> Estos dos últimos no han sido tratados pormenorizadamente en apartados anteriores, pues nos proponemos destacar simplemente aquellos puntos en los que sus estudios, bien por coincidir, bien por disentir de los llamados Ritualistas de Cambridge (siendo las controversias y discrepancias mucho más notables que las coincidencias), pueden ser útiles para ilustrar el trabajo de dicho grupo en tanto que tal. Ciertamente es, de todos modos, que el trabajo de H. G. Rose ha de ser tratado de forma algo más pormenorizada que el de W. Ridgeway, dado que su importancia en el mundo de la investigación actual es mayor.

relación durante los años en los que el grupo estuvo más activo; finalmente, los papeles personales de A. B. Cook se han perdido, lo que complica de manera especial el estudio de las relaciones del grupo, dadas las crecientes diferencias de este autor con el resto de ritualistas, pues su lectura podría haber sido de gran ayuda a la hora de ilustrar la evolución de las ideas del grupo de Cambridge y el modo en que trabajaban juntos. La conclusión alcanzada por R. Ackerman ante las evidencias conservadas es que, a pesar de que el ritualismo tuvo lugar en un momento bastante reciente de nuestra historia, todavía no se ha sabido captar todo su significado, ya sea intelectual o biográficamente, siendo el principal problema las lagunas documentales; la falta de biografías modernas de A. B. Cook, F. Cornford y W. Robertson Smith; la falta de historias de la antropología intelectualmente adecuadas, así como de la historia de la religión y de la investigación clásica (Ackerman, 1991). Otro problema sería la existencia de falsas nociones acerca del desarrollo de la investigación clásica británica en el siglo XIX (Naiditch, 1991).

En realidad, la historia intelectual y la biografía no serían sino productos de perspectivas diferentes, en el sentido de que ambas se centrarían en el estudio de la vida de los intelectuales en el día a día, si bien la biografía, dada su naturaleza, se relaciona con el estudio de procesos psicológicos, mientras que la historia de las ideas enfatiza las consecuencias sociales, tales como la difusión y la diseminación de información y sus efectos en términos intelectuales (Ackerman, 1991, p. 18).

Por lo que respecta a la investigación del surgimiento y la difusión de ideas, el estudio de varias personalidades como grupo, como puede ser el que nos atañe actualmente, puede descubrir un mecanismo de trabajo en el que las ideas fluyen entre todos los autores, de modo que éstos las toman de otros, las desechan, las retoman en ocasiones, las transforman, etc., siendo éstas experimentadas como un producto de debate o de resolución de tensión entre gente, en lugar de surgir simplemente como construcciones intelectuales individuales creadas dentro de la propia consciencia. Sin embargo, la tradición individualista de la investigación moderna occidental ha derivado en una falta de pericia para documentar los modos en que los grupos de académicos trabajan juntos, más específicamente, en el análisis del proceso por el que dichos grupos se convierten en un producto diferente a la simple suma de sus partes (*Idem, ibid.*), dada la existencia de verdaderos problemas de análisis de la interacción de las diferentes personalidades, del contexto intelectual que los circunda o de las influencias externas al grupo.

Acerca de la vertiente más puramente biográfica, no se debe dejar de lado la posible influencia sobre la obra de un autor de la existencia de posibles tensiones emocionales o

intelectuales entre los diversos miembros del grupo. Un buen ejemplo de ello sería, en el caso que nos atañe, la tensión sexual no resuelta entre J. E. Harrison y F. Cornford que se plasmó en la visión mantenida por la primera en su obra *Themis* (*ibid.* p. 18).

De todos modos, resulta complicado, por no decir imposible, encontrar una sola proposición que fuese mantenida por los cuatro integrantes de los Ritualistas de Cambridge, motivo por el que en ocasiones algunos autores llegan a la conclusión de que el grupo existía simplemente en base a la atracción que J. E. Harrison producía sobre los demás miembros, negándose la existencia de posibles hipótesis intelectuales comunes a todos ellos (Fowler, 1991, p. 79, n. 1) y, en otros casos, negándose directamente la existencia de tal grupo.

Annabel Robinson, por ejemplo, sostiene (Robinson, 1998) que el grupo nunca habría formado una verdadera escuela, siendo el único lazo de unión entre todos ellos, la figura central de Jane E. Harrison<sup>2</sup>.

Considera que, efectivamente, G. Murray y F. Cornford trabajaron en intereses comunes a los de J. E. Harrison entre 1900 y 1914, una época en la que sin duda la influencia que ejerció J. E. Harrison sobre ellos es indiscutible, pero su influencia debe ser entendida simplemente como un ímpetu sobre el trabajo de sus colegas, debido a su amistad y su personalidad, y no como el surgimiento de una verdadera escuela de ritualismo. Fruto de esta influencia habría surgido la colaboración de los tres autores en *Themis*, un motivo que añadir a la teoría de la existencia de una escuela ritualista, si bien esta colaboración estaría sobreestimada, según A. Robinson, ya que el resto del trabajo de G. Murray no habría mostrado mayor preocupación por la causa ritualista y el de F. Cornford, a pesar de sus inicios como protegido de J. E. Harrison, también habría dejado atrás los estudios rituales. Pero tampoco se puede olvidar que el principal motivo de la colaboración habría sido un sentimiento de inseguridad en J. E. Harrison, existente desde las críticas que sobre su trabajo habría realizado D. Sutherland y que la impulsaba a presentar todos sus trabajos como resultado de una colaboración académica, trabajos que, además, siempre eran discutidos con colegas masculinos, entre los que, además de G. Murray y F. Cornford, destacaría R. A. Neil.

Tampoco se debe dejar de lado, junto con todo esto, que ya en 1908 J. E. Harrison exprese su temor a que G. Murray abandone el estudio de la mitología, la religión y los orígenes; un temor que además, tal como explica A. Robinson y como se verá más adelante, no carecen de sentido, dado que en realidad G. Murray (al igual que F. Cornford)

---

<sup>2</sup> También R. Ackerman reconoce que cada hombre del grupo, especialmente en los primeros años, estaba más cercano a J. E. Harrison que a los otros hombres (Ackerman, 2002).

se interesa por la cuestión de los orígenes en tanto que punto de partida desde el cual estudiar el progreso humano.

Otras diferencias entre J. E. Harrison y G. Murray serían la furia sentida por ella hacia el Dios cristiano y la afirmación de que los Olímpicos no tenían valor religioso, ideas que en ningún caso compartía G. Murray. Además, ella interacciona más con su materia, resultando de ello una intensidad apasionada que Gilbert Murray no tenía; se preocupa esencialmente por lo que la comunidad experimenta estando junta, mientras Murray estudia la religión desde el punto de vista individual; concede un importante papel a la vida emocional y mantiene una comprensión intuitiva del pasado, aspectos también ausentes en la obra de Murray y de Cornford.

Incluso F. West reproduce una afirmación de G. Murray acerca de *Prolegomena*, donde parece considerar los puntos de vista de J. E. Harrison como ingenuos (West, 1984), p. 133); una crítica que R. L. Fowler considera inconsistente con su radicalismo político, si bien destaca que fue su compromiso con el espíritu del civismo lo que lo alejó de seguir a J. E. Harrison en su camino.

Por lo que respecta a la relación mantenida con F. Cornford, éste en principio aceptaba las ideas de J. E. Harrison, muy presentes por ejemplo en su *Thucydides Mythistoricus*, en parte tal vez debido a su juventud e inexperiencia, pero tras la muerte de ella, llega prácticamente a lamentar su influencia, considerando que esto le restó espíritu crítico.

Por otro lado, ni “ritualista” ni “Cambridge” son términos que los diferencien de muchos otros colegas, ya que en Oxford el ritualismo estaba tan presente como en Cambridge y, además de a G. Murray, podemos nombrar tanto a A. Lang, al que, por cierto, G. Murray reconoce su deuda, como al propio L. R. Farnell como ritualistas; asimismo, en Cambridge encontramos a J. G. Frazer, al que tanto deben todos los llamados Ritualistas de Cambridge, o a W. Robertson Smith.

Entre los argumentos a favor de la existencia real de un grupo conocido como Ritualistas de Cambridge o, incluso, *Cambridge Group of Classical Anthropologists*, tal como aparece en la obra de Shelley Arlen (Arlen, 1990), se encuentra la consideración de que estos autores formarían un movimiento intelectual hacia el periodo 1900-1915 que anticipó el ascenso del estructuralismo en la ciencia social mientras abrazaba una postura filosófica generalmente anti-positivista. Todos los miembros del grupo habrían estado bajo las mismas influencias intelectuales, desde N. D. Fustel de Coulanges a W. Wundt,



pasando por W. Robertson Smith, A. Lang o E. B. Tylor<sup>3</sup>, e incluso los movimientos historicista y romántico, el irracionalismo y los estudios del inconsciente.

Los trabajos del grupo habrían destacado especialmente por la aplicación de la antropología frazeriana y la psicología social durkheimiana a la religión clásica, que los ayudó a desarrollar teorías sobre la relación del mito y el ritual y acerca de los orígenes tanto de la religión como del drama.

Ante la acusación de falta de unidad dentro del grupo acerca de las hipótesis mantenidas, incluso de los puntos de vista adoptados, algunos autores defienden su existencia en base al sentimiento efectivamente reinante entre los miembros de que todos ellos constituirían un grupo con un propósito común, si bien, como se tratará algo más adelante, es necesario recordar que habría cierta controversia interna acerca de la pertenencia de A. B. Cook al mismo.

Desde un punto de vista biográfico, el grupo de los Ritualistas de Cambridge se habría iniciado el 24 de agosto de 1900, cuando Jane E. Harrison, desde hacía poco *First Research Fellow* del Newnham College, escribió una carta expresando su admiración a Gilbert Murray, profesor de Griego en la Universidad de Glasgow, tras haber leído su *A History of Ancient Greek Literature* (1897). Tras la respuesta de él, se encontraron en casa de unos amigos mutuos, los Verrall, y pronto se hicieron íntimos amigos. Hacia esa misma época, como se ha visto, F. Cornford, estudiante de Filosofía antigua en el Trinity College, le escribió una carta que una vez más llevó a que se conociesen y entablasen una amistad.

Como se deja traslucir tras este modo de conocerse, Jane E. Harrison fue el verdadero corazón del grupo, pues fue quien estableció lazos más fuertes, que fueron, al mismo tiempo, emocionales e intelectuales<sup>4</sup>, con todos y cada uno de los demás miembros, guiada por su necesidad de establecer amistades intelectuales apasionadas. Ella ejerció gran influencia sobre los demás componentes de los Ritualistas, si bien esta influencia se deja ver más como un estímulo para la imaginación que como un modo de inducirlos a seguir su credo. Esto, efectivamente, explica por qué cada uno de los demás miembros se

---

<sup>3</sup> De hecho, estos tres autores aquí referidos habrían sido los principales exponentes en el surgimiento del grupo, que, junto con J. G. Frazer, deben a A. Lang el rechazo del acercamiento meramente filológico al mito, a E. B. Tylor, los fundamentos teóricos para el estudio evolucionista de la cultura humana y a W. R. Smith, el argumento de que la religión antigua era un compendio de rituales, no de creencias.

<sup>4</sup> Una muestra de ello es la carta enviada por J. E. Harrison a Frances Cornford en diciembre de 1908 o tal vez a principios de 1909, en la que, acerca del trabajo del grupo, se expresa del siguiente modo: "Sobre el trabajo. Sí, el mundo es un lugar cruel y el sexo la cosa más cruel en él. Gracias por verlo. Yo estoy ahora simplemente enfrentada por el hecho hueco inalterable de que durante más de 6 meses Francis no se ha preocupado y podría no preocuparse en absoluto por el trabajo que ha sido durante años nuestra vida común y amistad –pero tengo fe en creer que no siempre será así. Mientras esto es así es mejor que él y yo no estemos juntos. También creo absolutamente que tú reverencias el trabajo –aunque todavía no podrías entender ni puede él cómo –tarde en la vida– el trabajo y la amistad lo son todo en la vida" (Ackerman, 1971, p. 123); esta carta muestra no sólo el disgusto de J. E. Harrison ante la unión de F. Cornford con Frances, sino también la indisolubilidad de amistad y trabajo para ella en relación a los demás miembros del grupo.

sentía cercano a Jane E. Harrison, pero no basta para definirlos como un grupo. Robert Ackerman (Ackerman, 2002) considera que el principal motivo de que puedan ser considerados como tal, fue que ella siempre parece haber tenido una concepción más amplia de su materia temática común que cualquiera de los otros, motivo por el cual ofreció a todos ellos un estímulo intelectual importante. Por ejemplo, aunque es posible que cada uno de ellos ya se hubiese sentido interesado de modo independiente por el estudio antropológico de los clásicos, ella, gracias a su conocimiento y simpatía por el pueblo común de la Grecia primitiva, sin igual en su época, proporcionado en parte por sus viajes por lugares casi inaccesibles de dicho territorio, los introdujo a todos ellos a un material en el que eran extraños. Igualmente, su conocimiento de las fuentes primarias y secundarias de la religión griega y su experiencia en arqueología, ligada a su estudio de los vasos griegos en función de las representaciones religiosas, más cercanas al pueblo ordinario que al espíritu homérico, le proporcionó un conocimiento más amplio y profundo del arte y la arqueología griegos, que puso en manos de los demás miembros del grupo, junto con su trabajo contemporáneo sobre la religión, psicología, sociología y filosofía, una ayuda inestimable, sin duda, para un folclorista clásico como A. B. Cook, un académico literario y textual como G. Murray y un estudiante de la Filosofía antigua como F. Cornford<sup>5</sup>. Además, ella tenía un conocimiento más profundo de idiomas contemporáneos como el francés y el alemán, lo que la ayudó a conocer los estudios llevados a cabo en el continente y le permitió conocer la obra de É. Durkheim, F. Nietzsche, H. Bergson y S. Freud, en las que posteriormente inició al resto de miembros del grupo.

Además, ella fue quien los atrajo hacia sí misma, manteniendo el contacto tanto personal como a través de cartas constantemente, incluso decidiendo la agenda del grupo<sup>6</sup>. Precisamente, las cartas con las que todavía contamos, además de aportar importantes datos biográficos, también muestran el funcionamiento del grupo y el modo en el que trabajaban juntos en muchos de sus mayores esfuerzos.

Por ejemplo, el tono formal que se encuentra en las primeras cartas entre F. Cornford y G. Murray muestra cierta distancia entre ellos, normal si se tiene en cuenta la diferencia de edad y las circunstancias que los separaban (diferencias sólo ignoradas por J.

---

<sup>5</sup> Por supuesto, el trabajo de ellos también enriqueció las áreas de competencia de Jane E. Harrison, quien incluso reconoce la asistencia de G. Murray y F. Cornford en las introducciones de *Prolegomena y Ancient Art and Ritual*, además, por supuesto, de la conocida colaboración en *Themis*.

<sup>6</sup> R. Ackerman pone el acento en la introducción de *The Religion of Ancient Greece* (London, 1905) p. 63; en Ackerman, 1991, p. 10, n. 21), en la que ella escribe: "... la historia de la religión griega todavía ha de escribirse... cómo en sus primeros estadios actuó la religión sobre la filosofía? ¿Reaccionó la filosofía sobre la religión?... finalmente, una tarea difícil y delicada, ¿qué es el concepto de cada autor literario, su concepto personal e inclinación?, ¿modificó pues cada uno el material dispuesto de su mano?". Como sabemos, la labor filosófica sería llevada a cabo por F. Cornford, mientras la literaria, por G. Murray.

E. Harrison)<sup>7</sup>; las cartas evidencian asimismo una relación de amistad entre todos los miembros, con numerosas referencias a invitaciones para verse a menudo.

También reflejan la perspectiva adoptada por F. Cornford y G. Murray según la cual, al menos ellos dos y J. E. Harrison formarían un grupo definido por sus intereses intelectuales. Así por ejemplo, el 10 de diciembre de 1939, F. Cornford escribe: “Si uno pudiese tener filosofía y drama e iniciación todo floreciendo en una raíz –ritual- esto podría reunir un montón de lo que tú y Jane y yo hemos estado persiguiendo estos años”<sup>8</sup>; y dos días más tarde, G. Murray responde: “Esta es básicamente la principal idea en la que los tres estuvimos siempre -¿cómo debo decir?- pensando o buscando a tientas”<sup>9</sup>.

Por lo que respecta a las señales de colaboración entre los miembros, éstas se repiten con bastante fluidez, incluyendo invitaciones a participar en conferencias<sup>10</sup> y colaboraciones para adecuar sus ideas<sup>11</sup> o para matizar y trabajar ideas proporcionadas por los demás miembros del grupo<sup>12</sup>, así como peticiones de revisión de algunos trabajos<sup>13</sup>. De hecho, la correspondencia muestra una colaboración entre los miembros del grupo al menos hasta 1942<sup>14</sup>.

De todos modos, acerca de sus métodos de colaboración, del modo en que se planteaban diferentes cuestiones e incluso de la recepción que encontraban sus ideas, hay muchos detalles que no se pueden llegar a conocer, ya que su trabajo fue principalmente

---

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, la carta escrita por F. M. Cornford a G. Murray el 18 de junio de 1907 (Ackerman, 1971, p. 120); al compararla con otra también escrita por F. M. Cornford y dirigida igualmente a G. Murray, con fecha de 5 de octubre de 1928 (*ibid.*, p. 135), se aprecian diferencias notables, por ejemplo, el encabezamiento, pues mientras en la primera se utiliza la forma más formal *Dear Murray*, la segunda emplea, de una manera mucho más distendida, *My dear Murray*.

<sup>8</sup> MSS Gilbert Murray 87 fol. 136 (10 dic. 1939?).

<sup>9</sup> MSS. Gilbert Murray 87, fol. 140 (12 dic. 1939).

<sup>10</sup> F. M. Cornford a G. Murray (17 feb. 1911), en Ackerman, 1971, p. 124. En esta misiva, además, se puede leer cómo F. Cornford le pide opinión (“tengo algunas ideas difusas que debo estar feliz de formular, si puedo. Tú viste, creo, algunas notas brutas mías”) y le pregunta su parecer acerca de los posibles títulos de su próximo libro, *From Religion to Philosophy*.

<sup>11</sup> G. Murray a F. M. Cornford (29 nov. 1911), *ibid.*, pp. 124- 125; en la que G. Murray ofrece información a F. Cornford acerca de la forma ritual estereotipada observada por W. Ridgeway.

<sup>12</sup> F. M. Cornford a G. Murray (3 jun. 1912), *ibid.*, p. 126; en la que F. Cornford le explica a G. Murray que “... tu conferencia me dio una ávida alegría y algunas ideas que espero reproducir como mías cuando dé una conferencia el próximo *term* sobre la tragedia griega”.

<sup>13</sup> F. M. Cornford a G. Murray (16 feb. 1914), *ibid.*, p. 127; en la que, además de sugerirle, F. Cornford a G. Murray, sus ideas acerca de la probable relación genética entre comedia y tragedia que pretende expresar en *The Origin of Attic Comedy*, también le pide permiso para dedicarle el libro, que no sería sino “un descendiente de tus Formas Fijas” (que G. Murray incluye en su “Excursus” en *Themis*, acerca de la tragedia griega), y le solicita que lo revise. También en otra carta de G. Murray a F. Cornford, el 28 de marzo de 1914, acerca del origen ritual de la comedia, señala un futuro encuentro para tratar el tema: “sospecho que con el tiempo seremos capaces de especificarlo algo más concluyentemente...” (*ibid.*, p. 128). De todos modos, el indicio más significativo aparece en una postal enviada por J. E. Harrison a Frances Darwin, el 14 de noviembre de 1908, en la que dice: “cuando Mr. Murray revisa un artículo mío siempre dice al final, “es bastante admirable, todas sus palabras”, ¡entonces se sienta y delicadamente lo reescribe todo!” (*ibid.*, p. 121).

<sup>14</sup> F. M. Cornford a G. Murray (27 agosto [1942]), *ibid.*, p. 135: “Te estoy muy agradecido a ti, por estar deseoso de actuar como rapsoda para mí, y satisfecho de que mi material te atraiga. Estoy haciéndolo todo en conclusión con mucha más evidencia en el libro que estoy tratando de estudiar”.

llevado a cabo de manera directa y personal en Cambridge y porque las cartas enviadas por G. Murray a J. E. Harrison, como ya se ha dicho, se han perdido para siempre. Sin embargo, los datos con los que todavía se cuenta parecen suficientes para que muchos autores (como el ya mencionado R. Ackerman) consideren a los Ritualistas un grupo más o menos unificado con un programa coherente, en contra de la tradición individualista de la investigación británica.

En contra de aquellos que argumentan que Jane E. Harrison y G. Murray mantenían puntos de vista demasiado diferentes para ser considerados parte de un grupo intelectual, R. Parker (Parker, 2007) considera que tenían en común un acercamiento al mundo griego antiguo que trataba de hacer que su literatura e instituciones estuviesen vivas para los lectores del presente, y que dibujaba a los antiguos helenos como gente real, no como meros “textos”, motivo por el que ganan en popularidad, pero que los aleja de los colegas académicos, lo que posiblemente fortaleció los lazos entre ellos. También se caracterizan por un tipo de escritura que combina las virtudes de un erudito con el genio artístico<sup>15</sup>, que ambos comparten con autores como F. Cornford, Zimmern, Livinstone, Bevan o J. A. K. Thomson (*ibid.*); un tipo de escritura que, por otro lado, implica a todo el ser del escritor en su obra, lo que pone en peligro la objetividad del trabajo, al permitir la intrusión de los valores y asunciones del escritor, en contra del trabajo más objetivo de otros autores de la época, como L. R. Farnell (*ibid.*, p. 102). También tienden a dar grandes explicaciones, hipótesis amplias, que ponen muchas cosas en cohesión (*ibid.*).

R. Fowler por su parte argumenta que G. Murray se sintió atraído por el grupo porque pensaba que la emergencia de la civilización debía ser puesta en marcha como oposición a su herencia primitiva, así como por un interés natural en la antropología, en parte típico de la época (Fowler, 1991). Otro motivo sería, por supuesto, la cálida relación personal mantenida con J. E. Harrison, así como su forma de ser, dado que G. Murray era una persona extremadamente abierta de mente, lo que le hacía estar siempre preparado para ver lo bueno desde cualquier punto de vista, especialmente si éste era radical, y tratar de evitar los prejuicios (*ibid.*). Un último motivo que esgrime R. Fowler, y que parece compartir con R. Ackerman y A. Robinson, es el de su actitud personal hacia la religión.

Efectivamente, A. Robinson (Robinson, 1998) considera que lo que une a J. E. Harrison, G. Murray y F. Cornford fue más aquello a lo que se oponían que aquello que realmente tenían en común, y destaca no sólo el punto de vista que todos ellos adoptan al estudiar el pasado griego desde una perspectiva más arqueológica y de las ciencias

---

<sup>15</sup> Algo que no comparte con ellos A. B. Cook, quien no era un buen escritor.

sociales, en contra del tradicional estudio filológico<sup>16</sup>, sino también el hecho de que todos ellos rechazaban una Iglesia establecida y una creencia en un Dios personal, si bien F. Cornford y J. E. Harrison eran más extremos, pues llegaron a ser miembros de la Cambridge Society of Heretics.

Por lo que respecta a R. Ackerman, éste deduce que no puede ser una mera coincidencia el hecho de que la mayoría de los escritores en mitología, religión antigua y folklore en la Gran Bretaña victoriana tardía fuesen de familias no pertenecientes a la Iglesia de Inglaterra<sup>17</sup>, y considera que, para los intelectuales, la experiencia de crecer fuera de la Iglesia establecida debió de predisponerlos a adoptar un punto de vista crítico sobre la religión en un momento en el que se sintieron obligados a tomar parte en la gran batalla entre la ciencia y la fe<sup>18</sup>. En muchos casos, la actitud de neutralidad era un poco más que una astucia intelectual y moral, permitiendo al estudiante ocupar un puesto elevado moralmente y atacar a la religión mientras parece estudiarla científicamente, pero obviando la necesidad de una polémica vulgar.

Además, estos tres componentes de los Ritualistas de Cambridge también coinciden en puntos de vista radicales en el mundo de la política, pues si Jane E. Harrison luchó por lograr el derecho a alcanzar los grados en la universidad para las mujeres e incluso escribió a favor del derecho al voto para las mismas, F. Cornford fue durante toda su vida un socialista fabiano y G. Murray era visto como un radical peligroso en su juventud en temas como, por ejemplo, la cuestión de Irlanda.

A partir de todo lo expuesto hasta el momento, resulta obvio que las relaciones íntimas personales e intelectuales llevadas a cabo por todos los componentes del grupo eran muy diferentes entre sí, en términos de personalidad, de intereses o incluso de origen; que no siempre estaban de acuerdo en todo; que cada uno escogió enfatizar diferentes elementos dentro del contexto intelectual complejo en el que trabajaban. Es por ello útil e importante exponer algunas diferencias así como similitudes en el trabajo de todos los miembros del grupo.

El ritualismo debe ser visto como una parte de la ola de vitalismo e irracionalismo que llegó a todo el oeste en el cuarto de siglo anterior a 1914. Específicamente representa

---

<sup>16</sup> Un movimiento al que la revisión de las *Classical Tripos* en 1882 para incluir la Arqueología como materia especial aporta credibilidad.

<sup>17</sup> Herbert Spencer era metodista; E. B. Tylor, cuáquero; J. G. Frazer pertenecía a la Iglesia Libre de Escocia; A. C. Haddon era congregacionista; Joseph Jacobs y Moses Gaster, judíos; Jane Harrison y Edward Clodd, baptistas, y Gilbert Murray era católico romano; por el contrario, Cook y Cornford pertenecían a la Iglesia de Inglaterra.

<sup>18</sup> De esta forma, “para esta primera generación en llegar a la madurez intelectual tras Darwin, la decisión de estudiar (en la frase de David Hume) “la historia natural de la religión” a menudo representaba un modo de resolver conflictos personales acerca de las exigencias de la fe y la razón” (Ackerman, 1991, p. 5).

la confluencia de cinco movimientos y tendencias analíticamente distintos, que llevaron a los Ritualistas a tratar a griegos y primitivos como en un estadio equivalente y a avanzar una teoría general sobre los orígenes y la evolución de la religión en términos de una psicología social basada en la emoción colectiva:

- 1) la investigación romántica de 150 años de la mente inconsciente y el concomitante gradual que socava la antigua psicología asociacionista;
- 2) la pelea de fin de siglo por las colonias entre los poderes imperiales, que dieron como un subproducto cantidades de datos etnográficos sobre los llamados pueblos primitivos que a su vez permitieron generalizaciones de un alcance bastante inimaginable anteriormente;
- 3) el proceso de 200 años de desmitologización de los clásicos que hizo pensable para los ritualistas el comparar a los griegos con los bárbaros en primer lugar y al mismo tiempo produjo la reacción escandalizada de los oponentes conservadores de los ritualistas;
- 4) la pasión decimonónica por buscar los orígenes, que normalmente se confundían con las esencias; y
- 5) el triunfo de la evolución (normalmente entendida como progreso), tanto como un método intelectual como una metáfora cultural, con su implicación de que la mente humana y las instituciones sociales eran productos de desarrollo tanto como el mundo físico<sup>19</sup>.

En realidad, R. Ackerman considera a G. Murray y J. E. Harrison como a los últimos representantes del racionalismo decimonónico<sup>20</sup>. J. E. Harrison, de hecho, cree en la idea de que la racionalidad es una ganancia y es parte del progreso hacia un estado más elevado y mejor, lo cual es congruente con el positivismo, aunque combina esta creencia con la convicción de que lo irracional es lo original, que contiene una verdad más profunda que lo racional y que su rechazo es un proceso de decadencia y pérdida, algo precondicionado por el pensamiento romántico (Schlesier, 1991, pp. 197-198).

El caso de G. Murray es algo más complicado: por un lado, parece luchar contra lo irracional dondequiera que se encontrase (Fowler, 1991, pp. 93-94), algo que se refleja, por

---

<sup>19</sup> Ackerman, 1991.

<sup>20</sup> Así, Jane E. Harrison escribe *Rationalism and Religious Reaction* y G. Murray, en su "Introductory Address" a *Rationalism and Religious Reaction* (London, 1919) explica lo siguiente: "Sólo puedo adherirme a mi fe en el racionalismo, como yo lo entiendo, significando no un tratamiento exclusivamente racionalista de los problemas, sino una creencia en el poder soberano y la necesidad de pensar claramente, y poner la verdad siempre en primer lugar y no en segundo o tercero. Si el pensamiento nos extraviase, sólo podemos confiar que más pensamiento nos volverá a guiar correctamente" (G. Murray, "Introductory Address" to *Jane Harrison, Rationalism and Religious Reaction* (London, 1919) p. 7, en Ackerman, 2002, p. 186).

ejemplo, en *Eurípides y su tiempo*, donde adopta un tono natural en un racionalista pero desconcertante en un ritualista como él, pues en lugar de mostrar un sentido del terror o la oscuridad del *cultus* ctónico, prefiere centrarse en lo que él llama “supersticiones” de los atenienses, como hace al enfatizar la importancia de la filosofía en el siglo V a. C. y contrarrestarla con la práctica llevada a cabo por la mayoría de los griegos de “la magia agrícola antigua más tonta y cruel” (Murray, *Euripides and his Age* (London 1913), p. 115, en Ackerman, 1991, p. 13.), lo que, como mínimo, sugiere un temperamento mucho menos atraído por el “exceso” primitivo que el de J. E. Harrison.

A pesar de esto, existe un pasaje de *A History of Ancient Greek Literature* que realmente emocionó a Harrison en 1900:

“La razón es grande pero no lo es todo. Hay en el mundo cosas no de la razón, sino por encima y por debajo de la misma; causas de emoción que no podemos expresar, que tendemos a adorar, que sentimos, tal vez, que son los elementos valiosos de la vida. Estas cosas son Dioses, o formas de Dios: no hombres inmortales fabulosos, sino “Cosas que Son”, cosas expresamente no-humanas y no-morales, que traen al hombre el gozo o desgarran su vida sin romper su propia serenidad”<sup>21</sup>.

Es fácil comprender que ella diese la bienvenida a un colega que parecía seguir la misma senda, aunque R. Ackerman sugiere que lo que llevó a G. Murray por este camino fueron sus experiencias con los fenómenos paranormales, que formaron en realidad una parte de su naturaleza que nunca llegó a aceptar completamente y que debió de socavar fatalmente cualquier tendencia hacia la certeza racionalista que pudo haber tenido (*ibid.*, 1991, p. 12)

Se deduce que tanto G. Murray como J. E. Harrison eran personalidades complejas; llamarlos “racionalistas” o “místicos” no bastaría para describir a ninguno de ellos. Ambos tenían muchas cosas en común, pero también diferencias que nunca desaparecieron y que se inician en un período tan temprano de sus vidas como la infancia; en el caso de J. E. Harrison, bajo la tutela de una madrastra calvinista, lo que, unido a su ingenio cáustico por naturaleza, la lleva a reírse desde siempre de la hipocresía religiosa, una característica que combina con un gusto por lo salvaje y bárbaro de la experiencia griega en el pasado. En ningún caso el abstemio y apacible G. Murray comparte estas características e, incluso en el terreno de las experiencias transcendentales, G. Murray, a pesar de su don extrasensorial, decide mantenerlo dentro de la experiencia más “normal”, en contra de J. E. Harrison, que nunca se avergonzó ni ocultó sus “visiones” o sus experiencias más “espirituales”, y que tampoco trató nunca de verlas desde un punto de vista científico o racional.

---

<sup>21</sup> G. Murray, *A History of Ancient Greek Literature* (London, 1897), p. 272, en Ackerman, 1991, p. 11.

Así pues, no cabe duda de que, de todos los miembros del grupo, fue J. E. Harrison la más predispuesta al irracionalismo, la que más ardientemente abrazó los principios de la teoría ritualista y la única que aceptó todas sus implicaciones; así como la que guió a los demás miembros del grupo hacia las raíces irracionales de la religión. Por ejemplo, la aceptación por parte de G. Murray de la hipótesis del *Eniautós-daímon* debió de haber surgido cuando ella le envió el manuscrito de los primeros capítulos de *Themis*, hacia 1908, cuando por fin parece que encuentra un camino propio, como resultado de haber leído a Durkheim y, especialmente, *L'évolution créatrice* de Henri Bergson (1907)<sup>22</sup> y, específicamente, al comprender la importancia de su noción de *durée* para la experiencia griega. Pero aunque G. Murray dio su apoyo incondicional a este respecto, R. Ackerman sospecha que si leyésemos las cartas enviadas a J. E. Harrison, encontraríamos algunos educados intentos de frenar su entusiasmo por los especialistas continentales que ella le recomendaba (Ackerman, 1991, p. 11).

Por otra parte, ella considera que el impulso religioso que se esconde tras el ritual es el componente más fundamental de la experiencia humana<sup>23</sup> y se encuentra en una postura enfrentada a la de F. Cornford y G. Murray, quienes celebran el triunfo de la racionalidad y serenidad olímpicas sobre la emoción de la práctica religiosa orgiástica que ella defiende. Pero aunque G. Murray y F. Cornford viesan a los Olímpicos y su “racionalidad” bajo una luz más positiva que Jane E. Harrison, todos los Ritualistas de Cambridge están de acuerdo en la base emocional de la sociedad, y su sentido de la vida como un drama cuadraba perfectamente con las sensibilidades *fin-de-siècle* (Africa, 1991, p. 22).

## 1. Las principales ideas del grupo de Cambridge

Pero aparte de este irracionalismo que caracteriza al grupo, habría otras tres ideas principales que destacan no solamente por darse entre ellos, sino también porque suponen un cambio con respecto a lo que mantenía el resto de autores de la época.

---

<sup>22</sup> Todo lo que É. Durkheim defiende en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, es asimilado por Jane E. Harrison, hasta el extremo de que la obra de este autor es la que sustenta su argumento a partir de su obra *Themis*, aunque se siente un tanto en desacuerdo con el acercamiento racionalista del sociólogo, motivo por el que encuentra las ideas de H. Bergson más aprovechables, ya que llegarían a la raíz de la experiencia humana, si bien, de todos modos, tanto É. Durkheim como H. Bergson o S. Freud en su última etapa se acercan mucho más a los motivos inconscientes que subyacen su necesidad de explorar lo irracional que antropólogos y clasicistas de los que se había valido anteriormente, como J. G. Frazer.

<sup>23</sup> Incluso invoca a F. Nietzsche y a H. Bergson para reforzar su creencia intuitiva en la primacía de la emoción y el significado del impulso religioso.



### 1.1. El estudio de los orígenes

Durante el siglo XIX se deja de lado la concepción de una historia que opera en ciclos y se pasa a ver el mundo como un cuerpo en constante adaptación a las nuevas condiciones y en evolución permanente, motivo por el cual surge con fuerza el interés por la búsqueda de los orígenes, que toma especial fuerza gracias al movimiento romántico y especialmente a las investigaciones llevadas a cabo por Ch. Darwin.

En el campo de la antropología, J. G. Frazer, con su método comparativo, estaba eliminando el fino velo de civilización y revelando la realidad subyacente a las sociedades de las antiguas Grecia y Roma. También otros investigadores estaban estudiando los orígenes sociales en antropología, como por ejemplo, E. B. Tylor, H. Spencer o É. Durkheim algo posteriormente y, del mismo modo, el siglo XIX ve también las primeras investigaciones acerca del origen del intelecto en la psicología, tal como promovieron C. G. Jung o H. Bergson.

Todos estos autores, como ya se ha visto, ejercen un fuerte influjo sobre los trabajos de los miembros de esta escuela, especialmente de J. E. Harrison, quien estaba convencida de que los orígenes podían reconstruirse y de que los desarrollos posteriores sólo serían descifrados retrayéndolos a sus inicios (Schlesier, 1991, pp. 197-198), y que comparte con el resto de Ritualistas ese interés tan acuciante acerca del estudio de los orígenes según una perspectiva que los caracteriza y los separa del resto de pensadores de la época, ya sea en sus trabajos acerca de la religión griega, como en el caso de J. E. Harrison o G. Murray, como en el estudio de su filosofía, como fue el caso de F. Cornford.

Así pues, estos autores intentaron penetrar en los comienzos del pensamiento y el comportamiento humano, buscando esos orígenes en impulsos débilmente sentidos que la humanidad ha escondido largamente a través de formas sociales controladas (Chambers, 1991), inclinándose especialmente por el estudio del ritual<sup>24</sup>, según un modelo evolucionista de la religión que favorece los comienzos, basándose en la premisa de que cuanto más antiguo fuese un ritual, más auténtico sería en relación con la realidad. De todos modos, hay que aclarar que lo que les interesaba no eran las cosas del pasado sin más, sino las cosas antiguas todavía operativas en el presente, los llamados *survivals*<sup>25</sup>.

Aunque de todos modos, como ya se ha visto, podemos hallar diferencias en el grado de interés que el estudio de los orígenes despierta en los propios autores, pues si bien

---

<sup>24</sup> Aunque, por supuesto, no solo se sienten interesados por el origen del ritual y la religión griegas, sino también por su mito e incluso algunos fenómenos como la tragedia, la comedia, la épica, la filosofía, el arte o el deporte, dedicando parte de sus investigaciones a estos fenómenos.

<sup>25</sup> Y dentro de éstos, especialmente los *survivals* de rituales, pues consideraban que éstos eran más fácilmente discernibles.

para J. E. Harrison era una parte importantísima de su trabajo, hasta el punto de considerar que la religión primitiva era la única de valor, G. Murray y F. Cornford los estudian solamente como punto de partida para ulteriores investigaciones basadas en el concepto de progreso<sup>26</sup>.

Cornford, en *From Religion to Philosophy*, al igual que Murray en su trabajo, toma muchas conclusiones de la obra de J. E. Harrison, en su caso de *Themis*, pero las utiliza como punto de arranque para trazar el cambio en la actitud del filósofo hacia el mundo natural, desde lo emocional hacia lo intelectual y especulativo.

Su método consiste en reconstruir los diferentes sistemas de pensamiento filosófico y “comprobar su dependencia respecto a los precedentes y su influencia sobre los que surgieron después. Sin embargo, toda esa concatenación, así reconstruida y relacionada, seguirá siendo en su totalidad un portentoso e incluso inexplicado fenómeno” (*Religión*, p.15), que surge con la adopción de los filósofos de una “representación del orden del mundo, de hecho, más primitiva que los mismos dioses. Esa representación tenía, además, un carácter mágico, pues la filosofía la tomó de la religión, no la dedujo, de manera independiente, de la observación del mundo y de los procesos naturales” (*ibid.*, p. 60).

Su trabajo póstumo, *Principium Sapientiae*, deja ver nuevamente la influencia de J. E. Harrison, quien trataba de comprender lo que pensaban los griegos y sus ancestros, pero F. Cornford eleva este trabajo a su madurez crítica.

Incluso el miembro más discutido del grupo, A. B. Cook, se interesa por el tema de los orígenes, hasta el punto de escribir en una carta dirigida a G. Murray, con fecha de 23 de agosto de 1913: “Pero lo que realmente disfruté más fue la demostración práctica de que nuestra comprensión de los orígenes no es incompatible con una comprensión de los finales”<sup>27</sup>, lo que demuestra un punto de vista similar al de G. Murray y F. Cornford, en el que le interesan los inicios como punto de partida; además, su obra principal, *Zeus*, es en parte una búsqueda de los orígenes de Zeus, si bien éstos son vistos no como el fin último al que tiende la obra, sino solamente el principio, en el que centra su interés como material óptimo para una mejor comprensión de los estadios posteriores.

Queda claro, pues, que todos ellos retan a las ideas de su tiempo yendo hasta el período arcaico griego. Buscan los orígenes porque creen que la forma original es también la verdadera, porque quieren llegar “detrás” de las apariencias<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> De hecho G. Murray titula su obra *The Rise of the Greek Epic*, y no *The Origins of the Greek Epic*, como cabría esperar si su interés fuese idéntico al de J. E. Harrison.

<sup>27</sup> MS Gilbert Murray 22, fols., 184-5.

<sup>28</sup> En el caso de Jane E. Harrison, que como acabamos de decir se toma esta investigación de los orígenes con mayor empeño, ella misma era consciente de que su búsqueda del germen de la religión griega era una búsqueda del significado de su propia vida y de la vida en sí misma; ya hemos comentado en otras

## 1.2. El interés prestado a la nueva disciplina de la antropología

El siglo XIX es testigo de una ruptura en la metodología textual para el estudio del clasicismo, técnica empleada por la Escuela solarista de M. Müller en Oxford, pero que recibe los ataques de otros autores más interesados por el punto de vista material o antropológico, como A. Lang. Efectivamente, tanto en Cambridge como en Oxford los estudios clásicos eran concebidos como estudios textuales, pero en esta época surge un nuevo camino, de la mano de autores como W. Ridgeway, que luchó en las décadas de 1870 y 1880 por un lugar destacado de la Arqueología dentro de la universidad, o A. W. Verrall, el maestro más influyente de Jane E. Harrison y posteriormente muy importante como colega y amigo, quien a pesar de no atender a lo que la Antropología podía ofrecer, tenía una idea muy viva de las condiciones de la poesía dramática y era capaz de visualizar una tragedia griega como una obra que debía representarse sobre un escenario<sup>29</sup>.

También en lo que respecta a este punto hay que recordar la fascinación de los victorianos hacia la Antropología, fruto de la política imperialista británica. Efectivamente, el interés que los Ritualistas de Cambridge prestan a la disciplina antropológica es en realidad compartido con muchos de sus contemporáneos, incluso con muchos de sus críticos, pues muchos de ellos, como por ejemplo L. R. Farnell o H. J. Rose, utilizaban una metodología similar, si bien con objetivos diferentes.

Los precursores habrían sido E. B. Tylor, seguido de J. G. Frazer y A. Lang, quienes se interesaron por los *survivals*, enfatizaron la importancia de la religión primitiva y consideraron el papel de la antropología como relevante para los estudios clásicos. De entre estas tres importantes figuras, destacaría especialmente J. G. Frazer, dado que, si bien su aportación teórica no fue destacable e incluso su aportación intelectual ha sido denostada posteriormente por este motivo, su popular obra *La rama dorada* consiguió toda una transformación dentro de los estudios clásicos, reducidos anteriormente a un campo cerrado de estudio textual, para elevarlos a la calidad de una búsqueda abierta a otras disciplinas tales como la antropología, la sociología o la arqueología<sup>30</sup>.

Sin embargo, a pesar del papel tan destacado que comienza a cobrar por esa época el estudio antropológico, así como el empleo del método de análisis basado en el

---

ocasiones su tendencia a trasladar a estos períodos pretéritos de la historia de Grecia sus preocupaciones personales.

<sup>29</sup> Ackerman, 2002. De todos modos, debemos concluir que su deuda más importante para con J. E. Harrison fue la de antagonista intelectual, pues es el modelo de crítico racionalista.

<sup>30</sup> La importancia de J. G. Frazer en este campo se aprecia en algunas de las cartas enviadas entre los Ritualistas de Cambridge, en las que se trata el tema de un movimiento de conmemoración por los grandes servicios al estudio aportados por dicho erudito, en el que se incluiría un memorial para lograr fondos monetarios que gastar en el trabajo de campo de antropología (MSS Gilbert Murray 23 (F. Cornford a G. Murray, 18 feb. 1914).

comparatismo etnográfico ideado por Frazer, nos encontramos con un enfrentamiento entre los miembros de la Escuela de Cambridge y los más conservadores defensores de la ideología del clasicismo, pues a pesar de que éstos últimos también utilizaran ciertos conceptos etnográficos, como los de tótem, tabú, etc., sin embargo, consideraban que la comparación con los salvajes debía de limitarse a las etapas prehistóricas de la cultura griega, evitando cualquier referencia a las mismas al tratar la Grecia clásica, mientras que, por el contrario, la Escuela de Cambridge amplía estas comparaciones a ambas épocas.

En sus obras, J. E. Harrison, principal figura del grupo en apostar por este método de forma más explícita, trata de alcanzar el significado real de la religión a través de la antropología comparativa aplicada al ritual griego mediante un método tomado de J. G. Frazer que invita a buscar el origen de los dioses griegos mediante la comparación con un gran arsenal de datos antropológicos acerca de los “salvajes contemporáneos”, al considerar que la religión griega hubo de desarrollarse a partir de formas más primitivas. Ha de recordarse, de todos modos, que J. E. Harrison advierte del peligro del método antropológico, considerando que puede caerse en errores extremos de interpretación si no se tiene cuidado a la hora de establecer las comparaciones adecuadas.

La figura de G. Murray plantea más incógnitas a este respecto que cualquier otro miembro de los Ritualistas de Cambridge, ya que, dado su carácter moderado, su autocontrol y su fobia ante la violencia, que incluso se traduce en una dieta vegetariana, la idea de lo primitivo y lo salvaje debería de haberle repelido, más que atraído.

Pero G. Murray no considera la Grecia clásica como algo atemporal y por lo tanto ajena a cualquier contexto histórico, sino que adopta el punto de vista historicista de la Escuela historicista alemana de U. von Wilamowitz (1848-1931).

De este modo, G. Murray no sólo reconoce la existencia de elementos primitivos en el registro griego, sino que trata incluso, en *Five Stages*, de explicar el crecimiento del helenismo a partir del salvajismo, llegando a emplear para ello analogías con los pueblos primitivos de la costa occidental africana y las islas del pacífico. De todos modos, recordemos que advierte del error de muchos contemporáneos que confunden la religión griega propiamente dicha con la barbarie que la rodea. G. Murray explica esto en la *Albany Review*, en un artículo acerca de *The Cults of the Greek States*:

“... el error que asedia al antropólogo ha sido una tendencia a confundir la religión griega propia con el pantano de barbarie del que se desgarró. Esta es una bien conocida falacia (...). El Dr. Farnell está completamente justificado al remarcar que cuando la traza de una atrocidad pre-helénica

puede ser encontrada, la antropología moderna la acepta con anhelo como dadora de un ejemplo picante de salvajismo en el corazón de la cultura antigua”<sup>31</sup>.

Así pues, se puede concluir que todos los miembros de la Escuela ritualista estaban de acuerdo en este punto, incluso en el caso de G. Murray, que en principio habría de ser menos proclive a tal interés. Tanto es así, que algunos antropólogos llegaron a echarles en cara la comparación de elementos sociales entre pueblos diferentes en tiempo y espacio tales como los griegos clásicos y los aborígenes australianos, sin preocuparse por el contexto social de las características (Arlen, 1990).

### **1.3. La teoría del Mito y el Ritual**

Este rasgo es tan significativo que incluso podemos calificar como el más definitorio de esta escuela. Se basa en la importancia que todos conceden al rito, por encima incluso del mito.

Para tratar este respecto, creo que sería de cierta ayuda empezar comprendiendo lo que esto suponía en aquella época: según Jane E. Harrison, habría tres problemas en su tiempo para estudiar religión griega:

1/ la investigación se había centrado en el estudio de la mitología, olvidándose de los ritos, cuando en realidad, lo que habría que hacer para lograr comprender científicamente la religión griega, según esta autora, sería examinar minuciosamente su ritual.

2/ la mitología no se había estudiado todavía como un todo independiente, sino como una auxiliar de la literatura, como una investigación de “alusiones”. Normalmente se hacía un examen de la religión griega a través de su mitología, vista, a su vez, a través de la literatura, lo cual supone un error de método porque este planteamiento conduce a que se tome a Homero como el inicio, cuando en realidad sería un punto culminante. Por el contrario, según Jane Ellen Harrison, existe un substrato de concepciones religiosas, más primitivo y más permanente, que es el que ella quiere investigar, que la lleva al estudio de la religión pre-olímpica.

3/ se estudiaba por medio de los romanos y alejandrinos, con sus nombres y casi con su naturaleza, olvidando que ésta no es la misma que la griega.

En realidad, el estudio sistemático y científico del mito no pudo tener lugar hasta que se dio una reevaluación y una crítica a su principal vehículo, la religión, de manos de algunos filósofos, de D. Hume a A. Comte; también S. Kierkegaard o F. Nietzsche, quienes atacaron la teología “razonable”, que considera a la religión principalmente un asunto de ética, analizable y comprensible; y hasta que existió un método adecuado para recolectar y

---

<sup>31</sup> *Albany Review*, p. 205, en MS Gilbert Murray 437, fols 61.

clasificar mitos, que vino de la mano de antropólogos como E. B. Tylor, W. Robertson Smith y A. Lang, quienes crearon el marco conceptual necesario para la clasificación y el análisis en el momento en el que hubo suficiente material antropológico sobre el que trabajar.

En realidad, el ritualismo fue un fenómeno no sólo presente en Cambridge, pues el Movimiento de Oxford, a mediados de siglo, también fue a menudo llamado “ritualista”, sin contar con que otras figuras de esta Universidad, como el citado A. Lang, también puede ser descrito como precursor inmediato de los Ritualistas, dado que en sus obras *Custom and Myth* (1884) y *Myth, Ritual, and Religion* (1887) aparece el concepto de *survival*, que W. Robertson Smith y J. E. Harrison adoptan como uno de los conceptos fundamentales de su ritualismo.

Pero fue W. Robertson Smith el primero en centrar su atención en el ritual, considerando además que el mito surge del ritual de la matanza del tótem o dios. Su obra *The Religion of the Semites* expuso una interpretación colectivista y sociológica de la religión antigua, como opuesta a las explicaciones individualistas y psicológicas corrientes en la Gran Bretaña de la época. W. R. Smith no deseaba llevar a cabo dentro de la antigua religión semita las asunciones tardo-victorianas (propiedad privada como norma económica; religión como sinónimo de teología, para ser juzgada completamente sobre bases racionales). Por su perspectiva social, pues, se centró en el grupo y su comportamiento emocional, más que en el pensador solitario y su creencia intelectual, y en el ritual (la acción) más que en el mito (el texto). El mito surgiría como elaboración sobre el ritual cuando el significado original de éste se malinterpreta o se olvida, por lo que el único modo de comprender un mito es examinar el ritual que trata de explicar y, si el ritual ya no existe, llevar el mito atrás en el tiempo y tratar de reconstruir el ritual (Ackerman, 1991). W. Robertson Smith enuncia así la base del ritualismo que posteriormente el grupo de Cambridge adoptará.

El grupo de Cambridge también parece inspirarse en la obra de J. G. Frazer (quien toma de W. Robertson Smith su asociación del mito con el ritual) y su aproximación al mito, el ritual y la religión griega desde un punto de vista antropológico y comparativo.

Es necesario recordar que Jane Ellen Harrison se opone a los estudios filológicos de la religión griega antigua que se estaban llevando a cabo y, en cambio, sostiene y defiende firmemente su convicción de que la religión consiste primariamente en lo que la gente hace más que lo que la gente cree, es decir, en los rituales más que en los mitos y los dogmas, y que el arte no va de la mano de la literatura, sino que se desarrolla independientemente. El arte surge en realidad del mismo impulso que la religión, de modo que las representaciones

artísticas de los diferentes mitos son versiones diferentes de las que han llegado hasta nosotros a través de la literatura, aportando un punto de vista diferente, autónomo, que también debe de ser estudiado<sup>32</sup>.

Pero ¿qué es lo que defiende esta escuela exactamente? Básicamente sostiene que el mito sería un fenómeno secundario en el campo de la religión porque no es más que una explicación del primitivo ritual. El rito sería anterior al mito y le conferiría su sentido; a propósito de esto, Jane E. Harrison explica que los dioses primitivos no son sino personificaciones del rito y, por ello, surgen necesariamente de él. Es decir, ella tiene una visión darwinista según la cual el ritual precedería a la teología en la escala evolutiva intelectual. Esto vendría dado del hecho de que para Jane E. Harrison la realidad consiste en las acciones, más que en los pensamientos o, para ser precisos, en acciones todavía ligadas al pensamiento y el sentimiento; es decir, que el hombre siente y actúa, y es precisamente de esos sentimientos y acciones proyectados en su pensamiento de donde desarrolla un dios, como ya hemos visto.

Es interesante destacar que, aunque sus grandes obras *Prolegomena* y *Themis* son obras de producción tardía en su vida, hay una gran continuidad desde sus primeros escritos en la década de 1880, en los que muestran su fascinación por la primacía de la emoción, centro de su teoría ritual tal como ella la definió. Ya en sus *Myths of the Odyssey in Art and Literature* (1881) e *Introductory Studies in Greek Art* (1885), juega con las ideas que más tarde serán centrales en su teoría, aunque su primera articulación explícita de un punto de vista ritualista se dio con la publicación, en 1890, de *Mythology and Monuments of Ancient Athens*<sup>33</sup>. En esta obra (que ha de ser vista como el primer libro de los Ritualistas de Cambridge, incluso antes de que se hubiesen conocido los miembros, ya que indica la dirección general que habría de tomar el grupo posteriormente), Jane E. Harrison defiende, como se ha comentado, que la práctica ritual mal entendida es lo que explica la elaboración del mito, ya que la mayoría de estas historias tienen lugar no en la imaginación poética, sino en el ritual primitivo.

A modo de ilustración, por ejemplo, en *Prolegomena* se nos dice que durante la fiesta de las Tesmoforias las mujeres descienden a los santuarios y vuelven a subir, igual

---

<sup>32</sup> A respecto de todo esto, el hecho de que en Cambridge se vea la religión, la mitología, el arte y las antigüedades como parte de la misma sub-disciplina, llamada Arqueología clásica, y que además el ritual tuviese en los exámenes de esta universidad una posición tan prominente como la que tenía, situándose a la misma altura que el mito, debió de influir a Jane Harrison y al resto del grupo a la hora de dar forma a su teoría del mito y el ritual.

<sup>33</sup> Esta obra aparece el mismo año que la edición más ritualista de *La rama dorada*, por lo que R. Ackerman considera que la afirmación de E. Hyman de que la crítica ritualista emerge de la sombra de la obra de J. G. Frazer está equivocada y recuerda, además, que tampoco hay evidencias de que J. E. Harrison asistiera a las conferencias de W. Robertson Smith acerca de *The Religion of the Semites* (Ackerman, 2002).

que una vez hizo Perséfone. Esto se habría hecho en un principio para imitar a la naturaleza, el crecimiento de la vegetación, de las cosechas, para inducir a su crecimiento por un procedimiento de magia simpática, pero cuando dejan de encontrarle sentido a sus actos, se inventan una diosa que los explique. El mito, de esta forma, derivaría del rito; no al revés.

Esta idea podría haberle venido a Jane E. Harrison de sus anteriores teorías en lo que a arte se refiere, pues ya hemos visto cómo en un principio nuestra autora se dedicó a seguir los principios del esteticismo de forma que comenzó centrándose más en lo artístico que en lo social o ritual. Así pues, habría pasado por una evolución por la que acabó transformando la afirmación de que una experiencia de grupo precede a las representaciones artísticas o literarias en la creencia de que el ritual emerge de la proyección de un grupo y precede a la religión.

Pero el asunto es más complicado de lo que a primera vista pueda parecer, pues recordemos que en *Themis* matiza esta idea de que el mito es posterior al rito y deriva de él: es cierto que en algunos casos (como los mitos etiológicos, véase por ejemplo el anterior ejemplo de las Tesmoforias), el mito surge para explicar un rito, pero en general, podemos decir que, en religión, “mito” es el correlativo hablado del “rito” actuado.

Al ser complementarios, todo lo propio del *drómenon* es aplicable al mito: es un re-pronunciamiento o pre-pronunciamiento, igual que el *drómenon* es una re-actuación o re-presentación; es un foco de emoción con sanción colectiva. Esto y su propósito solemne es lo que lo diferencia de la narrativa histórica y del mero cuento: un mito se convierte prácticamente en una historia con intención y potencia mágicas, igual que un rito, como hemos visto al mencionar la fiesta de las Tesmoforias, sería una forma de expresión de un deseo con intención de que el representarlo ayude a que se cumpla.

En *Epilegomena* explica todo esto de la siguiente manera: aunque se ha discutido mucho si el mito surge del rito o el rito del mito, en realidad ambos son prácticamente inseparables: el animal primero percibe y luego reacciona; la percepción lleva a una reacción que es acción en el cuerpo y representación en la mente. Un rito es una acción re-hecha (conmemorativa) o pre-hecha (anticipatoria y mágica). Siempre hay en un rito una tensión del recuerdo o la anticipación, y esa tensión enfatiza la emoción y desemboca en una representación. La percepción, ayudada por la emoción, se convierte en representación consciente. La presentación religiosa, mitología o teología, surge, igual que el ritual, del deseo insatisfecho: nos imaginamos lo que queremos, creamos una imagen y esa imagen es nuestro dios.



De hecho, según Jane E. Harrison, para que una ceremonia esté completa debe tener (o al menos suele tener) parte hablada y parte actuada, en contra de lo que anteriormente habría opinado W. Robertson Smith, según el cual “estrictamente hablando”, dice, “la mitología no era una parte esencial de la antigua religión porque no tenía sanción sagrada ni fuerza que obligase a los adoradores” (Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 1889, p. 19, en *Themis*, p. 329). Jane E. Harrison se rebela contra esta acepción: “para W. Robertson Smith un mito era el antiguo equivalente de esa cosa odiada, un dogma” (*idem, ibid.*), pero si hubiese conocido a los zúñis o los iowa, cree Harrison, para los que el mito no se cuenta salvo cuando se realiza el rito, es sagrado y está lleno de *mana*, habría dicho otra cosa.

En resumen, probablemente ritual y mito surgen juntos. El ritual es la expresión de una emoción, una cosa sentida en acción; un mito es una cosa sentida en palabras o pensamientos. El mito no es en principio etiológico, no surge para ofrecer una razón de ser, sino que es representativo, otra forma de expresión; sin embargo, cuando la emoción muere y el pensamiento ritual parece carecer de sentido, se busca una razón en el mito y éste es visto finalmente como etiológico. Por todo esto es importante, en el estudio de la religión griega, realizar una clara distinción entre el elemento comparativamente permanente del ritual y el cambiante carácter del mito. Jane Harrison realiza esta distinción y se centra en el estudio del ritual, precisamente por su carácter más estable, lo que lo hace más seguro como fuente para estudiar los estratos más antiguos de la religión griega.

Como muestra de la estabilidad del rito, tenemos por ejemplo los sacrificios, mantenidos hasta momentos tardíos porque, aunque cuando un pueblo asciende a un estadio superior de cultura se puedan sentir avergonzados de llevarlos a cabo, no se atreven a dejar de celebrarlos, por lo que instintivamente utilizan el resorte de la mitología y dicen que los hombres de los tiempos más primitivos lo hicieron, o que los dioses lo sufrieron. Puede que sea horrible, pero siguen haciéndolo porque la costumbre es más poderosa que la razón. La costumbre se vuelve obsoleta y la razón por la que se llevaba a cabo se pierde, pero la práctica continúa por convención.

El argumento plasmado por J. E. Harrison en *Themis* cristaliza en las ideas básicas de la Escuela de Cambridge, y sus miembros comienzan a aplicarlo de modo más amplio al estudio del drama, de la literatura o la filosofía, de manera además bastante revolucionaria, pues hay algunos autores que consideran, como hizo G. Gerson en su artículo “Liberals and the Carnavalesque: Gilbert Murray and Francis Cornford on Ritual”, que la visión ofrecida por los Ritualistas de la Antigua Grecia y su teoría de la precedencia en el tiempo del ritual sobre el mito implica la admisión de que la razón y la filosofía estaban

predeterminadas por elementos irreductibles a la comunicación verbal y la deliberación individual y, teniendo en cuenta la percepción dominante de la Antigua Grecia como la cuna de la civilización europea, se llega a la conclusión de que el ritualismo confrontó a la modernidad occidental con un retrato alarmante de sí misma, que se añade al sentido general de crisis intelectual normalmente identificado con los años de finales del siglo (Gerson, 1998, p. 331). Pero será mejor centrarse en los demás autores ritualistas y ver en qué modo adoptaron dicha teoría de forma individual:

La principal contribución de G. Murray al grupo fue posiblemente su trabajo basado en la discusión de la presencia de formas rituales en la literatura griega. De todos modos, es de destacar una obra suya: *Eurípides y su tiempo*, publicada en 1913, es decir, una década después de haber comenzado a colaborar con los Ritualistas, lo que hace esperar que fuese una afirmación definitiva del grupo de Cambridge acerca del drama, que, tal como G. Murray había afirmado sólo un año antes en su “Excursus” en *Themis*, ilustraba el modelo ritual prehistórico más claramente que cualquier otra cosa. Sin embargo la obra es desalentadora en estos términos, pues de hecho no contiene nada relativo al ritual en absoluto, salvo un breve apartado dedicado a la naturaleza de la tragedia griega, originada a partir de una danza ritual que representaba la muerte de la vegetación en el periódico drama anual<sup>34</sup>.

Igual que G. Murray, como se verá más adelante, también F. Cornford trató de argumentar en algunas de sus obras que la tragedia y la comedia surgen del ritual dionisiaco. Además, al igual que su colega, en *Thucydides Mythistoricus*, F. Cornford encuentra el diseño mito-ritual en la literatura, en este caso, en los escritos históricos de Tucídides. Posteriormente, traza varias ideas filosóficas hasta sus supuestos orígenes en el ritual en *From Religion to Philosophy*, adoptando las premisas expuestas con anterioridad por J. E. Harrison, desde la subordinación del mito al ritual hasta el valor de los rituales y mitos miméticos como forma de expresión de deseos insatisfechos. Posteriormente, en *Principium Sapientiae*, centra su estudio en los rituales y los mitos de la creación, comparando la narración hesiódica con fuentes narrativas de otras culturas orientales, y deduce, como se ha visto, una identificación entre estos mitos y los rituales de renovación anual de la naturaleza.

Por lo que respecta a A. B. Cook, éste analiza en su *Zeus* las relaciones entre el mito-ritual y la literatura desde perspectivas históricas, folklóricas y lingüísticas y, en numerosas ocasiones, considera a los héroes míticos e incluso a los dioses como

---

<sup>34</sup>*Eurípides*, pp. 48-52. Puede ser que el hecho de haber sido pensada como una obra destinada al gran público y no para la comunidad académica sea una buena excusa para explicar la ausencia de teoría ritualista en la obra.

concretizaciones rituales; por ejemplo, en casos en los que, donde son traídos en representación actos rituales relativos al cielo, no tiende a considerar el cielo, sino al actor del acto ritual como el verdadero Zeus. No debe confundirse este método con el euhemerismo, ya que éste último en realidad tiene un enfoque generalizador con la percepción del rito (Schwabl, 1991, p. 244).

#### **1.4. La hipótesis Ritualista sobre el origen del drama**

Ahora bien, a pesar de que A. B. Cook se opone al enfoque del resto de la Escuela en torno a la figura del *Eniautós-daímon*, todos los Ritualistas, sin excepción, argumentan que también la estructura del drama griego está basada en torno a rituales relativos al ciclo trágico de muerte y renacimiento de la naturaleza.

Jane E. Harrison ofrece su punto de vista en *Themis y Ancient Art and Ritual*. Esta autora defiende que el drama deriva del Festival de Primavera, que promovía el aprovisionamiento de comida y que dio a los griegos a su dios Dioniso, *daímon* de la muerte y la resurrección, de la reencarnación del hombre y de la naturaleza y, por lo tanto, un *Eniautós-daímon*, cuya historia dará forma al drama pues, en palabras de la propia Jane E. Harrison: “Las formas del drama ático son las formas de la historia vital del *Eniautos-daimon*, el contenido es la infinita variedad de la libre e individualizada saga heroica- en el más amplio sentido de la palabra “Homero”” (*Themis*, p. 334). La repetición de la acción de las ceremonias de fertilidad lograría, gracias precisamente a su periodicidad, que la emoción que originalmente llenaba estos ritos se abstraiga, de modo que el deseo se termina convirtiendo en idea.

Dado que las formas rituales son las que se repiten en el drama, es interesante destacar la defensa realizada por J. E. Harrison acerca de la raíz común de arte y ritual, al considerar que ambos comparten el deseo de expresar la emoción fuertemente sentida mediante la representación del objeto del deseo no satisfecho<sup>35</sup>.

Pero existen otros motivos poderosos que ayudan a que el *drómenon* se convierta en drama, a saber: decaimiento de la fe religiosa (es decir, decaimiento de una creencia en la eficacia de ciertos ritos mágicos, especialmente, del Rito Primavera) e influjo, venido desde el extranjero, de una nueva cultura y nuevo material dramático, lo que lleva a que solamente persista el molde, la estructura del rito.

---

<sup>35</sup> Arte y religión surgen, pues, del ciclo incompleto, del deseo insatisfecho, de la percepción y la emoción que de algún modo no han encontrado inmediata salida en la acción práctica. Vemos que ritual y arte tienen un origen común, pero son diferentes porque el ritual es una copia o imitación de la vida pero siempre con un fin práctico, mientras que el arte es solamente una representación de la vida y de las emociones de la vida pero alejada de la acción inmediata, sin un fin práctico.

Además, el influjo ya visto de F. Nietzsche con su obra *Die Geburt der Tragödie* sobre J. E. Harrison deriva en la asunción por parte de ella de que la tragedia surge cuando se separa a los celebrantes activos de los observadores, distinción inexistente en origen.

También podemos encontrar la influencia de esta obra en G. Murray, ya que en su “Excursus” en *Themis* parece documentar la afirmación de F. Nietzsche de que los estadios de la vida de Dioniso estructuran la obra dramática, aunque debemos recordar que algunos autores, como R. Parker (Parker, 2007), son algo reticentes a admitir la importancia de dicha influencia, dado el gran lapso de tiempo transcurrido entre la lectura de esta obra y la emergencia de su propia teoría.

G. Murray se halla bajo la influencia de J. E. Harrison cuando expone su teoría en el “Excursus” (*Themis*), donde confiere a la tragedia la estructura del ritual del *Eniautós-daímon*, mientras que el contenido era aportado por la épica homérica: Por lo que se refiere a la estructura, el primer paso lo constituiría el *agón*, visto como una lucha o concurso; le seguiría el *páthos* del *Eniautós*, normalmente, una muerte ritual o sacrificial, pero también una derrota; el tercer elemento lo constituiría un mensajero o *ángelos*, necesario, ya que el *páthos* rara vez se presenta ante la audiencia; continúa un treno o lamentación, que lleva a emociones contrarias, pues se llora la muerte del viejo *daímon* pero se celebra el triunfo del nuevo; más tarde, llega una *anagnórisis* (es decir, un descubrimiento) del *daímon* muerto y mutilado, seguido de, finalmente, el último paso, esto es, su resurrección o apoteosis, o su epifanía en gloria, o sea, una *teofanía*, aparición o coronación del victorioso o nuevo rey, acompañado de una *peripecia*<sup>36</sup> o cambio extremo de sentimiento, de pena a alegría.

La gran innovación llegaría en el siglo VI a. C. a Atenas, cuando se introducen nuevos argumentos de héroes humanos individuales pertenecientes a la poesía épica o heroica. Los héroes de la saga son héroes tribales, esto es, concepciones colectivas de las tribus tesalias, beocias y peloponesias, que entran en conflicto entre ellas (lo que aparece reflejado en los combates individuales de la saga). Son *daímones* locales que pierden con las migraciones su unión con sus cultos locales, liberándose de su periodicidad monótona, racionalizándose y convirtiéndose en material para el drama ático.

G. Murray lo explica del siguiente modo: “El estudio de la mitología griega muestra más allá de cuestiones serias la enorme parte jugada por el ritual y las costumbres rurales a la hora de formar las grandes leyendas. Los campesinos originales de Grecia parecen haber cantado y bailado su magia campestre, sus ciclos de la fertilidad y sus *Year-daimones*, desde la más temprana antigüedad. Luego llegaron las Migraciones con sus (...)

---

<sup>36</sup> Las tragedias que han llegado a nosotros no contienen *peripecia*, por lo que parece que ésta sólo existía en origen, cuando hacían tres tragedias y una obra satírica que celebraba la resurrección.

magníficos aventureros fuertemente armados. El foco de interés cambió. En lugar de pensar en el trigo y las costumbres, el pueblo hablaba de la última gran hazaña de algún famoso *condottiere*, la última gran caída de una ciudad o castillo minoico” (RGE, pp. 227-228). Así pues, la épica se desarrolló, pero los individuos de la época heroica perdieron definición; los antiguos mitos e historias rituales resurgieron y los invadieron, de modo que sus nombres tal vez permanecieron, pero sus hazañas son las hazañas de seres míticos indistinguibles de tantas criaturas de la mitología o la imaginación (RGE, cap. 9).

Este resurgimiento del antiguo estrato se debe a que, aunque las migraciones estuviesen protagonizadas por eolios y jonios y normalmente lideradas por aqueos, todavía permanecen fragmentos de la antigua población, que naturalmente sienten apego por sus antiguos objetos de culto y sus rituales de vegetación. A causa de esta mezcla de poblaciones, resurge el antiguo estrato pre-helénico; de sus ritos de iniciación surge el dios de la iniciación, Dioniso, que muere y renace.

Posiblemente, este autor y J. E. Harrison se inspiraron mutuamente, aunque él no siguió de forma incondicional a su compañera, ya que reconocía elementos no dionisiacos en la tragedia. Además, median otras influencias no compartidas, especialmente en el caso de G. Murray<sup>37</sup>, pues en realidad reconoce que su hipótesis del origen del drama griego fue desarrollada por L. R. Farnell a partir de H. Usener, basándose en la historia sobre el duelo de Melanto y Janto, el “hombre negro” y el “hombre claro”, o el “dios negro” y el “dios claro”, donde el primero mata al segundo (CGS, vol. 5, cap. 5) y que H. Usener considera una forma de lucha ritual entre el invierno y la primavera, que L. R. Farnell cree que podría asociarse posteriormente a alguna otra historia real o ficticia. Por si esto fuera poco, el “hombre negro” también es asociado, en esta hipótesis, con Dioniso, lo que facilita la conexión con la idea planteada por G. Murray.

La diferencia fundamental entre la teoría de Farnell y la de Murray es que, aunque para el primero se trata solamente de una teoría sobre los orígenes y no arroja luz sobre las tragedias que sobreviven, G. Murray la asocia con las características formales recurrentes de las obras que aún podemos leer<sup>38</sup>. Divergen igualmente al considerar Farnell que los héroes épicos tienen asociada una leyenda y un carácter enteramente humanos, mientras que Murray sostiene que, si bien alguno de los personajes de la misma puede ser histórico,

---

<sup>37</sup> J. E. Harrison por su parte admite haber seguido el trabajo de Dietrich al considerar que el drama surge en rituales de muerte y resurrección del año, fecha el inicio de su interés en las formas daimónicas como responsables del origen del drama en una conferencia ofrecida en Oxford por G. Murray, y agradece al Dr. M. P. Nilsson por su *Der Ursprung der Tragödie* (en Ilberg, *Neue Jahrbücher, für das Klassische Altertumsgeschichte und Deutsche Literatur*, XXVII. 9, p. 609) (vid. *Themis*, p. 334, n. 1)

<sup>38</sup> La idea de derivar ciertas características formales de la tragedia a partir del ritual ya fue avanzada por Dieterich, pero éste aduce pocas características y las asocia con un ritual diferente, los misterios de Eleusis (Parker, 2007).

no es posible identificarlo y que, incluso aunque el nombre pueda ser real, esto no implica que alguna parte de la historia asociada a dicho nombre haya sucedido realmente, pues mientras la épica se desarrolló, los individuos de tal época fueron perdiendo definición cuando los antiguos mitos rituales referentes a los *daímones* los invadieron, ya que sus hazañas pertenecen en realidad a seres míticos e imaginarios.

Por otra parte, G. Murray, anteriormente a la publicación de *Themis*, en 1907, llegó incluso a aceptar la posición euhemerista de W. Ridgeway acerca de los orígenes de la tragedia<sup>39</sup>, explicando de ese modo que uno de los elementos más importantes del origen de la tragedia era el ritual llevado a cabo ante la tumba del ancestro o héroe muerto, que posteriormente se transfiere a Dioniso<sup>40</sup>, aunque admite no ser capaz de ver cómo se logra un caso histórico completo.

Posteriormente, llega a extrapolar su teoría ritualista a obras mucho más contemporáneas, como *Hamlet* de W. Shakespeare, por ejemplo, que compara con la tragedia clásica *Orestes* en *Hamlet and Orestes: A Study in Traditional Types* (1914), para la *Annual Shakespeare Lecture*<sup>41</sup>; e incluso establece comparaciones con el evento central de la religión cristiana.

Sin embargo, su teoría acerca del origen de la tragedia no fue en absoluto positiva para su reputación académica, ya que fue acusada de ser demasiado reduccionista. También Wilamowitz mostró su falta de entusiasmo hacia su contribución en *Themis* y W. Pickard-Cambridge aseguró que podría hacer derivar las obras de W. Shakespeare de un primitivo ritual de fundación e incluso le animó a hacerlo.

G. Murray llegó a trabajar en contacto con F. Cornford con respecto al tema del origen del drama, aunque ya en su primera obra destacada, *Thucydides Mythistoricus* éste muestra la influencia del modelo trágico de J. E. Harrison, que considera que marcaba el modo de ver la historia de los antiguos, igual que en su época era la evolución la que determinaba los estudios históricos.

Lo que más cabría destacar, de todos modos, de este autor, es su trabajo sobre la comedia ática, pues considera que también existirían ciertos elementos fijos de la comedia, al igual que sucede con la tragedia, que derivan de rituales de fertilidad dionisiacos. A este

---

<sup>39</sup> Como se puede ver en el prefacio de la tercera edición de *History of Ancient Greek Literature* (1907) (vid. Ackerman, 1991, p. 12, n. 27).

<sup>40</sup> De hecho, incluso en los últimos trabajos de tragedia ática los Enmascarados de Dioniso están raramente disociados de alguna tumba sagrada.

<sup>41</sup> Concluye que la gente disfruta de *Hamlet* y *Orestes* porque pertenecen a las antiguas historias y los antiguos ritos mágicos. Esto se explica porque el inconsciente colectivo común a toda la raza humana (idea tomada de C. G. Jung) conlleva que haya una solidaridad inconsciente que continúa de una época a otra, de modo que, al tocar la cuerda de la memoria mítica, todo aquel que lo presencie vibrará al mismo tiempo (también F. Cornford asume a C. G. Jung en su artículo “Psychology and the Drama” (1922) (vid. Ackerman, 2002)).

respecto, escribe *The Origin of Attic Comedy* (1914)<sup>42</sup>, por cierto, pidiendo permiso en una carta a G. Murray para dedicarle la obra, donde adjunta diagramas con los que expresa sus ideas acerca de la probable relación genética entre comedia y tragedia<sup>43</sup>.

En una carta posterior, G. Murray muestra su entusiasmo ante dicha obra y le comenta la contribución que *miss Janet Spens* estaba aportando a la teoría ritual de la tragedia<sup>44</sup>. Janet Spens era pupila de G. Murray y escribió *An Essay on Shakespeare's Relation to Tradition* (1916) según la teoría del *Eniautós-daímon*, tratando de ampliar las consideraciones futuras de W. Shakespeare en relación con la tradición del pueblo. Esta autora procede básicamente por intuición, hipotetizando obras populares perdidas como lazos que conectan lo que conocemos como folklore isabelino con las obras de W. Shakespeare. Asume que los componentes estructurales y motivos de las obras son al menos analíticamente separables y por ello aísla a Antonio como chivo expiatorio en *El mercader de Venecia* y deriva esta figura de los rituales de chivo expiatorio en los tiempos primitivos (Ackerman, 2002).

Janet Spens causó un fuerte impacto sobre los Ritualistas de Cambridge, quienes tenían su trabajo en alta estima. Así, por ejemplo, J. E. Harrison comenta a G. Murray en una carta fechada en noviembre de 1913 que ella y F. Cornford no habían logrado hallar, a pesar de sus intentos, la esencia real de la tragedia como contrastada con la comedia, pues ambas se basan en las obras mímicas, y que fue finalmente J. Spens quien lo logró (*ibid.*).

Por ello, F. Cornford se vale del ensayo de J. Spens en su libro sobre la comedia ática en el que, tal como explica a G. Murray en una carta enviada justo después de su publicación, presta, por influencia de Spens, más atención a la figura del *pharmakós*, pues considera que había estado negando el lado apotropaico al enfatizar el aspecto de la fertilidad en la comedia, si bien ambos están presentes; así por ejemplo, la muerte es una forma de limpieza y no un mero preludeo a la resurrección<sup>45</sup>.

Tanto la obra de F. Cornford como la de J. Spens son tenidas en cuenta por G. Murray, quien el 28 de marzo envía una copia del libro de F. Cornford sobre la comedia a J. Spens porque, dice, refuerza su teoría (como se puede leer en la carta que el adjunta: “Te envío una copia del nuevo libro de Cornford sobre la comedia. Creo que en general refuerza tu caso considerablemente, mostrando la influencia de las obras de máscaras sobre el drama literario y, aquí y allí, hay uno o dos puntos en detalle que pueden ayudar. El *pharmakos* se convierte en la comedia en un Alazón o fanfarrón, aparentemente (...), como

---

<sup>42</sup> Que recibió mayoritariamente críticas negativas.

<sup>43</sup> Carta con fecha del 16 feb. 1914, en Ackerman, 1971, p. 127.

<sup>44</sup> 28 marzo, 1914, *ibid.*, p. 128.

<sup>45</sup> 1 abril, 1914, en Ackerman, 1971, p. 130.

un Intruso no bienvenido, y ha de ser expulsado. Espero no estar cargando un peso sobre ti. Después de todo tú no necesitas leer el libro completamente. La tabla de contenidos te guiará. Creo que su argumento es correcto”)<sup>46</sup>. Un mes más tarde, le envía otra carta en la que no sólo insiste en el interés de la obra de F. Cornford, sino que también reconoce no haber sido capaz de lograr resultados satisfactorios en su programa acerca del contexto religioso de *Las bacantes* por no haber incluido la teoría del *pharmakós* de J. Spens (“Creí que Cornford te interesaría. Está trabajando en un problema bastante común al nuestro. Por cierto, acabo de estar reformando un programa sobre el *background* religioso de *Las bacantes* y encontré que el argumento no era satisfactorio. Al trabajarlo de nuevo encontré que era –creo- porque había dejado fuera de mi esquema de la tragedia al *pharmakos*. Exactamente tu puntualización”)<sup>47</sup>.

Tal es la importancia que concede a J. Spens, que piensa en nombrar su obra en la conferencia que tendría que ofrecer en la British Academy con propósito de su anual *Shakespeare Lecture*<sup>48</sup>; sin embargo, le asaltan dudas acerca de la importancia que J. Spens concede al *pharmakós*, que le llevan a escribir, tras la conferencia, que la diferencia entre la tragedia y la comedia es que la tragedia viene de un *Trauerspiel* regular, un ritual de lamentación como el rito de Adonis, y la comedia de otra cosa, que tiende a hacerse cómica o risueña, donde el *pharmakós* puede ser convertido en una broma; sin embargo, se inclina por decir que el *pharmakós* no es en sí mismo la causa especial de la tragedia<sup>49</sup> (así, dice lo siguiente: “...creo que la diferencia entre tragedia y comedia es probablemente meramente esta: que la tragedia viene de un *Trauerspiel* regular, un ritual de lamentación como el rito de Adonis, y la comedia de casi cualquier otra cosa. Las otras cosas tienden a ser hechas cómicas o al menos alegres. Y, me inclino a pensar, incluso tu *pharmakos* puede ser convertido en una broma, si la gente quiere hacerlo así. Como el echar a patadas al Alazón en Cornford; o incluso la procesión de *Guy Fawkes* o el serrar en dos a Judas. - ¿qué crees tú? Debería arrepentirme de trastocar tus planes, pero me parece como si el *pharmakos* no fuese en sí mismo la causa especial de la tragedia”)<sup>50</sup>. Dos días más tarde, se reafirma: “He estado pensando sobre tu tragedia y el *pharmakos*. Creo que tendrás que

---

<sup>46</sup> MS Gilbert Murray 170, fol. 14 (28 marzo, 1914).

<sup>47</sup> MS Gilbert Murray 170, fol. 16 (17 abril, 1914).

<sup>48</sup> “Acabo de ser invitado por la British Academy para dar su conferencia anual sobre Shakespeare este verano (...). Se me ocurrió que podría dar la conferencia sobre tu tipo de pauta, llamando la atención sobre tu libro. Transcurriría principalmente por los asuntos de Orestes-Hamlet, y el efecto del ritual anual en el drama así como en la religión (...). Por otro lado podrías sentir que no quieres que plagie tus mejores ideas incluso como medio de llamar la atención sobre ellas. ¿qué sientes?” (MS Gilbert murray 170, fol. 15 (29 marzo, 1914).

<sup>49</sup> Anteriormente, J. E. Harrison dice que la comedia termina con el matrimonio y la tragedia incluye al final el *pharmakós*, y que esa es la diferencia (Ackerman, 2002).

<sup>50</sup> MS Gilbert Murray 170, fol. 18 (25 junio, 1914).



decir: “el ritual anual toma varias formas; algunas fueron peleas y asesinatos. Esas sin duda tendieron a convertirse en alegres o burlescas. Pero había también un *Trauerspiel* determinado, un ritual de lamentación. Éste debe de haber dado como resultado el drama de lamentación. Pero hay también una figura en el ritual cuyo hado es tan extrañamente atormentador y atroz que fue difícil convertirlo en algo que no fuese trágico: el *pharmakos*”. ¿Ves el tipo de pauta que quiero decir? Tal vez podrías convencerme si pudiésemos hablar, pero en la actualidad no creo que el *pharmakos* sea la única causa suficiente de la tragedia”<sup>51</sup>.

De todos modos, parece que la relación entre ambos y la buena opinión que G. Murray mostraba por J. Spens tiene permanencia en el tiempo, pues la correspondencia entre ellos dura al menos hasta 1952.

Aparte de la colaboración mantenida por carta entre F. Cornford y G. Murray acerca del drama griego, también hay que destacar la colaboración que el primero mantiene con A. B. Cook, ya que también encontraba trazas estructurales del diseño ritual en la tragedia y la comedia. Por ejemplo, en una carta enviada por parte de F. M. Cornford a G. Murray, el 1 de abril de 1914, éste admite que “contigo y Cook como Aaron y Hur, puedo enfrentarme a los Moabitas” y también que “el *ánodos* puede ser, como dices, más integral que lo que he representado. Cook ha trabajado en esto en *Zeus* —especialmente apuntando que en una base con un *ánodos* aparece Gea con velo de novia, con un Eros sobre ella—mostrando que ella se eleva sobre su *Gamos*”<sup>52</sup>; e incluso: “Cook me dio el punto sobre los retratos en arte. Estaba fuertemente inclinado a condenar las máscaras individuales en el siglo V como imposibles desde el punto de vista del desarrollo general del arte. Y no creo que pudiesen haber retrocedido a máscaras convencionales en la realista Comedia Nueva, si hubiesen tenido máscaras individuales en la mucho más convencional Comedia Vieja”<sup>53</sup>.

Sin embargo, no podemos pasar por alto que Cook concebía un origen de la tragedia ligeramente diferente a los demás miembros del grupo de Cambridge, ya que, aunque afirmase que G. Murray probó con éxito en *Themis* que la tragedia griega llenaba las formas rituales de un viejo *sacer ludus* (*Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) xxi. (θ)), y no quepa duda de que se basaba en los trabajos de este autor y de F. Cornford cuando afirmaba que

---

<sup>51</sup> MS Gilbert Murray 170, fol. 20 (27 junio, 1914). Ya anteriormente G. Murray había hecho sugerencias a J. Spens, como en la carta con fecha del 29 de diciembre de 1913, en la que dice coincidir con J. E. Harrison a la hora de identificar como esencialmente iguales al *pharmakós* y al Año viejo [“estoy de acuerdo con *miss* H en que la explicación de Frazer sobre una contaminación accidental de dos ritos distintos no está demasiado bien; el *pharmakos* y el Año viejo son esencialmente lo mismo” (MS Gilbert Murray 170, fols. 11-12 (29 dic., 1913).

<sup>52</sup> Ackerman, 1971, p. 129. De todos modos, R. Ackerman especifica que A. B. Cook finalmente no incluyó tal vaso en su obra *Zeus*.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 130.

la tragedia ática surgió a partir de un ritual celebrado originalmente por los atenienses donde se cantaba una canción conmemorando la pasión de Dioniso, acompañada de una representación mimética, sin embargo, A. B. Cook disienta parcialmente de G. Murray, pues para éste, el *sacer ludus* sería el ditirambo o *drómenon* de primavera de Dioniso visto como *Eniautós-daímon* o *Year-Spirit*, mientras que A. B. Cook rechazaba el *Eniautós-daímon* y consideraba que el festival originario de la tragedia era el festival de invierno de las Leneas. A. B. Cook opina que Dioniso sería concebido en las Dionisiacas urbanas pero nacería en las Leneas, que distan de esta otra ceremonia en diez meses; que el ditirambo sería la canción que conmemora la unión de Zeus con Sêmele y la concepción de Dioniso, y que los vínculos de relación con las Dionisiacas urbanas se deben a que la comedia pertenecería a este otro festival, donde existiría una tradición consistente en hacer falos en honor del dios. Pero no duda en que la historia de la vida del dios, que es el prototipo de la tragedia, es el tema de la representación de las Leneas.

Estas Leneas, cuyo nombre deriva de Lh=nai, las “mujeres salvajes” o ménades de Dioniso, parecían estar al servicio de Deméter, Core, Zeus Buleo, Sêmele, Dioniso Leneo, Zeus Ctonio y Gea Ctonia, si bien parece que las tres primeras pertenecen a un ritual que precedería a las Leneas, siendo tan sólo las cuatro últimas divinidades las verdaderamente honradas en esta celebración, aunque A. B. Cook considera que Zeus y Gea son posteriores. A. B. Cook cree que el canto de las Leneas está en relación con el desgarramiento y la omofagia de Dioniso, y que ese era el tema propio de la tragedia lenea.

También reconoce la importancia de las Antesterias y las Dionisiacas rurales, celebradas respectivamente un mes después de las Dionisiacas urbanas y de las Leneas, en las que se conmemoraría, igual que en las otras dos celebraciones, la concepción del dios en la primera y el nacimiento, vida y muerte en la segunda. Así se comprende que el último día de las Antesterias se abriese el santuario más antiguo de Dioniso para, supuestamente según A. B. Cook, celebrar un rito fálico; además, también se incluiría una canción-*kômos* de Dioniso, hijo de Zeus. Igualmente, se daría una competición de comediantes en el teatro en el día de *Chýtroi* (uno de los días de las Antesterias), en la que el competidor ganador debía tomar parte en la competición más importante de las Dionisiacas urbanas. Por otro lado, en las Dionisiacas rurales se celebraría una “oda rústica” que suministraría el contenido del coro original de la tragedia (todo en *Zeus*, vol. I, cap. I, §6, (g) xxi. (θ)).

Estos hechos sugieren, según A. B. Cook, que el coro trágico en los días pre-literarios consistiría en hombres vestidos de *trágoi* para personificar a la cabra-Dioniso, que cantarían un nacimiento anual, con su muerte y su resurrección, de modo que el coro trágico adquirió un suplemento satírico y la tragedia derivó en obra satírica (*ibid.*, vol. I,

cap. I, §6, (g) xxi. (ι)). Parece además que A. B. Cook vuelve a mostrarse de acuerdo con G. Murray cuando éste afirma que ese drama satírico representa la alegre llegada del revivido Dioniso y su corte de *daímones* al final del *sacer ludus* (*idem, ibid.*).

## 2. La influencia de J.E. Harrison sobre el grupo

La influencia de Jane Ellen Harrison sobre G. Murray se deja ver, sin duda, en su *Five Stages of Greek Religion*<sup>54</sup>, cuyos dos primeros capítulos son meras recapitulaciones de *Themis*, y también en *The Rise of the Greek Epic*.

Centrándonos en aspectos más concretos, Murray toma ideas acerca del surgimiento y la evolución de la idea de dioses de J. E. Harrison, según la cual en primer lugar existirían seres como *kêres* o fantasmas, estos últimos surgidos a partir de la muerte de hombres de la tribu que, independientemente de ser queridos en vida, se convierten en temibles tras su muerte porque se identifican con elementos de polución<sup>55</sup>; estos seres evolucionarían en héroes y finalmente se darían los dioses. Basándose en estas ideas, G. Murray sostiene que los dioses olímpicos que él defiende no eran primarios, sino impuestos sobre un bagaje diferente, algo que se puede ver si se sigue el método de J. E. Harrison, que pasa por el estudio de los festivales de las Diasias, Tesmoforias y Antesterias, según cuyo análisis se concluye que, aunque estén dedicados a dioses olímpicos, tales figuras no tenían cabida en el origen de dichos rituales; por ejemplo, el Zeus Meliquio de las Diasias aparece a veces como una serpiente barbuda, una figura común en la obra de Jane Harrison, que representaría a los muertos o, posteriormente, los héroes. En realidad, en estos tres festivales las figuras divinas personales desaparecen y no

---

<sup>54</sup> En contra de aquellos que utilizan esta obra como muestra del rechazo de G. Murray por las teorías de J. E. Harrison, R. L. Fowler (Fowler, 1991) considera que la primera razón por la que G. Murray escribió este libro fue su deseo de mostrar la luz correcta en la que situar el material desenterrado por la Escuela de Cambridge y cree que la atracción de G. Murray hacia los aspectos primitivos de la religión griega no puede explicarse meramente en términos negativos, sino que debió de haber algo de atracción positiva también, algo que parece estar atestiguado por su profundo interés por la antropología. Este autor además considera las siguientes palabras de G. Murray un ejemplo de cómo las teorías de Jane E. Harrison encajaban con la visión del mundo de G. Murray: “Restos de salvajismo mantenidos en partes oscuras de la vida, expurgados como una regla y hechos comparativamente inocentes, pero todavía comportando la marca de sus orígenes. Tales restos, como un hecho, tienden a recibir atención excesiva. Nuestros propios amigos los antropólogos, a los que los verdaderos helenistas debemos tanto, naturalmente se regocijan en tales cosas. Buscan en la Antigüedad ávidamente trazas del hombre primitivo, tótems, canibalismo, sacrificio humano y similares. Las trazas que descubren son del mayor valor. Pero creo que a menudo han confundido la reverberación de una barbarie extinta con la auténtica barbarie en sí misma” (RGE, p. 10, en *ibid.*, p. 86, n. 17). Además, el hecho de que G. Murray contribuyese a los libros de J. E. Harrison e incluso abrazase con entusiasmo la idea del *Year-dáimon* (especialmente en lo referente a su influencia en el drama griego) llevan a este autor a considerar que tuvo que haberse sentido atraído por estos estudios por derecho propio, encontrando una razón para ello en el historicismo de este autor, que lo condujo de modo natural a ver algo de lo que la sociedad griega realmente era y a encontrarlo interesante.

<sup>55</sup> De todas formas, G. Murray se opone a la visión de otros estudiosos, como Jane E. Harrison, que mantienen que el sentimiento que despiertan los muertos es siempre de miedo y por ello debe ser aplacados, y lo matiza explicando que en realidad, el fantasma de un hombre amigo en vida seguirá siendo amigo a no ser que sea injuriado; así pues, solamente el fantasma de parentesco extraño será considerado peligroso.

quedan más que ritos de fertilidad o aplacamiento de los muertos, rodeados de una atmósfera de terror religioso con ceremonias mágicas que producen unas emanaciones personales que posteriormente cristalizarán en un dios.

La evolución que han seguido las diosas es más difícil de descubrir, según J. E. Harrison, aunque ella considera que originalmente las diosas serían personificaciones de la diosa Tierra, ya fuese en su papel de madre, ya de doncella. También G. Murray coincide en pensar un tipo casi uniforme de diosa cuya presencia se extendería desde la Grecia occidental hasta el corazón del Asia Menor, una Madre Tierra que se presenta bajo todas las formas que representan las posibles fases en la vida de una mujer. En ocasiones, cuando la influencia oriental es fuerte, esta figura presenta en una sola persona todo lo que una mujer puede ser: virgen, madre, esposa... y su virginidad siempre es renovada. Existe un tercer estadio, el de la viudez del otoño, que también recoge J. E. Harrison en *Themis* (*Themis*, p. 180. n. 1). El mejor ejemplo de todo esto es la *koré* por excelencia, Perséfone, y su madre Deméter, pero también encontramos a la Atenea Core, la *koré* argiva Hera e incluso Afrodita o Ártemis.

La explicación para el surgimiento de estas figuras se centra en el deseo colectivo de la tribu en la supervivencia y el aprovisionamiento de comida, o, lo que es lo mismo, el deseo de no morir de hambre y no ser conquistados. Esto lleva a que la fertilidad de la tierra y la fertilidad de la tribu se vean en la temprana religión como uno, y por ello la Madre Tierra es la figura central de las tempranas religiones egeas, que no solamente es la Madre de la naturaleza, sino también de los *koûroi* de la tribu. Inicialmente, como explica Jane E. Harrison en sus dos obras más importantes, *Prolegomena* y *Themis*, es madre del crecimiento espontáneo del suelo, pero posteriormente controla la agricultura; por ello, se representa como una madre cuando llega la cosecha, pero es doncella en primavera, destinada a casarse y ser fructífera. En invierno, se supone que la *koré* está ausente porque ha sido raptada y llevada al Inframundo. Además, igual que trae vegetación en primavera, también nutre a los *koûroi*, los hombres jóvenes de la tribu.

Por todo esto, G. Murray considera que aunque el camino de Atenea sea demasiado arduo para los hombres comunes, no resulta difícil encontrar un ideal religioso en Perséfone, pues la antigua liturgia de la novia que muere y resurge todavía queda en ella. Si la religión es lo que nos relaciona con las grandes fuerzas de la naturaleza, esta novia del Inframundo tiene en sí misma el centro verdadero de la vida, con sus desastres y con su alegría espiritual nuevamente encontrada. Es la vida vista como una madre y una hija, no una cosa continua e inmutable, sino quebrada con la muerte y la separación, la vida como un gran amor o deseo, rota en pedazos y renovada. Vemos pues, que G. Murray se sitúa

bajo la influencia de Jane E. Harrison y su énfasis en los ciclos de muerte y renovación de la vida.

Por otra parte, Murray coincide con esta autora en hablar de una invasión de gentes del norte sobre los anteriormente asentados en el territorio griego, que, al imponerse al pueblo conquistado, también impusieron sus dioses<sup>56</sup>. Así se explica que Zeus abandonase a su anterior esposa, Dione, que quedó confinada a su antiguo territorio, y se aliase con Hera, diosa principal del Argos dorio, aunque en sus mitos pueden intuirse todavía las luchas entre ambos, que reflejan luchas de grupos humanos. Los Olímpicos serían, por lo tanto, los dioses de las montañas de los antiguos invasores llegados del norte, los jefes y príncipes, cada uno con su *comitatus* o seguidores de criados y jefes menores, que penetraron en los palacios egeos y en la simplicidad ordenada de la vida tribal en los pueblos pre-helénicos del continente.

Tratando el tema de los diferentes grupos humanos de la Antigüedad griega, G. Murray acepta la hipótesis de J. E. Harrison de que en la obra homérica se da una diferenciación entre los héroes de la narración y el contexto del autor, pues, mientras los protagonistas de las acciones de la obra aparecen alimentándose de carne asada y vino, los comentarios del autor hablan de pesca, leche o cerdo cocido. Sin embargo, G. Murray lo considera una prueba de que los hechos narrados pertenecen a una época diferente a aquella en la que se sitúa el autor, sin hacer alusión a una diferencia entre grupos aqueos y pelasgos, como hace J. E. Harrison. De hecho, G. Murray se opone a esta diferenciación, pues, en realidad, pelasgo significaría posiblemente “vecino” y denotaría a todo pueblo extraño cercano para los invasores griegos o, tal vez, el nombre de una tribu particular que finalmente dio nombre a toda la población de la Grecia pre-aquea, nada más. Tampoco existiría tal distinción dentro de los dioses, como establece Jane E. Harrison, ya que “por supuesto cada dios griego es un inmenso complejo; es imposible llamar a uno aqueo y a otro pelasgo” (RGE, p. 41, n. 1).

Sin embargo, sí que acepta la idea de que la población anterior a la invasión aquea poseía costumbres matrilineales, propias de las razas egeas o hititas, mezcladas con poligamia y poliandria y con ritos agrícolas, emblemas sexuales y diosas de la fertilidad, mientras que la raza conquistadora del norte impuso un sistema patriarcal y monógamo.

El paso de un estadio matriarcal a otro patriarcal, tal como explica Jane E. Harrison en *Themis*, se refleja en las ceremonias de iniciación tribal: los protagonistas de estas ceremonias, los *koûroi*, pertenecerían inicialmente a un sistema matriarcal, pero al

---

<sup>56</sup> Una idea que en realidad ella toma de W. Ridgeway, como hemos visto, considerada simplista por él (al igual que la teoría expuesta por J. E. Harrison, como se verá a continuación).

imponerse el sistema patriarcal, también se impusieron rituales de segundo nacimiento, por los que se pasaría de ser *paidej*, chicos, a ser *andrej*, hombres, pues renacen en un mundo de hombres. Tras la iniciación, tienen dos trabajos que pertenecen únicamente a los hombres: tener hijos y matar a las tribus enemigas en la batalla.

De todos modos, G. Murray cree que las ceremonias de iniciación, tanto las masculinas como las femeninas, necesitan mayor investigación, porque gran número de ritos que inicialmente se explicaron como recuerdos de sacrificio humano no son en realidad más que ceremonias de iniciación<sup>57</sup>. A pesar de esto, no deja de lado la existencia de rituales de fertilidad que abarcan acciones tan brutales como los sacrificios humanos, que él sitúa en tiempos pre-homéricos. Su existencia deja huella en los mitos griegos. G. Murray cree que no eran ficciones, sino rituales generalmente caídos en desuso, algunos fenicios y por lo tanto posteriores, pero otros pre-helénicos, expurgados por los autores homéricos. En relación con estos rituales, también se sitúa el ritual del *pharmakós*, una figura tomada en primera instancia de J. G. Frazer, pero también utilizada por J. E. Harrison.

Ese interés por la fertilidad, se convierte en la segunda obra de Jane Ellen Harrison en interés por la renovación de la naturaleza, cuando un ciclo anual termina y comienza el siguiente. Para propiciar la renovación, se llevaría a cabo, como sabemos, el *drómenon* de primavera, del que surgiría la figura del *Year-daímon*, de la cual G. Murray tomó mucho. De este modo, en su *Five Stages* explica el proceso que sucedería anualmente de la siguiente manera: en el gran *drómenon* de primavera, tanto la tribu como a tierra se renovaban; la tierra, a partir de sus semillas muertas y la tribu, a partir de sus ancestros; y todo el proceso, cargado con la emoción del deseo humano, proyecta su dios antropomorfo o *daímon*. Éste es un *koûros* divino, un *Year-daímon*, un espíritu que en el primer estadio está vivo, luego muere con cada año y vuelve a surgir de entre los muertos, resurgiendo todo el mundo muerto con él. Las ceremonias de renovación se acompañarían igualmente de un intento de ahuyentar al año viejo y todo lo que estaba contaminado por la infección de la muerte. Pero no sólo de la muerte, G. Murray cree que también de la culpa del pecado, ya que la tragedia refleja que la vida del *Year-daímon* es una historia de orgullo y castigo: cada año llega, crece, comete el pecado de *hýbris* y es muerto. La muerte es merecida, pero matar es un pecado; entonces llega el Nuevo Año como vengador o como el agraviado, que vuelve a emerger. Estas ideas fueron medio suprimidas durante el período

---

<sup>57</sup> En *Eurípides y su tiempo*, explica también que muchos rituales de iniciación tenían relación con la vida vegetal y con el renacimiento después de la muerte, pues venían de una época muy lejana en que la fertilidad del suelo poseído por la tribu no se distinguía de la fertilidad de los ganados, y las familias humanas y los nuevos miembros que le nacían a la comunidad eran tenidos por reencarnaciones de los antecesores que retornaban a sus antiguos hogares.

clásico, pero eran todavía corrientes entre los pueblos más rudos y menos helenizados, y han llegado a influir incluso en algunas de las metáforas de San Pablo (SGR, cap. 1).

Además, G. Murray se inspira en el *Year-daímon* o *Eniautós-daímon* para leer la figura de Odiseo, un héroe del folklore con aventuras del folklore, poco relacionado con la Guerra de Troya y, sin embargo, cincelado en base al mito del *Eniautós-daímon*. *Eniautós* sería el final de un ciclo determinado de tiempo y el inicio del siguiente, según Jane E. Harrison, un ciclo que podría durar de unos meses hasta nueve años. G. Murray sostiene que estos *eniautoi* que miden el tiempo serían circuitos repetidos de la luna y el sol, como los meses y los años. El objetivo de un calendario siempre ha sido encontrar un período en el que los dos circuitos se correspondan; la luna nueva debe coincidir con el solsticio de invierno, para que así el sol y la luna comiencen su vida juntos. El mayor esfuerzo para lograrlo se vería en la *eikosieterís* de Metón, o Gran *Eniautós* de Diecinueve Años, y Odiseo vuelve con Penélope exactamente cuando el año vigésimo llegaba, tan pronto como el año decimonoveno estaba completo. Llegó con la luna nueva, que era también el día de la Fiesta de Apolo o el festival del solsticio del sol, y la estación era invierno. Por si todo esto fuera poco, Odiseo tiene muchas características solares, como la de que fue al Inframundo por el oeste, visitó el reino de los muertos y regresó a la superficie por el este; que llegó a su hogar en un bote mágico y dormido, o que estaba condenado a morir a manos de su hijo, como la mayoría de los reyes del año, que no dejan de ser, según esta hipótesis, personificaciones del *Eniautós-daímon*.

Ahora bien, los ritos de renovación del año solían asociarse en Grecia a la lucha entre dos contrincantes, tal como sucedería, según G. Murray con la figura de Aquiles, al que describe como a un típico *koûros* heroico, cuyas cóleras parecen derivar de las “luchas” regulares del *koûros* con su enemigo, el verano con el invierno venidero, el año nuevo con el viejo. Esta lucha entre rivales en la que el representante del año que acaba es muerto a manos del representante del año que comienza también se reflejaría en la figura de Agamenón, un rey de reyes, posiblemente a ojos de G. Murray con base real, pero que hereda igualmente los mitos regulares de reyes y, especialmente, la vieja secuencia de Urano-Gea-Cronos, Cronos-Rea-Zeus, que se repite en Agamenón-Clitemnestra-Egisto. En esta secuencia, el rey viejo es muerto por el rey joven, ayudado por la reina y luego casado con ella, igual que el año viejo es muerto por el año nuevo mientras la misma Madre Tierra se casa con todos ellos.

De todas formas, no se puede dejar de señalar que a pesar de la influencia que ejerció la hipótesis de J. E. Harrison sobre G. Murray, ésta no llegaba a satisfacerlo completamente, motivo por el que, en contra de la autora, que ensalzaba esta figura contra

los Olímpicos, G. Murray, como sabemos, reafirma el valor humanizante de la reforma olímpica<sup>58</sup>, con unas divinidades sabias, bondadosas y razonables, en contra de la teogonía bruta de un mundo sujeto al *mana* de serpientes y monstruos y ajeno a un gobierno externo, con el fin de restablecer el balance que se había perdido (Henderson, 1960). Así, sin duda G. Murray rechaza las representaciones de dioses semi-humanas con cabezas de animales, como la Hera con cabeza de vaca, y alaba la forma en la que bajo el Olimpismo esto cambió, de modo que los dioses olímpicos pasaron a ser completamente antropomorfos, tal vez con cierta preferencia por algunos animales, sin más. Por el contrario, Jane E. Harrison cambia de opinión desde los inicios de su carrera hasta la redacción de *Prolegomena*, obra en la que defiende las representaciones teriomórficas de los dioses.

Sin embargo también a ojos de G. Murray los dioses homéricos eran demasiado literarios y ajenos<sup>59</sup>, motivo por el que, tal como ya se ha visto, en un estadio jonio tardío cesan de tener significado religioso.

Además, G. Murray también se hace eco del énfasis mostrado por Jane E. Harrison en la religión de Dioniso<sup>60</sup> y Orfeo que, en el caso del autor que nos concierne, se refleja en la práctica comentada en *Five Stages* por la que el adorador de Baco se convierte él mismo en Baco simplemente porque en realidad el dios era originalmente la proyección de los Bacos humanos (SGR, cap. 4), y trata de explicar, en esta misma obra, la frase aparecida en las tablillas órficas: “Soy el hijo de la Tierra y del Cielo estrellado”, nombrada por Jane E. Harrison en *Prolegomena* y que G. Murray explica por la existencia de una octava región en el Cielo, propia del Dios último, cuyo ser existía antes del cosmos y en la cual está el verdadero Ser, la Libertad y la última Unión con Dios, ya que la chispa divina presente en el alma humana viene directamente del primer y último Dios que está más allá de los planetas<sup>61</sup>.

Por lo que respecta a su influencia sobre F. Cornford, él mismo reconoce la extraordinaria ayuda de J. E. Harrison en los prefacios de su *Thucydides Mithistoricus* (que dedica a Jane E. Harrison del siguiente modo: “Un sueño a cambio de muchos hermosos

---

<sup>58</sup> Además, en contra de la idea de J. E. Harrison de que los dioses olímpicos son completamente estáticos y por lo tanto ajenos a la vida, G. Murray defiende que la religión olímpica implicaba un movimiento y un esfuerzo de vida.

<sup>59</sup> Al igual que J. E. Harrison, para G. Murray la religión no surge de bases racionales, sino emocionales.

<sup>60</sup> De todos modos, G. Murray parece un tanto ambivalente en cuanto a su percepción de la figura de Dioniso, pues en *Eurípides y su tiempo*, al hablar de *Las bacantes* de Eurípides, parece simpatizar con dicha divinidad, aunque acto seguido se pregunta si “el espíritu que yo llamo Dioniso, esta magia que nos inspira y regocija, ¿no es después de todo la peor maldición de la vida humana?” (*Eurípides*, p. 148).

<sup>61</sup> En realidad, fue el propio G. Murray el que guió de algún modo el interés de J. E. Harrison hacia los rituales dionisiacos, pues él ya había estado trabajando sobre ellos con antelación, como veremos a continuación.



sueños”), *From Religion to Philosophy* y *The Origin of Attic Comedy*; de hecho, el peso que tenía esta autora sobre Cornford es tal, que su obra parece en cierto modo un complemento a la de Jane Harrison, explicando la relación entre la filosofía y la religión.

Además de los aspectos comunes a todos los miembros de su escuela, tanto Jane Ellen Harrison como F. Cornford aceptan, por ejemplo, la hipotética existencia de un estadio de desarrollo humano en el que la individualidad del hombre no estaba clara y la tribu no estaba partida en grupos totémicos, una separación que se habría debido a la presión demográfica.

Por otra parte, ambos coinciden en caracterizar a los rituales mágicos como basados en la expresión del deseo colectivo, consistente en realizar lo que se desea ver realizado; F. Cornford de hecho lo expresa del siguiente modo: “El acto mágico primitivo consiste en una intensa actividad emotiva, experimentada colectivamente por un grupo” (*Religión*, p. 99). Esa actividad, además, consiste en representar o pre-presentar la conducta que se requiere (*ibid.*, p. 97), una definición sin duda tomada de *Themis*, de Jane Ellen Harrison, donde explica los *drómena* como algo pre-hecho o re-hecho, una conmemoración o expresión de deseos y, por lo tanto, considerado poseedor de efectos mágicos. Dichos efectos mágicos no son más que la realización del deseo por medio de la representación de su fin, de nuevo, como ya se ha comentado en el estudio de la autora, una idea muy presente en la obra de ésta.

A esta idea habría de seguirle la del surgimiento de la divinidad a partir de la proyección de esas emociones humanas socialmente reforzadas durante los festivales periódicos, como sucede en *Themis*; sin duda, F. Cornford debe tener en mente esta obra cuando escribe que, al estar reunido el clan totémico para la ejecución de su danza particular, el sentimiento de individualidad se agota y desaparece, ante la presencia conjunta de todo el grupo. De este modo, se siente una fuerza mucho mayor que la del hombre aislado y, fruto de la proyección de este sentimiento colectivo, como ha sido comentado en el apartado dedicado a la influencia que É. Durkheim ejerció sobre él, F. Cornford admite la creación del dios.

Muchos de esos rituales tienen por objetivo ayudar a la fertilidad de la naturaleza, pues la fertilidad sería para F. Cornford, igual que lo era para J. E. Harrison, una de las principales preocupaciones del grupo primitivo, algo que se refleja no solamente en sus rituales, sino también, obviamente, en sus mitos, como el mito de Mot en Canaán, o el de Perséfone en Grecia, que serían, nuevamente en la obra de ambos autores, divinidades relacionadas con la cosecha (en el caso de Perséfone, por ejemplo, estaría íntimamente vinculada al ritual eleusino). Pero existen otros tipos de rituales, como los ritos de

iniciación, a los que Jane Harrison tanta atención prestó en *Themis* y que también aparecen, si bien mucho más brevemente, en *De la religión a la filosofía*, interpretados igualmente como nuevos nacimientos, fruto de la admisión de un candidato al ejercicio de las nuevas funciones sociales, con la implicación de la adquisición de un alma nueva. Estos rituales de iniciación son consecuencia, según Jane Ellen Harrison, de un cambio en la sociedad, de un modelo matriarcal a otro patriarcal. F. Cornford no se adentra tanto en su análisis de dichos rituales, pero sí acepta ese cambio en la sociedad, que se refleja en una breve alusión realizada en *De la religión a la filosofía*:

“Cuando la comunidad divina se torna patriarcal –cambio que probablemente refleja la correspondiente transformación en el ámbito de la sociedad humana- se hace un intento –no del todo fructífero- para sustituir el destino por la *patria potestas*, o sea, la voluntad del padre Zeus” (*Religión*, pp. 126-127).

Otro asunto interesante, si bien de nuevo aparece en la obra de F. Cornford como una mera alusión, sin hacer mucho énfasis en el tema, es la presencia en *De la religión a la filosofía* de algunos de los seres religiosos en los que más incide Jane Harrison; a saber: *kêres* y *daímones*. Efectivamente, F. Cornford explica las nociones de *kêr*, *daímon* y *moira* individuales:

“*Ker* es un *eidolon* o duende alado, de siniestro aspecto, o sea, es un objeto de temor. Si se enoja y trama vengarse es una Erinia. Considerado como asignación del individuo al nacer, constituye su *moira*, o sea, la extensión o límite de su fuerza vital o el aspecto negativo y represivo de su hado. Al derivarse de un grupo ya desvanecido, la *moira* es por necesidad nebulosa, negativa, irreal. El *daimon* (*genius*) de una persona conserva, por otro lado, ese elemento de poder benéfico, de *mana* funcional” (*ibid.*, p. 133).

Por otra parte, existe un *daímon* que no es personal, de hecho, mucho más característico de la obra de Jane E. Harrison, que F. Cornford define como sigue:

“Éstos no eran poderes cósmicos, sino espíritus locales, buenos espíritus (...) que estaban enraizados en la porción de su tierra cultivada o habitada por sus adoradores. Esa tierra era su *moira* (...). Ellos eran los únicos guardianes y salvadores (...) de su pueblo cuando éste estaba en guerra, y, a la vez y por encima de todo, los dispensadores de los frutos del suelo en tiempos de paz” (*ibid.*, p. 54).

De esta figura deriva el archiconocido *Eniautós-daímon* de Harrison, al que F. Cornford llama *Agathós-daímon* o Buen Espíritu, y del que explica que surge con el advenimiento de la fase agrícola, cuando el foco de atención se centra en la tierra, que será de este modo considerada sagrada, investida del poder misterioso que nutre la fuerza de todos los seres vivos; es entonces cuando ese poder se centra en el Buen Espíritu, dador de los frutos del suelo. Además, nuevamente bajo la influencia de lo postulado por Jane Ellen Harrison en *Themis*, considera que, en ocasiones, la figura del héroe puede mezclarse con la de ese *daímon* de la fertilidad, lo que conlleva que la historia de su vida se vea

enriquecida por los mitos rituales, que si bien en origen eran representaciones de ritos ejecutados al servicio del Buen Espíritu, pasarán a manifestarse en forma de acontecimientos históricos de la vida del héroe.

Además, *Principium Sapientiae* de F. Cornford recupera el himno de Palaicastro al más grande *Koûros*, que supone la idea de partida de *Themis* y mantiene la conexión entre el nacimiento del niño Zeus en Creta con el espíritu de la fertilidad que muere y surge de nuevo.

Pero F. Cornford también trata en sus obras otros rituales relacionados con la muerte y la resurrección, que ya habían atraído la atención de Jane Ellen Harrison y que ponen en conexión los ciclos vitales humano y natural, puesto que se parte de la base de que con la muerte, el alma se traslada al Inframundo, donde es almacenada como una semilla, dado que la tierra es fuente de vida y, por esto, igual que plantas y árboles brotan de la tierra, también las almas brotarán de ella. Las Antesterias, ejemplo que F. Cornford toma nuevamente de J. E. Harrison (*Themis*, p. 289 y *Prolegomena*, cap. II), serán sin duda el ritual que mejor refleje esta relación, ya que se ocupa tanto de las semillas vegetales como de la renovación de las almas.

También la descripción realizada por F. Cornford del Olimpo y sus divinidades repite premisas antes expuestas por J. E. Harrison, de modo que es considerado un lugar situado por encima de los cambios de los elementos; los seres que lo habitan también serán, por lo tanto, ajenos a todo cambio y estarán desvinculados completamente de la vida terrestre, lo que implica la imposibilidad de entrar en comunión con él, pues la única relación posible es la de tipo contractual o comercial (el sacrificio basado en el *do ut des* del que habla Jane Harrison en *Prolegomena*, en palabras de F. Cornford, un soborno a cambio del que se otorgan beneficios). El dios olímpico es inmortal pero al mismo tiempo, como ya se ha visto, esto implica su falta de impulso vital, la negación de la vida, en palabras de Jane E. Harrison.

Esta vida es la de su original forma daimónica, anterior a su retiro olímpico, algo nuevamente familiar a los lectores de *Themis*, obra en la que Jane E. Harrison define al dios olímpico como una negación del *Eniautós-daímon* pero con sus raíces enterradas en los cultos ctónicos. Esta forma daimónica, tal como explica F. Cornford, surge del campo de actividad que determinaba su posición en el sistema social y que lo definía inicialmente, que era originalmente su razón de ser, fijado por la Moira<sup>62</sup>, situada por encima de cada

---

<sup>62</sup> Tanto es así, que ambos autores mantienen que la religión griega establecería una región determinada, en la que están confinados los Olímpicos, y otra propia de los humanos, y esta frontera implantada por la Moira no puede, ni debe, ser violada, de modo que dicha violación supondría el mayor de los pecados.

uno de los dioses y de concepción espacial. Todo ello convierte a cada dios en *moirai* especializadas, que por lo tanto se diferencian del *daímon* de la fertilidad en que se mueven no en el ámbito temporal, sino en el espacial; una diferenciación que nuevamente se da en ambos autores.

A propósito de la existencia de la Moira como ente superior incluso a los Olímpicos, nuevamente encontramos coincidencias entre *Themis* y *De la religión a la filosofía*, pues Jane E. Harrison explica en su obra más característica que Temis y *Diké* están por encima de los demás dioses y descansan en el origen de las cosas, cuando lo social anunciaba lo religioso. Cornford se centra por su parte en los conceptos de Moira y *Nómos*, de modo que la primera se ocupa de la división del universo en porciones y es estática, es decir, un sistema antes que una fuerza, mientras que el segundo se corresponde con las leyes fijadas por los dioses y sugiere el ejercicio de un poder dentro de unas líneas departamentales, la conducta normal prescrita y respetada en una región y, de este modo, la costumbre. De todo esto se deduce que ambos autores tratan conceptos muy próximos, aunque debido a la diferente perspectiva que adoptan sus trabajos, ella focaliza su interés en Temis y *Diké*, y él, en *Nómos* y Moira. Al haber sido ambas obras (*From Religion to Philosophy* y *Themis*) publicadas en el mismo año (1912) no podemos sino deducir que ambos autores se influyeron mutuamente o tal vez llegaron conjuntamente a estas deducciones por medio de encuentros personales y correspondencia.

Otro tema al que ambos autores han dedicado gran atención es el de la distinción entre la religión olímpica y las religiones místicas, ejemplificadas en ambos casos por la religión de Dioniso y su posterior reforma órfica.

Ambos destacan su conexión con un grupo humano, el *thíasos* que lo acompaña, un grupo que forma una unidad religiosa mística, para cuya admisión es necesario un rito de iniciación. F. Cornford se permite nombrar una serie de ejemplos de esta clase de grupos que anteriormente habría tratado Jane Ellen Harrison en *Themis*, como Curetes, Telquines, Dáctilos del Ida, Coribantes o Sátiros.

Al igual que Jane E. Harrison en *Themis*, F. Cornford explica que estas sociedades secretas pretenden poseer poderes excepcionales que los elevan a un plano superior al resto de la humanidad, lo que los convierte en cierto en cierto grado, en divinos. El alma sentida como colectiva es el *daímon* de la sociedad, es decir, que el dios místico surge de la sociedad humana y, al mismo tiempo, al residir esta alma en cada miembro del grupo, éstos son partícipes suyos. Así, gracias al ritual orgiástico, el dios penetra en el hombre y el hombre se convierte en el dios.

Subrayan ambos autores igualmente el papel de Dioniso como representante del grupo humano y de toda la naturaleza animada moderada por el ciclo de la vida humana, lo que lleva a su religión a estar fundamentada en la dimensión temporal. Este aspecto de su religión está en íntima conexión con las ceremonias mágicas destinadas a favorecer por cooperación simpática la fertilidad de la naturaleza, a pesar de que Dioniso es fundamentalmente, igual que los demás dioses místéricos, un *daímon* humano.

Es interesante destacar igualmente una afirmación que F. Cornford ofrece acerca del atractivo casi irresistible que la religión de Dioniso, según sus propias palabras, ejerce “sobre cierto tipo de asceta emocional, hombre cuya naturaleza pide intensidad de pasión y que, sin embargo, rechaza como impuras las pasiones ‘corporales’” (*Religión*, p. 226), y que recuerda vívidamente a la personalidad de Jane E. Harrison y su atracción hacia esta religión. Además, en relación con la importancia concedida a la sobriedad, cabe destacar que ambos autores recogen y destacan también la reforma órfica. Finalmente, resulta interesante comentar que el hecho de que F. Cornford se centre en el estudio de cómo el intelecto está limitado por el vocabulario recuerda a la afirmación de J. E. Harrison de que “semántica” es todo lo que importa<sup>63</sup>.

Además, tanto Murray como Cornford se influyeron mutuamente. Ambos autores comparten ciertos elementos en común, si bien posiblemente la mayoría de la influencia que pudo existir entre ellos fuese de G. Murray (mayor que F. Cornford y admirado por éste) sobre F. Cornford. Sin embargo, existe la posibilidad de que F. Cornford sí hubiese ejercido cierto influjo sobre su maestro en cuestión de tratamiento de la filosofía jónica. Efectivamente, ambos comparten una profunda admiración hacia ese proceso racional sucedido en Jonia y que derivó en el nacimiento de la filosofía, que se manifiesta según dos corrientes de pensamiento diferenciadas: una escuela de ciencia progresiva y empírica, en la que ambos sitúan a Aristóteles, y otra de refinado escepticismo, personalizada, de nuevo en ambos casos, en la filosofía platónica. Igualmente, coinciden en el tratamiento que ambos ofrecen de la figura de Epicuro, como un autor que trata de liberarse de la “carga de la religión” debido al horror que siente ante esa doctrina religiosa, particularmente platónica, de premio y castigo tras la muerte, lo que lo lleva a abrazar el materialismo, si bien no puede ser considerado ateo y mantiene una posición mucho más dogmática que otras creencias denunciadas por él, motivo por el que ninguno de los dos autores se atreve a concederle influencia en el campo de las doctrinas científicas. En realidad, ambos muestran este interés en diferentes obras publicadas el mismo año, 1912, por lo que resultaría difícil decidir quién influyó a quién, e incluso G. Murray adelanta

---

<sup>63</sup> G. Murray, “Obituary of Cornford”, en *MS Gilbert Murray* 500, fols. 158-90 .

su posterior interés en *The Rise of the Greek Epic*, al considerar la “inteligencia jonia” como un factor esencial en el nacimiento de la tragedia ática. Sin embargo, dada la entrega casi absoluta de F. Cornford al estudio de este tema, es más que probable que, de haber existido influencias de algún tipo, éstas fuesen en la dirección de F. Cornford a G. Murray y se hubiesen producido por medio de cartas o conversaciones mantenidas en el período previo a la publicación de ambos libros (*From Religion to Philosophy* y *Five Stages of Greek Religion*), período de mayor colaboración entre todos los miembros del grupo de Ritualistas de Cambridge.

Por otra parte, aunque en menor medida que Jane Ellen Harrison, también la obra de G. Murray muestra ciertas coincidencias con la de F. Cornford<sup>64</sup>, que en ocasiones forman parte de las características propias del grupo y en otros casos son fruto de la influencia que Jane E. Harrison ejerció sobre ambos, como el interés que uno y otro prestan a la figura de Temis, aunque en este punto los dos autores van más allá y tratan otras figuras relacionadas con Temis, como Némesis, la guardiana de la ley, que venga las transgresiones, en la obra de F. Cornford (*Religion*, p. 14), “indignación justificada” que se siente ante el acto ajeno, para G. Murray (RGE, p. 80).

En otras ocasiones, sin embargo, los aspectos coincidentes entre las obras de ambos autores nada tienen que ver con la influencia de su mutua amiga Jane E. Harrison. Ejemplo de ello sería el tratamiento que realizado de los ideales de Belleza y Verdad. G. Murray, como ya se ha comentado, al destacar la Belleza absoluta de las divinidades olímpicas, a las que considera ideales, la relaciona con la Verdad, que aunque inferior a ésta, es mucho más fácilmente alcanzable. F. Cornford por su parte identifica estos ideales en su descripción de la teoría platónica, considerando la Belleza el aspecto divino que se manifiesta a través del mundo sensible, de modo que “la percepción de la belleza que procede de los ojos corporales y provoca la perturbación del amor es también la primera ocasión para el despertar de la anamnesis –esa memoria misteriosa que poseemos de la Verdad contemplada en una ocasión por cada alma humana antes de su encarnación. Y el despertar de la anamnesis significa el comienzo de la filosofía” (*Principium*, 1871, p. 81).

En otro orden de cosas, estos dos autores coinciden asimismo en las críticas que lanzan a los dioses olímpicos, pues igual que G. Murray admite en *Five Stages*<sup>65</sup>, llegado cierto punto, que dichas divinidades, al funcionar como símbolos, podían llegar a ser utilizadas meramente como receptáculos vacíos, F. Cornford les niega individualidad y los

---

<sup>64</sup> La influencia de G. Murray se deja ver especialmente en *The Origin of Attic Comedy*, en la que se refleja su teoría del origen de la tragedia.

<sup>65</sup> Aunque ya en *The Rise of the Greek Epic* G. Murray adelanta algunas de estas ideas, al considerar, por ejemplo, que los dioses olímpicos llegaron a un estadio en el que faltaba una creencia profunda en ellos, lo que los destinó al olvido.

considera también máscaras vacías; una ausencia de personalidad que se debe a su alejamiento con respecto al ámbito humano. Del mismo modo, tanto en la obra de G. Murray como en la de F. Cornford se recoge la idea de cultos primitivos que pierden terreno ante el más refinado panteón olímpico, a lo que posteriormente le sigue el fracaso de la religión olímpica ante el avance emocional del misticismo y el surgimiento de la filosofía.

Además, los dos parecen reconocer, como un factor que ayudó al éxito de la religión de Dioniso mientras precipitó el final del Olimpismo, su relación con el monoteísmo, pues mientras la religión oficial helénica no alcanzó dicho sistema dado que su teología raramente prohibía algún dios o culto, propiciando así la confusión, las religiones místicas se revelan como monoteístas o panteístas por necesidad, dada su prédica a la unidad de toda la vida.

Finalmente, no se puede pasar por alto la identificación entre el “hombre de palabras” o *lógios anér* de *The Rise of Greek Epic* de G. Murray, simultáneamente contador de historias, cronista, mago, poseedor de las tradiciones y del conocimiento de los hombres, y la figura referida en *Principium Sapientiae* por F. Cornford como el antecesor de profetas, poetas y filósofos, a los que ha legado un discurso revelado por medio de la inspiración divina.

Igualmente, ambos autores ejercen cierta influencia sobre J. E. Harrison, siendo especialmente destacada la de G. Murray.

Así, la influencia de G. Murray sobre *Prolegomena* se deja ver especialmente en la segunda parte de la obra, dedicada al estudio de Dioniso y Orfeo, lo que se explica porque en la época en la que J. E. Harrison escribe estos últimos capítulos, el contacto con este autor es mayor y coincide con la época en la que él estaba trabajando acerca de la religión de Dioniso en conexión con su traducción de *Las bacantes* de Eurípides. Precisamente J. E. Harrison parece tomar interés por la irrupción dionisiaca en la religión griega a partir de las traducciones e interpretaciones llevadas a cabo por G. Murray del drama del siglo quinto, donde el elemento extático predomina; por ello, al crecer su colaboración con G. Murray, J. E. Harrison incrementa la centralidad del elemento dionisiaco en la vida griega (Gerson, 1998.).

Sin embargo, existe un tema ya comentado en el que ambos autores discrepan exponencialmente: la valoración que realizan acerca de las divinidades olímpicas, aunque J. E. Harrison toma de la hipótesis de Murray la idea de que un Olímpico es la negación del *Eniautós-daímon*, y llega incluso a reconocer la deuda existente con los Olímpicos por haber logrado “matar al viejo dragón ciego” y por su valor en tanto que objetos artísticos

pues, retomando sus propias palabras: “En arte, esta exclusión de la vida animal y vegetal del ciclo de lo divino es a veces considerada una ganancia. Más bien deja un sentido de frío y soledad” (*Themis*, p. 450), a pesar de que en ocasiones “sentimos instintivamente que en algún modo un Olímpico es más vívido, más real que cualquier *daimon* de la naturaleza trasladado e informe. (...) El Olímpico, por todas sus negaciones, tiene individualidad” (*ibid.*, p. 469).

Según G. Murray, además, durante el período de creación de la épica homérica se da un importante proceso de expurgo de todos los materiales salvajes de los que había constancia en las sagas recogidas por los aedos. J. E. Harrison también acepta esta idea y la recoge en *Themis*, donde existen algunas alusiones a la misma; por ejemplo: “Instintivamente una tribu saludable purgará su religión de elementos exclusivamente fálicos. Este expurgo se incluye primero y al principio entre los servicios que el Olimpismo prestó a Grecia” (*ibid.*, pp. 460-461).

Finalmente, también es interesante comprobar que ambos coincidían en negar, ya desde los inicios de sus respectivas carreras, la necesidad de la existencia de divinidades para que se dé la religión, poniendo además, también en ambos casos, el ejemplo del budismo (SGR, p. 9; *Themis*, p. 488). Asimismo, destaca el apoyo que G. Murray realiza ante la defensa que J. E. Harrison hace acerca del ascetismo en *Epilegomena*.

Sin embargo, un último punto de discordia entre ambos autores ha de ser destacado: se trata de la perspectiva adoptada tras la Primera Guerra Mundial, momento en el que mientras G. Murray abraza el pesimismo, J. E. Harrison celebra lo que considera la liberación de la generación más joven de las garras de lo que asume como un intelectualismo excesivo (Gerson, 1998).

También F. Cornford es otro de los autores con los que afirma sentirse en deuda en *Themis*, aunque, curiosamente, parece que el propio autor no llegó a entender la obra en la primera lectura que hizo de ella (*Epilegomena*, p. vii).

Especialmente, hay que subrayar el hecho de que F. Cornford elaboró íntegramente un capítulo de *Themis* de Jane E. Harrison dedicado a los Juegos Olímpicos en tanto que *agônes* atléticos surgidos del *drómenon* primaveral, inicialmente, basados en una carrera de curetes para elegir al victorioso, en el cual se encarnaría el *daímon* del grupo y la “suerte” del año.

Además, de él toma posiblemente la idea de que la filosofía jónica revive ciertas ideas de la teología obsoleta que toma prestadas de bárbaros persas, quienes verían en los



poderes elementales de la naturaleza el principio de las cosas (*Themis*, p. 461), así como su teoría acerca de la celebración de las Antesterias<sup>66</sup>.

También se refiere, esta vez en *Epilegomena*, a la obra de F. Cornford *From Religion to Philosophy*, para tratar el tema de la Moira en relación a la organización social, donde considera que la Moira precede al sistema olímpico igual que el animal tótem precede al dios animal (*Epilegomena*, p. xxiii).

Igualmente, de forma muy superficial, J. E. Harrison hace alusión, en *Epilegomena*, al origen de la comedia como forma dramática basada en el ritual del *drómenon* primaveral donde, dado el carácter popular de estas obras, se destaca el elemento de la consumación del matrimonio en lugar de los elementos de la muerte o la resurrección. Hace referencia, para tratar todo ello, a “The Origin of the Olympic Games” de F. Cornford (*ibid.*, p. xli).

### 3. La cuestión de la pertenencia al grupo de A. B. Cook

La cuestión de la pertenencia de A. B. Cook es todavía más compleja, si cabe, que la de la propia existencia de tal grupo.

No se sabe cuándo conoció a J. E. Harrison, pero fue probablemente hacia el cambio de siglo, dado que ella volvió a Cambridge en 1898, y probablemente fue ella quien lo presentó a los demás miembros del grupo, si bien faltan datos, nuevamente, para asegurarlo<sup>67</sup>. Sí se sabe que trabajó íntimamente con J. E. Harrison entre 1908 y 1914 en *Themis*, aunque no mediante una colaboración al mismo nivel que F. Cornford o G. Murray.

A. B. Cook tenía los mismos intereses que el grupo de Ritualistas y, aunque no fue un discípulo devoto de J. E. Harrison como pudieron serlo G. Murray y especialmente F. Cornford, sí estuvo influido por sus ideas y le agradeció sus sugerencias<sup>68</sup>; sin duda,

---

<sup>66</sup> Jane E. Harrison explica en *Prolegomena* la ceremonia de *Chýtroi*, celebrada el tercer día de las Antesterias y que consiste en una *panspermia* (en cocer, que no en comer, todo tipo de semillas en un pote), como una cena para las almas, pero más tarde se da cuenta, en parte gracias a F. Cornford, de que originariamente los muertos llevaban las semillas con ellos y las devolvían en otoño. Así pues los muertos serían los que hacen el trabajo de Deméter. En las Antesterias, pues, los vivos dan parte de los granos y frutos a los muertos para que éstos les ayuden a que sigan creciendo y prosperando.

<sup>67</sup> De todos modos, en una carta escrita por A. B. Cook a G. Murray con fecha de 14 de diciembre de 1930, éste explica las numerosas coincidencias que lo unían con F. Cornford: ““porque nosotros fuimos cuidados en la misma colina” y recuerdo bien cómo yo, como un alumno mayor, soñando sobre mi primer sombrero de copa alta, sentado en el banco de la iglesia en Christ Church, Hampshad, mientras F. M. C., todavía no promovido a bombín, se sentaba junto a su alto padre en el banco de la iglesia ante nosotros. Ambos fuimos a St. Paul’s. ambos fuimos al Trinity. Ambos encontramos en Platón lo más grande en literatura. Y (...) ambos contribuimos al hombre con el mismo espíritu clásico y –debo añadir– ambos igualmente en deuda con el generoso estímulo de cierto helenista de Oxford” (MS Gilbert Murray 57 fol. 185). En esta carta no solo demuestra su deuda con G. Murray, sino que también parece indicar que conocía a F. Cornford desde su época de estudiante en el Trinity College de Oxford, si bien esto no implica necesariamente que ambos autores se conociesen más que de vista.

<sup>68</sup> De hecho, en el primer tomo de su *Zeus*, hace énfasis en sus agradecimientos a varios autores, entre los que sin duda se encuentran los tres otros miembros de los Ritualistas, especialmente Jane Ellen

además, sentía una gran simpatía, tanto intelectual como personal, con los demás miembros del grupo, en un grado mucho más elevado que ningún otro investigador de Cambridge<sup>69</sup>.

Los datos de colaboración entre él y los demás miembros del grupo abundan en la correspondencia personal que, por ejemplo, revelan que le envió a G. Murray partes de su *Zeus* para que las leyera y criticara<sup>70</sup> y que le pidió que posteriormente le pasase el manuscrito de dicha obra a *miss* Harrison<sup>71</sup>. También pide ayuda con algunas cuestiones de su estudio<sup>72</sup>. Asimismo, reconoce tomar algunas ideas expuestas anteriormente por G. Murray, como las concernientes al expurgo de Zeus, en tanto que mago, en Homero<sup>73</sup>. En otras ocasiones, las misivas hacen referencia simplemente a asuntos personales, como la posible elección de A. B. Cook para la British Academy<sup>74</sup>.

Pero además, en su obra se pueden encontrar numerosas coincidencias a nivel teórico con los demás Ritualistas; basta comentar que su principal trabajo, *Zeus*, ancla sus orígenes en la controversia acerca de la realeza sacra a la cual el ritualismo daba una respuesta y, de hecho, el ritual es uno de los motivos que da unidad a dicho trabajo, pues A. B. Cook tiende a utilizar los datos de la evidencia cultural como soporte de especulaciones surgidas por otros caminos, como el análisis del mito, y así, en los casos donde son traídos en representación actos rituales relativos al cielo, no considera al Cielo, sino al actor del acto ritual como el verdadero Zeus, siendo éste un sacerdote o un rey, que en todo caso reencarnaría al dios sobre la tierra. También en el caso de Pasífae como reina cretense que protagoniza un i]ero\j ga/moj y en diversos análisis de héroes míticos vistos como “concretizaciones rituales” se recurre al mismo esquema ritualista.

Además, hay en el trabajo de A. B. Cook lo que parecen ser motivaciones inconscientes, propiciadas por los demás Ritualistas de Cambridge, que lo llevan a establecer una secuencia de los temas acorde a los temas de estudio de los mismos, como

---

Harrison, a la que dedica las siguientes palabras: “*Miss* J. E. Harrison, con cuyos poderes sintéticos de amplio ámbito (...) estoy en deuda por varias sugerencias valiosas: soy el más ansioso en reconocer su deuda porque en cuestiones de más profunda significación no nos vimos frente a frente” (*Zeus*, vol. I, p. xivf.). También agradece sus sugerencias en el segundo tomo, aunque en realidad su influencia fuese mayor en el primero.

<sup>69</sup> Incluso sabemos que coincide con G. Murray en su interés hacia la telepatía y la investigación psíquica, pues, si bien no tan activo en este aspecto como su compañero, él también anotaba experiencias paranormales en libros manuscritos.

<sup>70</sup> MS Gilbert Murray 19, fols. 184-5.

<sup>71</sup> MS Gilbert Murray 22, fols. 184-5 (23 agosto, 1913).

<sup>72</sup> “Las cuestiones implicadas son tan difíciles que siento inadecuado tratar con ellas sin una mano de ayuda” (*idem, ibid.*).

<sup>73</sup> “Mi nota sobre el expurgo de Zeus en Homero, o mejor las trazas de Zeus como un mago en Homero (con agradecimientos a tu capítulo sobre el expurgo homérico), está en mi próximo libro de *Zeus*, capítulo I, siendo una nota al pie en la sección que trata con la “Transición de Zeus en el Cielo a Zeus, el dios del Cielo” (MS Gilbert Murray 20 fols. 186-8 (30 agosto, 1912).

<sup>74</sup> MS Gilbert Murray 91 fol. 183; fol. 197; fol. 213.

podría ser la secuencia omofagia - nacimiento de la tragedia - fiesta dionisiaca ática - drama satírico, que se encuentra en *Zeus*.

Asimismo, coinciden todos ellos en ver a Zeus como el patrón de la ley y el orden, en íntima relación con Temis y *Diké* (*Zeus*, vol. III, cap. II (continued) §11), y en algunas ocasiones, incluso, A. B. Cook trata de modificar sus tesis para que se acerquen a las de los demás ritualistas, como en el caso del tratamiento del mito de Zagreo (*ibid.*, vol. I, p. 649, n.7), donde tanto J. E. Harrison como G. Murray o F. Cornford aparecen como un grupo<sup>75</sup>; o en el caso del cretense Talos, donde el cambio de A. B. Cook se produce como agradecimiento a F. Cornford y J. E. Harrison por la advertencia acerca de que este personaje cretense encajaba con la fundación del culto en Cerdeña (*ibid.*, vol. I, p. 723, n. 3)<sup>76</sup>.

A un nivel individual, ya no de grupo, la obra magna de Cook muestra similitudes con los trabajos de cada uno de los miembros del grupo Ritualista, especialmente con J. E. Harrison, con quien las influencias existentes fluyen en ambas direcciones; de hecho, la propia J. E. Harrison llega a reconocerse en deuda con el *Zeus* de A. B. Cook en *Themis*, una obra que muestra dos aportaciones especialmente destacadas realizadas por A. B. Cook: en primer lugar, la acuñación del término zoísmo, que ella prefiere ante el de animatismo de R. R. Marett; y en segundo lugar, la derivación de “ditirambo” como “la canción que hace a Zeus brincar”. Además, estos dos autores comparten el convencimiento de que los restos materiales y la literatura son la llave indispensable para la comprensión del comportamiento social de la Antigüedad.

También A. B. Cook muestra su agradecimiento a esta autora, por ejemplo, ante su advertencia de que la ecuación de los Dioscuros en relación con los dos hemisferios celestes implicaba una nueva imagen del mundo<sup>77</sup>, aunque en realidad J. E. Harrison llegó a criticar toda la secuencia de A. B. Cook sobre los Dioscuros<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> A. B. Cook está esencialmente de acuerdo con el resto de ritualistas en que Dioniso, al igual que Zagreo, era en algún modo Zeus vuelto a nacer, y en que los iniciados en su culto comienzan como Curetes y acaban como Bacos, pero éstos no expresan lo que para A. B. Cook sería el elemento esencial del rito, por el que el iniciado, identificándose a sí mismo con el dios re-nacido, se convierte en el consorte masculino de la gran diosa-madre, responsable de la fertilidad de todas las cosas vivas, que para mantener sus poderes se impregnaba de una sucesión sin fin de amantes jóvenes (*ibid.*, vol. I, cap. I, §6, (g) xxi, (δ)).

<sup>76</sup> Para todo esto, ver también Schwabl, 1991, p. 232

<sup>77</sup> Ambos autores recogen la identificación de los Dioscuros y su hermana Helena en época helenística con las descargas eléctricas que brincan alrededor de los mástiles de los barcos con el tiempo tormentoso y nuevamente, ambos reconocen a los Dioscuros como los soportes de una arcada que simbolizaría la cúpula celeste, en algunas representaciones etruscas.

<sup>78</sup> Schwabl, 1991, p. 231, n. 18.

Hubo otras cuestiones en las que ambos se encontraban más cercanos, como el caso de la teoría del culto al pilar en relación con los antiguos cultos anicónicos<sup>79</sup>, que en cierto modo perviven en el período clásico, apareciendo imágenes de Zeus cercano a un pilar, por ejemplo, en varias escenas de vasos cerámicos, donde la evolución es clara, al aparecer primero tan sólo un pilar, sobre el que más tarde se colocará una estatua de Zeus. Ese culto al pilar, también en la obra de A. B. Cook, igual que en la de J. E. Harrison, estaría relacionado con el más antiguo culto al árbol y con el ónfalo de Delfos, que representaría el centro de la tierra, sobre el que consecuentemente se hallaría el pilar que sostiene la cúpula celeste.

Curiosamente, A. B. Cook explica que el ónfalo original era un bloque de piedra caliza, revestido con estuco y perforado de arriba abajo por un agujero cuadrado. Desde el límite de este agujero proyectaba una hoja con forma de cuchillo de hierro, que formaba una cuña gracias a una pareja de clavos y que presumiblemente servía para mantener en su sitio un tallo de madera ahora perdido. En el bloque habría talladas cuatro letras arcaicas, del siglo VII a. C., de las que las tres últimas nos dan el caso en genitivo del nombre de la diosa de la Tierra Gea y la primera parece ser el símbolo místico E, que no sería más que la expresión gráfica del cielo sostenido por sus pilares central y laterales (*Zeus*, vol. II, cap. II, §3. (a), iii. (ξ)). Esto es interesante porque la propia J. E. Harrison habría publicado un artículo en el que trata de explicar este símbolo y en el que considera que esta letra representa a los tres pilares o tres piedras situadas sobre una base y que representan a las tres Gracias, como vuelve a recoger Cook (*idem, ibid.*). Por todo lo dicho anteriormente, A. B. Cook deduce que el trípode mántico de Delfos, que parece haber constado de tres pies y una columna en el medio, habría sido el equivalente a un asiento celestial.

Además, A. B. Cook coincide con J. E. Harrison especialmente en la elección de muchos temas incluidos en su obra, así como en el tratamiento que reciben; por ejemplo, siguiendo con el tema del trípode, éste también se habría identificado en el pensamiento órfico con un caldero que lleva a la apoteosis a aquel que haya sido cocido en él; una idea que se recoge en algunos mitos, presentes también en la obra de J. E. Harrison, y que apuntaría a un tiempo en el que se desmembraría y cocería a los muertos. Ese caldero sería, según el mito órfico, aquél en el que los Titanes cuecen a Dioniso, y su importancia para los seguidores de Orfeo se refleja en sus ritos, que posiblemente incluían un caldero real y puede que el sacrificio de una cabritilla, ya que sus seguidores, decían “he caído como una cabritilla en la leche” (*Zeus*, vol. II, p. 217; *Prolegomena*, p. 594).

---

<sup>79</sup> A. B. Cook destaca que en algunas representaciones, Zeus aparece en relación con el “pilar anicónico de inmemorial santidad” (*Zeus*, vol. I, p. 34). Jane E. Harrison, por su parte, expone su teoría en “The Pillar and the Maiden”.

Otra idea órfica presente tanto en esta obra como en *Prolegomena* es la de que el alma está sujeta al ciclo de los cambios de la vida, pero se puede escapar de esta rueda ganándose un lugar en el Cielo, al que se puede subir no sólo mediante ese eje central, sino también por una escalera, que aparece en numerosas ocasiones en vasos donde se representan elementos típicos de la simbología órfica.

Todo esto refleja la influencia de la autora de *Themis*, que también se nota en las afirmaciones que realiza A. B. Cook acerca de las divinidades más presentes en Delfos, pues según este autor, igual que según Jane E. Harrison, hubo varios ocupantes anteriores a Apolo, a los que podemos dividir en tres niveles diferentes de poblamiento: en primer lugar, estarían Zeus y Gea, esencialmente helénicos (y siendo Gea adorada bajo el título de Temis, que tanto evoca a J. E. Harrison); seguidos por Dioniso, de extracción traco-frigia, y llegado en último lugar, Apolo. Parece, además, que ambos autores reflejan la división del año entre ambos dioses, de modo que el invierno estaba reservado para Dioniso y el resto del año para Apolo; y que, tanto J. E. Harrison como A. B. Cook, advierten acerca de la acomodación que se produjo entre ambos, posiblemente tomada de F. Nietzsche, de modo que el carácter de Dioniso y el de Apolo se fueron acercando.

Otra hipótesis en la que coinciden es aquella que supone una estructura matrilineal bajo el patriarcado clásico griego, que Cook sin duda ya deja ver en su artículo “Who Was the Wife of Zeus?”, en el que analiza la configuración resultante cuando ambas sociedades se encuentran. De este modo, ambos autores defienden que Zeus y Hera pertenecen a estratos diferentes de población, siendo ella representante de un momento matriarcal anterior y él, el dios principal de los conquistadores patriarcales, por lo que, en algunas celebraciones, como las Hereas, tal como explica A. B. Cook, no eran consortes, sino que él tenía su propia fiesta de matrimonio y ella, otra diferente; y, también por este motivo, se celebrarían rituales de paso en los que se representa un nuevo nacimiento simulado como paso a la sociedad patriarcal.

En relación de nuevo con esa sociedad matriarcal más antigua, parece que A. B. Cook se inspira en la importancia concedida por J. E. Harrison a la figura de la antigua gran diosa Madre, una gran diosa de la fertilidad con un carácter eminentemente ligado a la vida de la naturaleza, que habría palidecido con la llegada de Zeus.

Una de estas herederas de la figura de la Gran Madre sería Ártemis, y ambos autores recogen en su obra (A. B. Cook posiblemente por influencia de J. E. Harrison, quien claramente presta mucha más atención a esta figura) los ritos del culto al oso en Braurón, en ambos casos, con chicas vestidas de azafrán que honran a Ártemis, una vez

vista como un oso, con una imitación mímica de estos animales. Además, ambos autores tratan el posible significado lunar de la diosa.

Por otra parte, A. B. Cook reconoce trazas dionisiacas en el culto a Zeus: por ejemplo, existiría un paralelismo entre las Musas que cuidan de Zeus cuando niño y las ménades de Dioniso, y estudia la existencia de un Zeus nacido en Creta, una figura que aparece también en *Themis* (no sería sino el protagonista del Himno de los Curetes con el que J. E. Harrison inicia la redacción de esta obra), que estaría en íntima relación con la diosa Madre de Creta y que, al igual que Dioniso, habría sufrido una muerte y resurrección que serían celebradas anualmente como medio mágico de reavivar la vida de toda la naturaleza.

Otro tema que cabe destacar por haber sido inspirado a partir de J. E. Harrison, de nuevo en *Themis*, es el del análisis que ambos realizan del sarcófago de Hagia Triada: ambos autores leen la doble hacha que en el sarcófago aparece en relación con árboles o con pilares como la unión del Cielo y la Tierra y, al pájaro que hay sobre el pilar (que para J. E. Harrison era un cuco y para A. B. Cook, un cuervo), como profeta de las lluvias primaverales; también consideran al chico que aparece ante un edificio como el muerto ante su tumba o capilla funeraria, si bien J. E. Harrison duda entre interpretarlo como, efectivamente, un héroe muerto o como el propio Dioniso e incluso A. B. Cook recoge la posibilidad de que fuese visto como una encarnación del dios del Cielo, como el Zeus cretense del que se creía que había muerto efectivamente en la isla, Dioniso o Zagreo. Por todo ello, parece que las escenas representadas implican que los ritos mágicos realizados ante las dobles hachas del dios Cielo y los pilares de la diosa Tierra para asegurar la vitalidad de la naturaleza, también estarían conectados con la resurrección de los muertos.

Otro aspecto sin duda importante en la obra de J. E. Harrison, en este caso en *Prolegomena*, que marcó las hipótesis de A. B. Cook, es el del estudio del surgimiento de los dioses a partir de los héroes y los fantasmas de los muertos. En primer lugar, considera que la serpiente sería en tiempos antiguos una encarnación del espíritu del muerto, tal vez por la creencia en que la médula espinal de un muerto se convertía en este animal, un concepto incluido también en la obra de A. B. Cook, junto con el de las representaciones artísticas de la serpiente barbuda. El fantasma del muerto evolucionaría hasta convertirse en héroe, según J. E. Harrison, y, como tal, cuidaría de su pueblo, de la cosecha; incluso son adorados como sanadores. Por ese motivo, cree que el destino de un héroe suele ser el de convertirse en una divinidad local de la curación más que el de emerger como un dios panhelénico, ya que su culto no estaría regido por el miedo, como estaría el de los dioses, según las afirmaciones que se encuentran en *Prolegomena*. A. B. Cook da la impresión de

tener esto en cuenta cuando considera que el espíritu del fallecido se convertiría, al final de su evolución, por la que se pasaría por un estadio heroico, más en un *daímon* que en un *theós*, aunque no se puede olvidar en esta comparativa que J. E. Harrison no deja de señalar la diferencia entre héroes y *daímones*, siendo estos últimos divinos en un sentido más elevado, y A. B. Cook define, por su parte, al *daímon* como el *theós* encarnado (*Zeus*, vol. II, *Appendix M*), una idea ausente de la obra de J. E. Harrison.

A. B. Cook defiende la identificación de algunos antiguos reyes con Zeus, lo cual llevaría a que sus nombres pasen a ser epítetos de este dios, pues dichos reyes habrían ocupado el rol del dios durante su vida, por lo que pasarían a ser adorados como el mismo tras su muerte; un concepto que nuevamente recuerda a *Prolegomena* de Jane E. Harrison, donde la autora defiende que los nombres de ciertos personajes que encarnan inicialmente al dios pasan a ser finalmente epítetos del mismo.

Siguiendo con el tema de los *daímones* y de la identificación de Zeus con ciertas figuras, A. B. Cook llega a sostener que el *Agathós-daímon*, un personaje que sin duda hace referencia a los Ritualistas, sería un poder ctónico esencialmente relacionado con Zeus Soter, un agente fertilizador, lo que además, pondría en relación a Zeus y Dioniso, llegando ambos a identificarse. Esta idea, tal como aparece en *Zeus*, no se encuentra en ninguna de las obras de J. E. Harrison, pues ésta no incluye la identificación directa de Zeus con un *daímon* ni con Dioniso, pero sin embargo, sí identifica a otras figuras como Heracles o los Dioscuros con el *Eniautós-daímon*; además, las características que destaca de Dioniso y del Zeus cretense (a los que sí llega a identificar), son altamente daimónicas, y reconoce a Dioniso como hijo de su padre, que sería Zeus y, sin duda, principalmente, como hijo de su madre, Sémele, quien no sería sino la Madre Tierra y novia del dios del Cielo y del trueno; y esto, no cabe duda, vuelve a aparecer nuevamente en *Zeus*, ocupando además uno de los lugares más destacados entre todas las afirmaciones sostenidas por A. B. Cook, pues como sabemos, su religiosidad lo lleva a destacar precisamente el matrimonio del dios del Cielo -quien sería el dios supremo de los griegos- con la gran diosa Madre -a la que muchos autores, como L. R. Farnell, se encargaron de identificar con la Virgen María- y su descendencia en forma de Dioniso, el hijo divino.

Otro tema que ambos coinciden en incluir en sus obras es el del laberinto de Cnosos, cuyo nombre ambos relacionan con el *lábrys*, que significaría “el lugar de la Doble Hacha” y que habría surgido como una especie de pista de baile donde se representaría una danza que imitaría los movimientos del sol en el cielo, donde posiblemente el bailarín que imitaría al sol iría disfrazado de toro, lo que daría explicación al mito del Minotauro, quien no sería más que el príncipe de Cnosos con la máscara ritual

del toro. Por cierto, también A. B. Cook menciona los juegos de “torear” minoicos que J. E. Harrison relaciona con las corridas españolas que tanto la llegaron a impresionar

También se puede destacar que, tanto J. E. Harrison en *Prolegomena* como A. B. Cook en *Zeus*, dedican sendos apartados a tratar la figura de Atenea y, además, coinciden en muchos aspectos, pues ambos la consideran, cómo no, la diosa de la Acrópolis ateniense e inicialmente una forma de Madre Tierra, a la que vinculan con Hefesto como los dos primeros dioses de la Acrópolis, aunque Jane E. Harrison explique el matrimonio de ambos basándose simplemente en la superposición de dos divinidades de las artes y oficios, mientras A. B. Cook sostenga que eran marido y mujer ya desde un pasado prehistórico remoto. También recogen el mito de la lucha entre Atenea y Poseidón y lo explican, como muchos otros autores, como una lucha entre los seguidores del culto de Atenea y los adoradores de Poseidón, quienes habrían llegado al lugar posteriormente, procedentes de otro extracto de población.

Por lo que respecta a la relación entre la diosa y el olivo, A. B. Cook recoge la idea de Jane E. Harrison de que en un principio la diosa habría sido el mismo árbol<sup>80</sup>, aunque A. B. Cook prefiere limitarse a afirmar que la diosa era la madre de la montaña de la Acrópolis, de modo que la roca sería un elemento primario y el árbol, uno secundario. Por lo que respecta al búho, A. B. Cook lo considera la epifanía o encarnación de la deidad, mientras que J. E. Harrison lo considera en primer lugar su vehículo, y en segundo, su atributo.

Otras teorías de J. E. Harrison recogidas en la obra de A. B. Cook son, por ejemplo, la que defiende que la historia de las Cecrópidas fue inventada para explicar el festival de las Arreforias, algo con lo que A. B. Cook podría estar de acuerdo, aunque considera que serían más bien las Calinterias y las Plinterias, y no las Arreforias, los festivales a los que los antiguos conectarían el mito; la idea de que el mito de Talos representa el método escultórico de la cera perdida; la de que el *píthos* de la diosa Tierra Pandora liberaría las almas, que estarían en relación con los vientos, o la de que el dios Argos surge a partir del adorador.

También existen varios puntos de conexión entre Cook y Murray; por ejemplo, Cook apoya la defensa de Murray del expurgo homérico (*Zeus*, vol. I, cap. I, §1, (b)) o la consideración de diversos factores como desencadenantes del decaimiento de la religión olímpica, como el racionalismo del pensamiento filosófico griego; la revolución espiritual de las masas, que supuso el auge del culto dionisiaco con sus rituales de muerte y renacimiento o de Orfeo y la propaganda pitagórica; el influjo de otras fes llegadas de otras

---

<sup>80</sup> *Class. Rev.* 1895 ix, p. 89, en *Zeus*, vol.III, p. 763.



pueblos como Egipto, Siria, Asia Menor o Persia, y la definitiva influencia del monoteísmo, por ejemplo, el de la religión de Mitra modificada en el monoteísmo solar de Aureliano (*ibid.*, vol. I, cap. I, §5, (f)).

Además, en algunos casos parece que el proceder de A. B. Cook es paralelo al de G. Murray, si bien se centran en temas diferentes; por ejemplo, en el caso de Glauco, hijo de Minos, A. B. Cook explica su muerte, que, según el mito que narra Apolodoro, sucede cuando cae en una jarra de miel al perseguir un ratón y se ahoga, como una referencia a la costumbre de conservar a los muertos en miel y enterrarlos en *píthoi*; y en el caso de la representación de Hermes recogiendo a los muertos del *píthos*, como una abeja que representa el alma del muerto (*ibid.*, vol. I, cap. I, §6, (g)), mientras que G. Murray, por su parte, había explicado la muerte de Agamenón con un hacha en su bañera tras haber sido envuelto en un enorme vestido, como un mito inspirado en la costumbre de enterrar a los grandes potentados en sarcófagos (cuya palabra griega, *droi/th*, también significa bañera) y envueltos en sudarios en tiempos pre- y post-clásicos, considerando que, en la Edad Oscura o más tarde, al abrir alguna de las tumbas reales de Micenas, se encontró una figura real con la calavera rota, creando una historia alrededor de esto (RGE, p. 209).

Igualmente, también el trabajo filosófico de F. Cornford se refleja en el *Zeus* de A. B. Cook. Por ejemplo, el capítulo que dedica al Éter conduce muy rápidamente a la concepción de Dios de los filósofos (de Heráclito, los estoicos, los alegoristas y los eclécticos, Empédocles de Agrigento, Eurípides,...) pues todos ellos identifican a Zeus con esta substancia; e incluso menciona la identificación que llegan a hacer los estoicos entre Hefesto y el relámpago (*Zeus*, vol. III, cap. II (*continued*), §8, (a), ii). En el tercer volumen trata la identificación directa de Zeus con la lluvia, que A. B. Cook ve como un producto del pensamiento filosófico y que aparece en escritos de Virgilio, Lucrecio, Esquilo o Eurípides, admitiendo incluso la posibilidad de que tal idea se encontrase en los escritos de Anaxágoras, no siendo, en tal caso, más que otro caso de filosofía griega naciendo de las premisas del pensamiento popular, una idea recogida también en *De la religión a la filosofía*, de F. Cornford, como se encarga de recordar el propio A. B. Cook (*ibid.*, vol. III, cap. II (*continued*), §9, (e), i).

También hace uso de las teorías platónicas en referencia al sol y llega a mencionar la identificación de los dos hemisferios celestes con los Dioscuros por parte de algún pensador desconocido, tal vez Empédocles, tras las mejoras cosmológicas surgidas con el amanecer de la filosofía.

Además se centra en la figura de Pitágoras y el dilema según el cual sería considerado hijo de Apolo o incluso el mismo dios, algo también mencionado en la obra de

F. Cornford, aunque en el caso de A. B. Cook, aparece en relación con la forma traco-frigia o cretense del Zeus renacido.

Por otro lado, incluso llega a mencionar la diferencia entre el concepto de Zeus como legislador perpetuo, tal como era visto por los filósofos, y la imagen más popular de Zeus como un dios sujeto al cambio y la sucesión, tal como aparece en los mitos; si bien ambas visiones coincidirían en una concepción de Zeus como un dios supremo de justicia imparcial y omnipotente.

Finalmente, A. B. Cook hace alguna que otra alusión un tanto curiosa a su amigo F. Cornford, como aquella en la que explica una demostración del efecto de la bramadera por parte de F. Cornford con las siguientes palabras: “He oído a *Mr.* Cornford agitar [una bramadera] en la oscuridad con gran efecto” (*ibid.*, vol. I, p. 650, n. 1).

Por lo que respecta a su contribución al resto del grupo, parece que se basa especialmente en ejercer de última autoridad, sobre todo para J. E. Harrison, en asuntos etnológicos y filológicos, ofreciéndoles datos y ejemplos concretos acerca de la figura del rey divino, la ornitología (especialmente el culto al pájaro carpintero y al cuco, a los que concede, al igual que J. E. Harrison, un papel predominante en la historia religiosa de la Grecia temprana), etc.

Sin embargo, son notables las diferencias con el resto del grupo, incluso aunque los temas que atraigan su interés sean similares, como en el caso del concepto de la figura de Némesis, pues si el grupo de Cambridge coincide con la visión popular de verla como una encarnación de la divina indignación de la venganza, A. B. Cook cree que se trata de una diosa del bosque verde, una patrona de la vida animal y vegetal, que se correspondería con Nemetona, una deidad similar a Diana de los celtas (*ibid.*, vol. I, cap. I, §6, (d) i. (ζ)); o el tema de Dioniso y el origen de la tragedia, donde difiere en algunos aspectos de la interpretación dada por G. Murray y aceptada por los demás miembros, lo que lleva a concluir, tal como hace R. Ackerman (Ackerman, 1991), que aparentemente no quería tomar de forma absoluta el camino primitivista de los demás miembros del grupo<sup>81</sup> en su análisis de los orígenes irracionales de la religión, ya que no aceptaba completamente algunas de las especulaciones de carácter más salvaje de otros miembros del grupo<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Su reacción ambivalente a *From Religion to Philosophy* de F. Cornford en una carta con fecha de 12 de mayo de 1912 así lo muestra (en ella, le dice a Cornford: “Nuestros puntos de vista, sospecho, son diferentes”, pero también: “No conozco ningún libro que en los años recientes me haya dado más satisfacción mental aguda” y: “Siempre he tomado amablemente a los presocráticos; pero tú los colocas con una nueva atmósfera, a través de la que una visión completa del pre-presocraticismo puede ser vista –sus “visiones” se convierten en visiones efectivamente” (*ibid.*, p. 125)).

<sup>82</sup> Aunque compartiese con J. E. Harrison o F. Cornford el interés por los cultos griegos originales que serían más convulsos que los posteriores rituales olímpicos, éste interés choca con su perspectiva tremendamente cristiana.

Por otra parte, J. E. Harrison llega a reprobar la obra de A. B. Cook por no haber sido capaz de dar una forma comprensible a su material, ya que mientras A. B. Cook parece considerar que lo importante es la colección de datos, J. E. Harrison argumenta que los datos no importan si no son interpretados (Ackerman, 2002); e incluso tenemos el testimonio de R. Ackerman acerca de la opinión que le merecía el *Zeus* de Cook en ese sentido: “Finalmente, ella se desesperó intentando hacerle entender la importancia de la claridad en la exposición” (Ackerman, *J. G. Frazer*, p. 331, n. 10, en Schwabl, 1991, p. 232, n. 18). También se da cierto conflicto entre ambos acerca de las concepciones mantenidas sobre la figura de Zeus, pues mientras A. B. Cook lo considera el dios del Cielo Brillante, J. E. Harrison cree que ésta es una concepción monoteísta y olímpica inspirada por el cristianismo; así, por el contrario, ella alude a Zeus Ctesio en tanto que antigua divinidad de la fertilidad, ajeno a la figura olímpica salvo por el nombre (*Prolegomena*, p. 642), y señala el origen de Zeus Meliquio como un *daímon*-serpiente (*Themis*, p. 298).

Es muy posible que, al igual que sucede en la anterior diferencia de pareceres, las principales discrepancias entre autores se deban, según nuevamente R. Ackerman (Ackerman, 1991), a que A. B. Cook era el más conservador de todos y a que fue, durante toda su vida, un miembro practicante de la Iglesia cristiana evangélica, lo que no solamente chocaría frontalmente con la intensa oposición hacia el dogma cristiano del resto del grupo, sino que, además, le llevaría a rechazar el punto de vista que plasma J. E. Harrison en *Themis* acerca de la evolución de la religión griega, basado en el análisis hecho por É. Durkheim y que haría surgir la figura de Jesús de la emoción primitiva y colectiva, reproduciendo el origen de Zeus o Dioniso. Por el contrario, él, como W. Robertson Smith, podía aceptar la noción de un rey sagrado en la sociedad más temprana y tal vez entendiéndose a Jesús como el punto omega de esta tradición, pero no podía ir más allá (*idem, ibid.*).

El principal tema de desacuerdo entre los miembros de los Ritualistas de Cambridge, sin duda, fue el de la figura del *Eniautós-daímon* o *Year-daímon*, apoyada por J. E. Harrison, G. Murray y F. Cornford, pero reprobada por A. B. Cook<sup>83</sup>.

A. B. Cook no parece confiar en el salto especulativo que trazaría el origen de Dioniso a partir de esa clase generalizada de *Eniautós-daímones*, al estar basado, dicho salto, en una psicología no familiar y en la sociología (Ackerman, 2002). Las reservas de este autor con respecto a tal concepto aparecen ilustradas en algunas cartas todavía conservadas; a modo de ejemplo, cabría destacar la misiva enviada a G. Murray el 23 de

---

<sup>83</sup> Ya que el asunto del *Eniautós-daímon* supone un problema para Cook dada su fascinación por los paralelos cristianos de la religión griega (Schwabl, 1991, p. 232, n. 19).

agosto de 1913, en la que le explica: “Todavía me resisto a admitirlo y desapruébo la nomenclatura, pero me atrevo a decir que es todo cuestión de palabras. ¡Odio a los *daimones* de todos los tipos, y a los *Year-daimones* más que a cualquier otro!”<sup>84</sup>. También se deja ver su oposición en otra carta, esta vez escrita por J. E. Harrison y dirigida a A. B. Cook, con fecha del 8 de septiembre de 1911, en la que trata de contrarrestar las objeciones de éste ante la hipótesis de su *Eniautós-daímon*. En ella, J. E. Harrison escribe lo siguiente:

“El punto en el que nos estamos realmente pronunciando yace más profundo. No creo que el drama tome su forma del culto de Dioniso excepto en tanto que era uno de los miles de *Year daimones*. Las obras de máscaras y Día de Mayo no son supervivencias del culto de Dioniso sino de una cosa mucho más extendida... estoy ampliamente satisfecha de que el análisis del drama en general te parezca conveniente -esto será, creo, inmensamente reforzado por el excursus del *Prof. Murray* que sigue al capítulo VIII y que creo te interesará (...). Para concluir, y es tiempo: soy intensamente consciente de que mis teorías (y mi libro será un tejido de teorías) necesitan una base mucho más amplia tanto de psicología y probablemente de etnografía, y es probablemente imprudente publicarlo como está (...). Escribo realmente no para instruir sino porque no puedo empezar a pensar hasta que he resuelto todas las teorías que bullen dentro de mí y desenfocan todo, pero tengo confianza en los trocitos que tú aceptas”<sup>85</sup>.

Esta carta sugiere también que A. B. Cook habría deseado tratar de derivar las obras de mímica históricamente desde el culto de Dioniso<sup>86</sup> más que de esta figura reprobada por él, lo que habría supuesto, en su opinión, un salto en el vacío filosófico y psicológico<sup>87</sup>, además de ofrecer pistas de por qué no se le ofreció una colaboración en *Themis*<sup>88</sup> al mismo nivel que G. Murray y F. Cornford.

De todos modos, la primera carta aquí expuesta demuestra una retirada de A. B. Cook, mediante la cual expresa la importancia del tema a tratar mientras al mismo tiempo indica, entre líneas, que aprecia su amistad<sup>89</sup>. Pero A. B. Cook sin duda tenía fuertes

---

<sup>84</sup> MS Gilbert Murray 22, fols. 184-185 (23 agosto, 1913).

<sup>85</sup> Jessie Stewart papers, Newnham College Library, en Ackerman, 1991, pp. 15-16.

<sup>86</sup> R. Ackerman recuerda que la posibilidad de hacer tal conexión histórica directa no era tan caprichosa como parece hoy en día. Sólo cinco años antes, en 1906, R. M. Dawkins asistió en Tracia a una representación de una obra mímica de primavera que reproducía con notable fidelidad muchas características del culto dionisiaco tal como explican los antiguos escritores. Su descripción fue una sensación, porque tenía lugar en la patria de Dioniso, Tracia. La tentación de los filólogos históricamente inclinados, como A. B. Cook, de creer que habían descubierto un *survival* demótico que había sido preservado más o menos intacto durante dos milenios y medio, debió de ser irresistible (“A Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus” JHS 26 (1906), pp. 191-206, en Ackerman, 1991, p. 16).

<sup>87</sup> Lo que también sugiere una idea de por qué se habría sentido intelectualmente cómodo colaborando con J. G. Frazer, pues, aunque igualmente especulativo, empleaba una psicología asociacionista simple.

<sup>88</sup> Como sabemos, al contrario que el resto de integrantes de los Ritualistas de Cambridge, A. B. Cook mantenía que la comedia se habría originado a partir de las Dionisiacas urbanas y la tragedia, del festival de las Leneas, y consideraba que las danzas de sátiros no derivarían del culto a la fertilidad dionisiaco, sino que se vinculaban con él.

<sup>89</sup> También se puede sacar una conclusión similar de la carta enviada por A. B. Cook a G. Murray el 29 de mayo de 1910, en la que dice: “Muchas gracias por el MS. [forma de un trabajo presentado a publicación], que me ha llegado salvo. Tras leerlo una vez no siento que tus perspectivas o las mías tampoco,

reservas acerca de la dirección general que estaba tomando el trabajo de los Ritualistas acerca de los orígenes de la religión, lo cual, unido a las otras controversias mantenidas con ellos, llevan a que G. Murray, como ya se ha adelantado, albergase ciertas reservas acerca del estatus de A. B. Cook respecto al grupo, llegando finalmente a negar su pertenencia.

R. Ackerman incluso sospecha (Ackerman, 1991) que A. B. Cook pronto habría llegado a romper con el grupo, incluso públicamente, algo que sin embargo no fue necesario, ya que la Guerra dispersó a los Ritualistas junto con el resto de investigadores. A pesar de esto, las diferencias tras 1920 se siguieron ampliando a otros aspectos y, tras la Guerra, ante la continua oposición de la corriente principal de investigación, G. Murray, que se había convertido en el defensor público del grupo, debió de haber deseado presentar una apariencia de un frente más unido ante el mundo; una unidad que resultaba suficientemente real para él, Cornford, y Harrison, pero no para Cook, motivo por el que lo habría excluido definitivamente (*ibid.*, p. 18).

A pesar de ello, el producto más importante de todo el episodio ritualista, al menos para los clasicistas, habría sido el *Zeus* de Cook (*ibid.*) y, de hecho, tan sólo la obra de este autor sobrevivió en el tiempo, gracias a su enorme acumulación de datos y a su renuencia a sacar conclusiones de ellos (Calder, 1991, *Preface*).

#### **4. La relación de los Ritualistas de Cambridge con otros autores de la época**

Los Ritualistas de Cambridge no vivían aislados del resto de la comunidad académica y, de hecho, un estudio de las relaciones mantenidas con otros autores puede resultar interesante a la hora de comprender mejor el lugar que ocupaban ellos en el mundo de los estudios clásicos en Gran Bretaña.

Destaca por ejemplo la relación con J. G. Frazer y con A. W. Verrall, pues ninguno de estos dos estudiosos formó parte nunca del grupo, pero ambos supusieron presencias intelectuales significativas. Por lo que respecta al primero, la influencia ejercida sobre ellos es más que obvia, pero, a pesar de ello y de haber conocido personalmente a los Ritualistas, incluso de mantener con ellos relaciones cordiales y haber llegado a colaborar en alguna ocasión con A. B. Cook<sup>90</sup> (algo significativo debido, especialmente, a la reticencia de J. G. Frazer por establecer colaboraciones con otros autores), sin embargo, su

---

estén seriamente amenazadas –o al menos materialmente dañadas. Pero digeriré los argumentos y te devolveré el guión con notas en el curso de los próximos dos o tres días. A. B. C.”; MS Gilbert Murray 17 fol. 44.

<sup>90</sup> Colaboraron entre los años 1902 y 1905, antes del apogeo del grupo ritualista.

adicción al trabajo, su timidez y la presencia dominante y controladora de su esposa, le impidieron formar parte de ningún grupo intelectual y, mucho menos, uno con tendencias irracionalistas<sup>91</sup>.

A. W. Verrall, por su parte, era posiblemente el amigo masculino más íntimo de J. E. Harrison en Cambridge durante los años posteriores a su regreso, pero nunca llegó a interesarse por la arqueología ni, mucho menos, la antropología o el folklore, y su trabajo era el de un racionalista bastante típico. A pesar de ello, es importante reconocer su influencia sobre J. E. Harrison y G. Murray, por ejemplo, en lo referente al estudio de los fenómenos paranormales; también destaca el hecho de que, al igual que G. Murray, centrarse su trabajo sobre el drama en Eurípides, al que parece considerar un caballero decimonónico en el mismo nivel que lo era él mismo<sup>92</sup>; esto parece explicar que los trabajos ritualistas, especialmente de G. Murray, fuesen recibidos con hostilidad dentro de un ambiente como el de clasicistas de Cambridge, donde las ideas de A. W. Verrall eran ampliamente aceptadas (*ibid.*).

Por lo que respecta a las críticas recibidas, éstas no se basaban únicamente en cuestiones académicas, sino en el supuesto radicalismo político del grupo, especialmente en el caso de J. E. Harrison<sup>93</sup>, recordemos, la primera investigadora clásica británica de sexo femenino en lograr reconocimiento internacional, implicada, además, en la cuestión de la obtención de grados universitarios para las mujeres e incluso en el asunto del derecho al sufragio femenino. Los oponentes conservadores de los Ritualistas veían al grupo como un síntoma de declive intelectual y moral de todo lo que merecía la pena en la vida británica, atacándolo de raíz al creerlo subversivo (Ackerman, 1991).

Los principales oponentes de los Ritualistas fueron W. Ridgeway (quien también influyó sobre ellos en algunos aspectos, como ya se ha visto) y L. R. Farnell.

#### **4.1. Relación entre el grupo de los Ritualistas y L. R. Farnell**

En realidad, L. R. Farnell mantuvo una relación más que cordial con G. Murray, de quien era compañero en la Universidad de Oxford y con quien establece una amable

---

<sup>91</sup> No se deben olvidar tampoco las críticas que este autor reserva para la teoría del ritual mantenida por la Escuela de Cambridge, si bien el grupo siempre lo trató con respeto, incluso en ocasiones en las que se mostraban en desacuerdo con él, y él por su parte también les expresa su gratitud (por ejemplo, en una carta enviada a G. Murray el 17 de julio de 1921: “Siempre ha sido el más generoso y compasivo crítico de mis escritos, y valoro altamente su buena opinión” (MS Gilbert Murray 43 fol. 212-213).

<sup>92</sup> A. W. Verrall expone su principal tesis en *Euripides the Rationalist* (1895), en la que dice que Eurípides debe ser entendido suponiendo que la mayoría de sus obras tiene dos niveles de acción y significado: la acción y pensamiento superficiales para la audiencia ortodoxa que observa la piedad tradicional y el estrato más profundo, con las creencias verdaderas de Eurípides, que implican una crítica a la religión (Ackerman, 2002).

<sup>93</sup> J. E. Harrison recibió numerosas críticas por cuestiones como su carácter, supuestamente incontrolable, su excentricidad en el vestir, o su, recordemos, costumbre de enseñar el “safismo” a sus alumnas.

correspondencia que en algunas épocas llega a ser regular por motivos profesionales relativos a la Universidad.

Ambos autores se tienen en alta consideración; basta recordar que G. Murray mantiene en *Five Stages of Greek Religion* muchas similitudes acerca de los Olímpicos con lo escrito por L. R. Farnell en su *Cults of the Greek Stages*. L. R. Farnell, por su parte, expresa el respeto que profesa hacia su compañero en varias cartas, donde alaba además su trabajo. Por ejemplo, el 16 de octubre de 1908 le envía una carta felicitándolo por haber sido elegido *Regius Professor* de Griego y donde explica que lo considera adecuado para el cargo, ya que “...en tus simpatías polifacéticas con arte, religión y poesía puedes abolir la visión estrecha y antigua de que la cátedra de Griego sólo podría ser ocupada por un hombre de libros de crítica textual”<sup>94</sup>, pues él es de la opinión de que “la mejor cultura general de los clásicos debería incluir alguna apreciación de los monumentos, algún conocimiento de la religión: por primera vez tenemos un *Professor* que se preocupa por estas cosas entre otras”<sup>95</sup>.

Efectivamente, L. R. Farnell comparte con él, así como con otros miembros del grupo del que formaba parte G. Murray, algunos aspectos, tales como su visión de los estudios clásicos mucho más amplia que los precedentes estudios de crítica textual o el interés por las nuevas disciplinas de la psicología y la sociología y su aplicación a la religión popular, aunque estos intereses no se desvelen de forma tan clara como en otros autores, como J. E. Harrison.

Es, de todos modos, especialmente interesante su postura ante el estudio de los orígenes y el modelo ritualista, así como su utilización de la disciplina antropológica. Él mismo, en una carta a G. Murray, no sólo considera mantener una perspectiva similar a la de su colega, sino que también se defiende ante las críticas de éste acerca de su falta de interés hacia el estudio de lo arcaico y explica su postura ante el uso de la antropología:

“Estoy feliz de tener tu crítica, porque tus puntos de vista generalmente sobre la religión griega no difieren radicalmente de los míos (...); pero parece imputarme más bien menos simpatía con lo primitivo y lo místico –tales como en el Orfismo- de la que poseo”<sup>96</sup>.

Y continúa:

“...la mayoría de errores acerca de la religión griega han surgido, creo, de una falta de antropología y perspectiva religiosa: por ejemplo, la visión que es generalmente expresada de que los helenos sólo desarrollaron un “credo de Dios personal” tras haber entrado en Grecia: eso es opuesto a todas las analogías antropológicas. Por lo que respecta al culto del ancestro-héroe es por

---

<sup>94</sup> MS Gilbert Murray 14, fols. 53-54.

<sup>95</sup> *Idem, ibid.*

<sup>96</sup> MS Gilbert Murray 12, fols. 105/ 209-210 (14 nov., 1907).

supuesto muy antiguo y muy difundido; pero no puede probarse que sea más viejo que la creencia en Dioses supremos ni la fuente de tal creencia”<sup>97</sup>.

En esta carta no solamente se muestra opuesto a las tesis de J. E. Harrison en *Prolegomena*, algo, como veremos, más que común, sino que además, defiende su interés por lo primitivo y la importancia del uso de la antropología en su trabajo de investigación. Su postura ante estos temas es, pues, digna de un análisis más detallado.

En su primera obra destacada, *The Cults of the Greek States*, igual que hará posteriormente en *Greek Hero Cults*, L. R. Farnell se ocupa de la evolución de los fenómenos religiosos, aunque en la primera de estas obras parece despreciar el estudio de los orígenes a favor del estudio de las diversas concepciones religiosas de las comunidades griegas en distintas épocas, llegando a atribuir la causa de la mala comprensión de la historia de la religión griega a esa focalización que se estaba produciendo en Inglaterra en la discusión acerca de los orígenes. Él pretende, pues, explicar los principales factores en el culto a cada divinidad distinguiendo entre estados iniciales y posteriores cuando así fuese posible, también entre cultos locales y conceptos panhelénicos, pero no busca, en ningún caso, un estudio de los orígenes como criterio principal de su explicación. Sus investigaciones se centran, por el contrario, en las divinidades helénicas completamente formadas, no en sus fases de formación, ya que los dioses griegos tal como los conocemos a través de los textos y monumentos son figuras demasiado concretas y complejas como para ser explicadas meramente a través del germen físico que, incluso cuando es descubierto, no logra explicar completamente las personalidades espirituales que de él emergen.

En *The Attributes of God*, realiza un estudio mucho más global, abarcando tanto religiones superiores como otras más “primitivas” y estudiando tanto los orígenes de la religión como los estados más avanzados (y más apreciados por él). Es de destacar que, aunque este estudio sea utilizado por él en parte como una crítica al cristianismo, considerando que el origen también afecta a la validez de los Libros Sagrados, en general, como él mismo asevera, “el origen no explica o invalida (en la esfera moral o religiosa) la presente validez” (“The Moral Service of the Intellect”, Papers).

Curiosamente, L. R. Farnell supuso, junto con los Ritualistas de Cambridge, un gran impulso para la ciencia de las Religiones Comparadas, que recibió un gran apoyo de la ciencia de la Antropología<sup>98</sup>, y su trabajo muestra cómo la Etnografía y la evolución eran

---

<sup>97</sup> *Idem, ibid.*

<sup>98</sup> La antropología, junto con la disciplina de las religiones comparadas, muestra una gran uniformidad en ritual y mitología, que sugiere una creencia en una tradición idéntica o una teoría psicológica de que el cerebro de las diferentes razas en el mismo estadio de desarrollo responde con el mismo discurso religioso o la misma acción religiosa a los mismos estímulos (Ackerman, 2002, p. 97).



asimiladas por autores ajenos al grupo de Cambridge, siempre que no fueran tan intransigentes como W. Ridgeway. L. R. Farnell, de hecho, acepta a J. G. Frazer y a E. B. Tylor, e invoca continuamente la ayuda de los *survivals*.

Sin embargo, siempre se mantuvo dentro de la corriente más tradicional de estudios religiosos, centrándose en el estudio de la religión griega clásica y mostrándose en contra del gusto de la antropología del momento por atribuir a los helenos clásicos cualquier práctica pre-helena que se encontrase, rasgo que, por cierto, comparte con G. Murray. Efectivamente, considera que la antropología comparada se ha centrado demasiado en el estudio de la religión salvaje, no así de la avanzada, aunque en algunos casos las trazas de salvajismo son escasas. Es el caso de los misterios de Eleusis, por ejemplo, que él prefiere comparar con los dramas litúrgicos medievales (una comparación también presente en Murray). Al enfatizar los hechos salvajes y primitivos, tal como habría hecho Jane Ellen Harrison, se habría perdido la perspectiva, malinterpretando el conjunto.

L. R. Farnell podría considerarse ritualista pues, de hecho, su método asume, como se ha visto, que el ritual es más puro y conservador, más estable que el mito y más sólido que las tablas genealógicas, por lo que el estudio de la religión debe estar basado, principalmente, en los hechos de culto, siendo éste mejor estudiado haciendo uso de la antropología comparada y de los títulos cultuales, la evidencia más directa de las ideas de la religión pública del Estado y el depósito de las trazas más primitivas del culto.

Se aparta así de la Escuela filológica, adoptando el punto de vista de A. Lang, cuyo método ya hemos visto que considera superior. Por lo tanto, su estudio del mito se limita a los casos en los que parece ilustrar la religión, pues son más caprichosos y variables que los rituales.

L. R. Farnell explica que cuando los rituales pierden sentido para los adoradores, el mito surge como un modo de explicarlos. Muchos de estos rituales son ritos de la vegetación, basados en la magia del clima, como los *ánodos* de la diosa del Trigo en primavera, representada en muchos trabajos artísticos (CGS). Otro buen ejemplo es el del mito de Dioniso y Licurgo (*ibid.*), al que L. R. Farnell considera un sacerdote que oficiaba en la función jugando un papel divino, conduciendo al dios Dioniso y a las ménades con propósitos rituales; o la leyenda de Carila (GHC), claramente etiológica, nacida para explicar el ritual, que L. R. Farnell concibe en los mismos términos que J. G. Frazer en *La rama dorada*, adoptada igualmente por la Escuela ritualista.

Se ve, pues, cómo L. R. Farnell, siempre crítico con teorías ajenas, no tiene reparos en utilizarlas cuando las considera válidas, lo que no implica que las tome como la única explicación aplicable a todos los fenómenos de la religión griega; de hecho, advierte del

peligro de utilizar una única clave (*ibid.*) para todas las mitologías, tal como hacen los Ritualistas, a los que considera tan dogmáticos como los antiguos Solaristas (*ibid.*, pp. 304-305), pues todos ellos establecían una única posible explicación, incluso cuando las pruebas eran escasas o se analizaban sin un mínimo rigor crítico. L. R. Farnell, en contra de los Ritualistas, pues, considera que tan sólo está demostrado que una pequeña parte de los mitos se pueden derivar de un rito; que no es cierto, ni siquiera, que en todos los casos en los que un mito explica un rito el primero sea posterior necesariamente, y que nunca se logrará un gran resultado en el estudio de las religiones mediante la aplicación de una única idea o un único método (*ibid.*, p. 52). Además, advierte incluso que “habiendo escapado de la devastación de las antiguas teorías solar y meteorológica, hemos estado recientemente en peligro por el dogmatismo igualmente estrecho de los “ritualistas”” (*ibid.*, p. 305).

Es interesante destacar el caso de la explicación dada por G. Murray en *Themis* sobre la figura de Hipólito (*Themis*, p. 346, en GHC, p. 67), que según Farnell carece de pruebas y de un análisis crítico y, especialmente, del mito de Neoptólemo, ya que en su análisis se posiciona en contra de la teoría ritualista de un modo más claro si cabe, pues esta vez ataca directamente la interpretación dada anteriormente por A. B. Cook, quien habría considerado (*Folklore*, 15, 407, en GHC, p. 317) a Neoptólemo un rey-sacerdote representativo de la deidad, expuesto a una muerte ritual; L. R. Farnell estudia el caso y concluye que existe una abrumadora falta de pruebas para aceptar la conclusión de A. B. Cook, por lo que juzga la explicación de Cook como un ejemplo de la Escuela ritualista o hierática de la mitología en su peor faceta y opta por un análisis del personaje basándose en el estudio del nombre y la antropología comparada para decantarse por una existencia real como origen de dicho personaje mítico.

\*\*\*

Como puede verse, pues, la Escuela de los Ritualistas de Cambridge es blanco de sus críticas. A pesar de que comparte con ellos ciertas características, como el uso de la antropología y las religiones comparadas para el estudio de la religión griega antigua, un punto de partida que no niega la existencia de elementos salvajes propios de la religión griega sin considerarlos como heredados de otras culturas o incluso una cierta inclinación por los elementos emocionales de la religión más que por los racionales, que comparte con Jane Ellen Harrison, así como el reconocimiento de que posiblemente en el primer estadio la religión fuese un fenómeno social (aunque L. R. Farnell simpatice más con esa religión personal tardía en el tiempo, mucho más profunda y elevada, como revela en *Attributes of*

*God*<sup>99</sup>), L. R. Farnell se opone a esta escuela principalmente por el tesón con el que se basan en la investigación sobre los orígenes de la religión griega en lugar de dedicarse al estudio de las concepciones religiosas de las diversas comunidades griegas en diferentes épocas mediante el análisis de los textos y monumentos más importantes de la Grecia antigua, tal como hace él en *Cults of the Greek States*, y por obcecarse en la explicación ritualista sin pararse a analizar si las pruebas existentes sustentan dicha solución.

También el grupo de los Ritualistas ven a L. R. Farnell como el tipo de estudioso racionalista más allá del que tratan de moverse, a pesar de compartir muchas asunciones básicas, motivo, tal vez, de que la distancia entre ellos se haya visto acrecentada. Los ataques de J. E. Harrison parecen haber sido realmente virulentos. Tenemos por ejemplo una carta enviada a G. Murray en la que califica a L. R. Farnell como “esencialmente insignificante”<sup>100</sup> y su crítica a los volúmenes III y IV de *The Cults of the Greek States* fue extremadamente dura<sup>101</sup>; pero incluso en algunos casos parece que las críticas de G. Murray contienen algún tipo de ánimo personal, posiblemente debido al enfrentamiento frontal entre L. R. Farnell y su amiga J. E. Harrison. Así, habla de *The Cults of the Greek States* como de una obra que “ahora parece pertenecer a las Épocas Oscuras” y la compara con la obra de J. E. Harrison, cuya influencia todavía estaría viva, en una carta enviada en 1955 a Jessie Stewart<sup>102</sup>.

L. R. Farnell fue un perfecto representante de las máximas virtudes burguesas victorianas, entre las que se incluyen la disciplina, la medida, la decencia... en el plano político, prefiere la moderación a las ideologías más radicales, como el comunismo o el socialismo extremo. Este motivo explica su enfrentamiento con G. Murray, considerado un radical en política en muchos aspectos desde su juventud (por ejemplo, en su posición acerca de la cuestión de Irlanda), y sobre todo de F. Cornford (socialista fabiano) y J. E. Harrison (a la que identificaba con el movimiento de mujeres insurgentes que trataban de alcanzar los grados universitarios para las mujeres y el sufragio femenino, mientras él era un gran oponente a admitir alumnas en los centros de educación superior, junto con el otro más conocido enemigo de J. E. Harrison, W. Ridgeway).

---

<sup>99</sup> AG, pp. 135-136. Aunque el individualismo religioso que surge del orfismo es condenado por él por ser demasiado anti-social (GHC, pp. 385-386) y centrado sólo en la pureza física, pero no moral (*ibid.*, cap. 14). Por su parte, él aboga por una práctica moral que lleve al progreso basándose en el trabajo del intelecto dentro de la esfera de los valores morales y de lo social (“The Moral Service of the Intellect”, Papers).

<sup>100</sup> J. E. Harrison a G. Murray, carta no publicada, del 11 julio 1908, en Ackerman, 2002, p. 98.

<sup>101</sup> Efectivamente, en la revisión que realiza esta autora sobre los volúmenes III y IV de *The Cults of the Greek States*, en 1907, llega a acusarlo de no tener nada nuevo que decir, interpretar erróneamente a los Olímpicos y dejarse cosas en el tintero y, ante todo, cometer dos fallos: clasificar los cultos griegos bajo encabezamientos de los dioses olímpicos y separar mitología y ritual.

<sup>102</sup> Stewart, *Jane Ellen Harrison: a Portrait From Letters* (London, 1959), p. xi, en Ackerman, 2002, p. 98.

De hecho, la mayor distancia se da con J. E. Harrison, con la que llega a tener enfrentamientos especialmente corrosivos que alcanzan en muchas ocasiones al terreno de lo personal. A modo de ilustración, baste una carta enviada por L. R. Farnell a G. Murray, en la que, tras pedirle su opinión acerca de varias de las hipótesis por él mantenidas acerca de Atreo o los Hiperbóreos, se centra en la figura de J. E. Harrison y la opinión que las críticas de ésta le merecen:

“...nunca me he propuesto replicar [a una crítica de J. E. Harrison] con una sola palabra a tal efusión; era en tono de una papisa femenina maldiciendo a un hereje. Francamente estoy muy apenado de que todo lo que escribo la irrite tanto: era lo mismo hace 10 años, mucho antes de que yo alguna vez la hubiese criticado. Ella es tan lista y ha hecho tan buen trabajo; en razonamiento y erudición es débil, pero tan ágil y diligente en nuevas pistas: ¡si tan sólo trabajase más en antropología e historia griega! Por supuesto la perdono fácilmente, pero no puedo conseguir nada bueno de una discusión con ella en tal incandescencia. Parece que está muy enfadada con que cualquiera piense que los cultos públicos (en los que, por cierto, he incluido más que los “Olímpicos”) merezcan la pena de ser estudiados - también de que agrupase hechos bajo el encabezamiento de los nombres de deidades”<sup>103</sup>.

Igualmente, acerca de un libro que la autora estaba preparando sobre el tema de las sociedades místicas, dice: “Será seguro brillante e interesante y bastante seguramente estará lleno de errores”<sup>104</sup> y también: “Lo que principalmente deploro es que ella es únicamente un violento ejemplo de la envidia de Cambridge del trabajo de Oxford”<sup>105</sup> o: “Siempre he sido amigable con J. H. a pesar de su ataque anónimo hace 10 años y su tono”<sup>106</sup>.

A J. E. Harrison le objeta, especialmente, el prejuicio que mantiene contra el Dios individual personal, que lleva a que la opinión distinta que ambos mantienen acerca de los dioses del Olimpo sea opuesta, pues él los considera figuras de gran valor para la vida pública, mucho más versátiles que los *daímones* favoritos de la autora de Yorkshire, a los que enfatiza en su exaltación general de lo salvaje y lo primitivo y el prejuicio matriarcal<sup>107</sup>, consecuencia de la “propaganda feminista”<sup>108</sup> de sus obras. Considera que en general, su punto de vista es equivocado y que le falta sentido de la proporción<sup>109</sup>.

---

<sup>103</sup> MSS. Gilbert Murray 114, fol. 50 (19 julio, sin año). Sin duda, una réplica a las críticas que ella realizó a su *The Cults of the Greek States*.

<sup>104</sup> MSS. Gilbert Murray 114, fol. 51 (19 julio, sin año).

<sup>105</sup> *Idem, ibid.*

<sup>106</sup> *Idem, ibid.*

<sup>107</sup> Lewis R. Farnell, rev. “Themis”, *Hibbert Journal* 11 (1912), p. 445, en Africa, 1991, p. 23.

<sup>108</sup> OLB, p. 281.

<sup>109</sup> A pesar de ello, entre sus papeles personales, se encuentra un escrito llamado “Bibliography of Greek Religion and Mythology” en el que cita *Prolegomena* de Jane E. Harrison como referencia: “Entre los trabajos recientes, que no pretenden tratar con el campo completo sino con ciertas secciones de él, *Prolegomena to the study of Greek Religion* (1903) de miss Jane Harrison merece primera mención. En lugar de ciertos defectos de erudición y ciertas apuradas generalizaciones, contiene contribuciones originales a la

Todas estas críticas se ven reflejadas en un artículo realizado por este autor, donde revisa *Themis*, de J. E. Harrison, y que comienza con las siguientes palabras:

“Este trabajo nunca será adecuadamente revisado, como Andrew Lang lamentó en uno de sus últimos pronunciamientos; porque ninguna revista puede conceder suficiente espacio y es difícil encontrar un crítico suficientemente equipado y suficientemente aplicado para analizar al escritor en cada punto. Porque el equipamiento de *miss* Harrison es polifacético y alcanza ligeramente y con perfecta confianza las más amplias áreas de la investigación, donde los pocos que trabajan duramente todo el año encuentran suficientemente difícil ganar ninguna certeza. Con ardiente docilidad y sin ninguna reacción al espíritu crítico, acepta los principios y la conclusión de aquellos a los que, por el tiempo que es, adopta como sus maestros. Ésos son principalmente Bergson en filosofía, Durkheim, Hubert y Maus (*sic.*) en la psicología del ritual primitivo y finalmente, con mucho beneficio para ella, ha adoptado a *Mr.* Marett y su teoría del *mana* como cedido en su “el Umbral de la Religión”. La labor de “*Themis*” es aplicar las teorías de estos distinguidos pensadores a las minucias de la religión y mitología griegas con una audacia de imaginación que puede asustar a menudo a sus autores, en tanto que la audacia del pupilo es a veces una vergüenza para el profesor” (Farnell, “Rev. *Themis*”, Papers).

L. R. Farnell considera que lo primero que llama la atención de la obra es el dogmatismo del tono adoptado y, enseguida, el modo de trabajo, al servicio de una idea que domina su fase de pensamiento en cualquier tiempo particular y que, a pesar de ser fértil y aplicable, es demasiado explotada en sus manos, distorsionando la evidencia de los textos y monumentos en una armonía irreal, tomando medias verdades como verdades completas y restando cualquier indicio de autocritica a su trabajo, así como de proporción, con lo que se ve reducido al absurdo (*ibid.*). También critica el modo en que el libro parece haber sido escrito, de una sola vez, tal como tenía costumbre J. E. Harrison, pero que a L. R. Farnell no le parece adecuado para un trabajo científico, para lo que recomienda una atmósfera mental, no un trabajo de inspiración como en la poesía o el arte (*ibid.*).

Por lo que respecta a las hipótesis mantenidas, las tacha de irrelevantes, incoherentes y contradictorias. Por ejemplo, las únicas evidencias que tiene para probar la existencia de misterios de iniciación del tipo australiano entre los helenos aborígenes son los misterios báquicos y los de los curetes, con un tinte báquico, pero en realidad ninguno de éstos puede ilustrar la religión tribal proto-helénica. Además, le faltan pruebas a favor de la idea de que el misterio báquico se centraba en la admisión, muerte y renacimiento del *koûros* como un joven que acaba de alcanzar la madurez; la evidencia griega habla más

---

solución de muchos problemas importantes, y en tanto que no puede ser visto como una introducción fiable para la religión pública de Grecia extensamente concebida, es de gran valor por la luz que arroja sobre algunos de los caminos laterales y corrientes subterráneas de la creencia “popular” (“Bibliography of Greek Religion and Mythology”, Papers).

bien de un bebé como protagonista de la muerte y además la teoría no explica el doble nacimiento del bebé Dioniso (*ibid.*).

Acercas de los dos prejuicios mencionados que dominan el libro, la aprensión hacia el Dios individual y personal la lleva a inferir un período proto-helénico sin dios, que no ofrece evidencias en la vida real, y a posicionarse en contra de los Olímpicos. L. R. Farnell dice que, aunque mucho de lo que dice es cierto, el problema es que infiere, de un ritual sin dios, un período sin dios, lo cual no es sino una falacia (*ibid.*). Además, habla de la emergencia de los dioses, pero siendo muy vaga en las fechas; también ignora textos o los enmienda, lo que la lleva a caer en contradicciones (*ibid.*). Sólo en un momento admite que el griego considera que el Olímpico está vivo, y es “una gran y hermosa realidad” (*Themis*, p. 479), “amada por sí misma, no por el trabajo que hace, no meramente como medio de vida” (*idem, ibid.*), a lo que L. R. Farnell objeta que el hecho de amar a un Dios por sí mismo posiblemente se corresponde con un estado muy elevado de religión, por lo que esta afirmación de J. E. Harrison acerca del ciudadano griego medio es falsa o, como poco, una respuesta insuficiente ante la inventiva de la autora en contra del Olimpismo (Farnell, “Rev. *Themis*”, Papers).

Precisamente por lo que respecta al atributo de la Belleza de la divinidad olímpica, parece que ambos autores están de acuerdo en considerar que esta característica fue al mismo tiempo el mayor logro de la religión griega, por su asociación con el arte, pero también su mayor limitación (AG, p. 210; *Themis*, cap. X). Sin embargo, L. R. Farnell considera a los Olímpicos más polifacéticos que a los *daímones* que ella defendía, por lo que podían trabajar sobre cualquier parte de la vida pública. Además, al contrario de lo que ella mantenía, él no los considera demasiado estáticos o inmóviles, sino al contrario, mucho más versátiles (CGS, vol. V, cap. 11).

Acercas del prejuicio matriarcal, es algo que él conecta con la controversia moderna que se estaba viviendo en su siglo, y lo supone fruto del “espíritu sufragista aplicado a la ciencia” (Farnell, “Rev. *Themis*”, Papers); especialmente, acerca de la afirmación de Jane E. Harrison acerca de Eurídice, de quien dice que en los días matrilineales no necesitaba de un Orfeo que la rescatara, L. R. Farnell apostilla: “¿no se quejaron algunas sufragistas de que los hombres se tomaran la libertad de salvar a las mujeres en el Titanic?” (*ibid.*). En otro artículo encontrado entre sus papeles personales<sup>110</sup>, explica que, en realidad, el hecho de que en Europa existan más casos de sacerdotisas que de sacerdotes no implica una sociedad matriarcal; en ocasiones, de hecho, los signos de administración femenina son

---

<sup>110</sup> Farnell, “Sociological Hypothesis Concerning the Position of Women in Ancient Religion”, Papers.

resultado de un patriarcado empujado al exceso. Muchos de los fenómenos curiosos en relación a los sexos en el culto no son necesariamente distintivos de la prevalencia de una diosa o la prominencia de una mujer en el servicio divino y pueden deberse a causas ajenas al matriarcado o la ginecocracia (*ibid.*). Por otro lado, la proporción entre cultos de heroínas o ancestros femeninos y héroes o ancestros masculinos en Grecia es aproximadamente de uno a seis, y la mayor parte de heroínas pueden ser reconocidas como diosas disfrazadas o sacerdotisas asociadas con diosas, mientras que las mujeres, reales o imaginarias, que reciben honores heroicos lo hacen por su belleza, rango social o algún servicio prestado al estado (GHC). Además, las evidencias aportadas por la ciencia de las Religiones Comparadas desarmen dicha teoría, pues reflejan sociedades matriarcales que tienden hacia el dios, ya que la distinción sexual de las divinidades no trabaja necesariamente bajo los parámetros de la organización social de los adoradores, e incluso en muchas de estas sociedades las mujeres están excluidas de los importantes misterios tribales (CGS)<sup>111</sup>.

Por otro lado, L. R. Farnell considera que el pseudónimo de *Agathós-daímon* o *Eniautós-daímon* es feo e innecesario; además, cree que está sin demostrar que los héroes locales ganasen el culto gracias únicamente a convertirse en esta figura (Farnell, “Rev. *Themis*”, Papers).

También se opone a la teoría de la proyección de los dioses; considera, por ejemplo, que si Jane E. Harrison prestase atención a la antropología adyacente, no proyectaría al Júpiter Doliqueno de un toro, sino que lo haría descender de un dios hitita antropomorfo antiguo (*ibid.*).

Estima también que el libro ofrece una arqueología perversa, como se observa en su exposición de las representaciones del sarcófago de Hagia Triada o del vaso Canosa de Munich; un tratamiento no crítico de los textos y una antropología demasiado estrecha, remota y anacrónica en su aplicación (*ibid.*), y también objeta, en esta crítica acerca de *Themis*, los mismos defectos y prejuicios a *Prolegomena*.

En otras obras, también incide en críticas a los principales trabajos de J. E. Harrison, de hecho, en *The Cults of the Greek States* nombra tan a menudo a J. E. Harrison con vistas a criticar sus hipótesis, que la obra parece un análisis y una respuesta a los trabajos de esta autora; pero no es el único de sus trabajos que la critican; por ejemplo, en *Greek Hero Cults* se opone a la asunción de la autora de una fase totemística o

---

<sup>111</sup> En realidad, en esta obra (CGS, vol. V, cap. 4) L. R. Farnell llega a afirmar la existencia de un período matrilineal en Grecia, aunque las evidencias fuesen vagas y apuntasen a un pasado muy remoto. También aparece esta misma idea en su artículo “Zeus”, entre sus papeles personales: “la sociedad puede haber sido al mismo tiempo matrilineal en las comunidades que se convirtieron en los helenos históricos, pero de ello no hay trazas en el culto de Zeus y Hera” (Farnell, “Zeus”, Papers).

polidaimonística anterior al politeísmo antropomorfo. L. R. Farnell aduce la falta de evidencias para tal afirmación y considera que, en principio, ya desde una época muy temprana, la religión griega era antropomorfa, pues la primera imagen bajo la que la divinidad griega propiamente dicha fue figurada es la imagen de un hombre y cualquier prueba que apunte lo contrario carece, según él (CGS, cap. 2), de peso suficiente (aunque en otras ocasiones, parece mostrarse de acuerdo con A. Lang al considerar que los mitos que narran las transformaciones bestiales de Zeus significan que el dios era un ancestro que asumía la forma del tótem animal<sup>112</sup>); recuerda además que en aquellos lugares donde aparece el teriomorfismo<sup>113</sup>, siempre lo hace ligado a un fuerte elemento de antropomorfismo, por lo que no se puede concluir la existencia de un período de puro teriomorfismo en la evolución (AG, p. 23).

L. R. Farnell dedica también amplias críticas a las muestras religiosas de fervor y auto-abandono que tanto complacían a J. E. Harrison, especialmente las correspondientes a la religión de Dioniso, que considera casi animal, sangrienta, incívica, cruel (CGS, vol. V, cap. 4); prefiriendo con mucho el ritual refinado y compasivo de Apolo (AG, cap. 2).

Otras inferencias que critica a J. E. Harrison son la mayor antigüedad de las ofrendas no sangrientas sobre las sangrientas, pues la opción opuesta es según él más plausible, dado que el período agrícola fue posterior al nómada (CGS, vol. I, cap. 4, *Appendix*); la teoría de J. E. Harrison acerca de la conexión de Zeus y Hera (*ibid.*, vol. I, *Appendix i*), en contra de la cual él propone una asociación primitiva en el culto griego para ambas divinidades y niega el origen pre-aqueo de Hera por falta de pruebas; la teoría de que las Antesterias eran una fiesta de difuntos tomada por Dioniso en un período posterior (*ibid.*, vol. V), que podría ser aceptada en conjunto, opina L. R. Farnell, si no se tuviese en cuenta la hipótesis etimológica inventada para soportarla<sup>114</sup>, aunque un examen crítico rebate su carácter fantasmal, motivo por el que él opta por considerarla una fiesta originalmente dionisiaca, que se ligó con una ceremonia fantasmal (*Chýtroi*) como final de luto (*ibid.*); el culto al pilar de Harrison<sup>115</sup>, pues él considera que el pilar no es adorado como un dios, sino que funciona como un conducto por el que la divinidad desciende<sup>116</sup>, o

---

<sup>112</sup> Idea tomada de “Ensayo sobre la doctrina evolutiva de la herencia”, Papers.

<sup>113</sup> De todos modos, admite que la influencia del teriomorfismo no era completamente degradante para la religión, ya que añadía cierta tendencia al misticismo, pues las mentes más elevadas, descontentas con la fe en un dios animal, crean alegorías y conceptos abstractos como justificación (AG), lo que recuerda que L. R. Farnell, aunque tal vez en otro sentido, también ve la religión como algo místico, como hacía J. E. Harrison.

<sup>114</sup> Antesterias derivaría de *Janaqe/ssasqai*, que significaría “evocar al espíritu” (*ibid.*, V, cap. 5)

<sup>115</sup> L. R. Farnell, “Greek Religion and Mythology”: *Year’s Work in Classical Studies 3* (1908), p. 75, en Arlen, 1990.

<sup>116</sup> “Greek Mythology & Religion”, Papers. J. E. Harrison, como sabemos, trata este tema en “The Pillar and the Maiden”.



tal vez fuese la morada de la divinidad (CGS, vol. I, cap. 1), en base a la necesidad explicada por la psicología primitiva según la cual el adorador desea atraer a la deidad a un punto concreto (AG, cap. 2); o el que los Curetes hayan tomado el nombre del *Koûros* divino<sup>117</sup>.

También niega, explícitamente llevando la contraria a J. E. Harrison, que Deméter haya tomado prestado el licno de Dioniso en los misterios eleusinos y que la licnoforia fuese una parte de tal ritual (en CGS, vol. III, cap. 3); critica las características que J. E. Harrison enfatiza del orfismo, por no considerarlas las más destacables (GHC, cap. 14), así como la teoría que hace llegar a Orfeo de Creta (*Prolegomena*, p. 460; CGS, vol. V, cap. 4); rechaza la vinculación entre Dioniso y el ónfalo de Delfos (*Prolegomena*, p. 558; CGS, vol. V, cap. 5), al que, por cierto, considera un emblema- *agyieús* en contra de la hipótesis mantenida por J. E. Harrison que sostiene que el ónfalo era un altar mántico del espíritu de la Tierra, pues no hay constancia de relación entre él y la diosa Gea (CGS, vol. IV, cap. 6) y se opone al tratamiento realizado por J. E. Harrison sobre la figura del Zeus cretense (CGS, vol. I, cap. 4), a quien él considera diferente del Zeus helénico, identificado con Dioniso Atis de Frigia (*ibid.*).

Por lo que respecta a la figura de Heracles, tampoco acepta la versión de J. E. Harrison, que lo convierte en un ser de origen daimonístico, cuyo carácter humano fue incorporado más tardíamente (*Themis*, cap. IX; GHC, cap. 5), y la acusa de no haber examinado las evidencias críticamente, las cuales, además, pertenecerían a principios del siglo V, como el uso de la cornucopia en algunos monumentos (*Themis*, p. 365; GHC, cap. 6); y se opone a su identificación de Heracles con un Dáctilo, una teoría que considera espúrea pero que ha logrado imponerse sobre algunos mitógrafos, como J. E. Harrison (*Themis*, p. 372; GHC, cap. 5).

Igualmente rebate de nuevo de forma explícita la hipótesis expuesta por J. E. Harrison en *Myths and Monuments of Ancient Athens*, según la cual Erecteo es identificable desde el origen con Poseidón, que éste es anterior a Atenea en la Acrópolis, que fue conquistado por ella y sus adoradores y, perdiendo su carácter marítimo, se fue asentando gradualmente a las funciones de un héroe-ancestro agrícola. L. R. Farnell aduce que Poseidón era un dios jonio, un pueblo que migró hacia el Ática encontrando una población helénica aborígen anterior a ellos; si la teoría de J. E. Harrison fuese correcta, implicaría que los primeros habitantes del Ática habrían sido jonios y habrían sido suplantados por una inmigración no registrada de un pueblo sin nombre cuya diosa

---

<sup>117</sup> MSS. Gilbert Murray 114 fol. 46 (24 julio, sin año). En el caso de J. E. Harrison, este tema aparece en *Themis*.

principal era Atenea (*Myths and Monuments of Ancient Athens*, p. lix, en CGS, vol., IV, cap. 1).

También critica la teoría de J. E. Harrison según la cual las ánforas de los Dioscuros son receptáculos de una *panspermia*, por carecer de base (*Themis*; GHC, cap. 8), o la idea de que las *Semnai Theai* del Areópago eran originalmente fantasmas que se convirtieron en diosas, por no ser sustentada por ninguna evidencia (*Prolegomena*, pp. 239-242; CGS, V, p. 440); aunque en ocasiones reconozca estar de acuerdo con algunas de las explicaciones propuestas por la autora, como la diferencia entre las recién nombradas *Semnai Theai*, las Erinias y las Euménides de Colono (*Prolegomena*, pp. 239-242; CGS, V, p. 440); o la idea de que las representaciones de sátiros martilleando una figura femenina que surge del suelo sugieran una práctica ritualista primitiva para evocar al espíritu de la tierra golpeando el suelo<sup>118</sup>.

L. R. Farnell critica también a otros miembros del grupo de los Ritualistas. Por ejemplo, opina de A. B. Cook que, a pesar de ser un investigador original, sus estimaciones críticas de literatura y arqueología dejan mucho que desear y además, se equivoca en su apoyo a la teoría matriarcal. Incluso reprocha a G. Murray (así como a J. E. Harrison) el uso no crítico de la teoría de los *Sondergötter* de Usener, que lo lleva a defender la existencia de nuevos *daímones* raros e improbables; si bien su simpatía hacia este autor es mayor que hacia cualquier otro de los miembros de la Escuela ritualista, ya que su tratamiento de los Olímpicos le parece a L. R. Farnell superior e independiente de lo escrito por J. E. Harrison, pues él sí aprecia y reconoce el interés de estas divinidades para la civilización<sup>119</sup>.

Pero existe un tema en el que L. R. Farnell, curiosamente, al tiempo que critica el punto de vista mantenido tanto por W. Ridgeway como por J. E. Harrison, influye, como ya se ha mencionado, sobre G. Murray: el origen de la tragedia.

En primer lugar, advierte que no se debe intentar alcanzar una teoría que descansa en claras evidencias factuales en todos los puntos, ni una teoría que explique todo el posterior desarrollo del drama con vistas a la forma y el contenido, ya que existen otras extrañas influencias que determinan su forma y contenido pero son independientes de su origen (“The Dionysiae & the Hero-Theory of the Origin of Tragedy”, Papers).

A partir de ahí, se opone a la teoría de W. Ridgeway, que rechaza la hipótesis dionisiaca y mantiene, como se verá, que la tragedia surge de actos miméticos de los hechos heroicos del muerto realizados ante su tumba (*ibid.*). W. Ridgeway se basa

---

<sup>118</sup> *Hell. Journ.* 1900, pp. 106, 107, en CGS, vol. III, cap. 1. También en *Prolegomena*, cap. VI.

<sup>119</sup> “*Four Stages of Greek Religion*. By Gilbert Murray” (New York, Columbia University Press. London, H. Frowde 6s.net), Papers.

principalmente en evidencias filológicas, aunque también utiliza de forma subordinada datos de la antropología acerca de otros pueblos en los que cualquier arte dramático tiene origen en el culto a los muertos. De todos modos, L. R. Farnell considera que su trabajo comparativo es una de las principales debilidades del libro, con una lista de ejemplos en absoluto exhaustiva y mal interpretada (*ibid.*). Además, no hay motivo para creer que el drama tiene un mismo origen en todas las partes del mundo, según L. R. Farnell (*ibid.*). Por otra parte, existen algunas evidencias literarias clásicas sobre estos rituales miméticos en las tumbas de los muertos, pero algunas evidencias resultan negativas. Por ejemplo, de tener razón W. Ridgeway, sería lógico pensar que en Atenas tenía lugar algo similar en los últimos días de las Antesterias, donde se incluye la única conmemoración pública de los muertos en Atenas. Por el contrario, W. Ridgeway parece contentarse con el hecho de que todos los rituales dionisiacos estaban en origen relacionados con el culto a los muertos (*ibid.*).

W. Ridgeway también parece fallar a la hora de explicar la palabra “tragedia”. Farnell sostiene que posiblemente el significado del nombre sea el que parece más obvio: “la canción de la cabra”. Como las cabras no cantan, debemos entenderlo como “la canción de los hombres-cabra”, es decir, de hombres disfrazados como cabras. La suposición más natural es que los hombres llamados *trágoi*, que cantaban la canción y bailaban la danza, no eran sátiros, sino adoradores en un solemne ritual en honor del dios-cabra (Papers), pues cree difícil imaginar tal evolución hasta llegar al *Agamenón* (CGS, vol. V, cap. 5).

Farnell supone, en contra de Ridgeway, que si la tragedia surgiese del culto heroico, no habría razones en el ritual griego ordinario para que en el origen de los actores y adoradores hubiesen llevado pieles de cabra (un animal frecuente en el sacrificio a las divinidades, pero apenas atestiguado en los cultos heroicos). Por el contrario, los adoradores llevarían la piel sacrificial porque presumiblemente querrían entrar en comunión con el poder sobrenatural que se infiere a la víctima (“The Dionysiae & the Hero-Theory of the Origin of Tragedy”, Papers).

Además, de tener razón W. Ridgeway, ¿por qué finalmente pasó al servicio de un dios? L. R. Farnell cree que es más fácil imaginar una tragedia dionisiaca originalmente que se convierte en heroica que una tragedia originalmente heroica que se convierte en un privilegio dionisiaco (Papers). Por ello, concluye que el culto heroico posiblemente también contribuyó a la formación de la tragedia, pero sólo como influencia secundaria, no como la causa primaria que defiende W. Ridgeway, siendo la primera causa algún ritual mimético antiguo conectado con Dioniso (*ibid.*).

A este respecto, señala un ritual observado por Dawkins celebrado por los griegos cristianos al final del Carnaval previo a la cuaresma cerca de Viza, la antigua capital de los reyes tracios: es protagonizado por hombres disfrazados con pieles de cabra, uno de los cuales lleva un falo de madera. Las principales escenas son un matrimonio, la muerte simulada de uno de los hombres cabra, el luto y llanto de su mujer sobre su cuerpo y, finalmente, su resurrección. Luego sigue una escena en la que los actores enmascarados aran la tierra ellos mismos con el arado mientras rezan por una buena cosecha. Otra fase de la ceremonia es la de llevar un “licno”, una cuna con un niño recién nacido. Una ceremonia similar se observa en la frontera norte de Tracia, en la que un individuo con una máscara y vestido como una cabra u oveja es llamado rey y escoltado acompañado con chicos vestidos de chicas; distribuye vino, arroja semillas sobre la multitud y es tirado al río. L. R. Farnell considera que tal ceremonia descende de una religión campesina inmemorial de la que surgió el culto tracio de Dioniso o de este mismo culto que nunca desapareció totalmente, aunque perdió su nombre, y que ilustra el valor agrícola del ritual dionisiaco en la primavera y el papel de los hombres con piel de cabra en el surgimiento de la antigua tragedia ática, al estar comprometidos en un simple drama de lamento (CGS, vol. V, cap. 4).

Llegados a este punto, es necesario destacar que L. R. Farnell se opone a la teoría de J. E. Harrison aparecida en *Prolegomena* (aunque más tarde, en *Themis*, la propia autora rectifica) según la cual el nombre de “tragedia” derivaría de *tragodi/a*, “canción de la cerveza”<sup>120</sup>, ya que ésta sería una palabra griega para describir algo griego y no tracio; además, este autor no cree que la religión de Dioniso tuviese nada que ver con la cerveza, ni en Grecia, ni, en un origen, en Tracia.

Tampoco el nombre “ditirambo” explicaría según este autor el nombre de tragedia; ni siquiera debió ser pariente de la tragedia, aunque debió de contribuir mucho al desarrollo de sus partes corales, pues no se conoce ningún elemento mimético en los primeros ditirambos y no estaba asociado al dios-cabra, sino al dios-toro (Papers y CGS, vol. V, cap. 5).

L. R. Farnell concluye que el Ática es el hogar del drama trágico real y, dentro del Ática, Icaria, un importante centro de representaciones trágicas en el siglo cuarto y posiblemente también su primer lugar de establecimiento cuando entró en el Ática desde Beocia, muestra un ritual de origen dionisiaco y en relación a la cabra (CGS, vol. V, cap. 5). Originalmente habría surgido como una mascarada de las estaciones del año,

---

<sup>120</sup> Así, el ritual giraría en torno a la convicción de la religión de Dioniso de que el adorador puede “ser” su dios, que puede llegar a la unión con su dios por medio del éxtasis derivado del uso de ciertas sustancias enajenantes.

relacionada con el dios cabra del pueblo original, porque era un dios de la vegetación. Cada pueblo tendría sus leyendas locales de alguien que pasaba peligro al servicio de Dionisio y que llegó a ser visto como el líder-sacerdote ancestral del clan, tomando el lugar de los ya comentados Janto o Melanto, y así la tragedia aparecería fácilmente en algún sentido como conmemorativa del muerto heroico (*idem, ibid.*); además, sobre esta base se podrán superponer temas dados por la épica.

#### 4.2. Relación entre el grupo de los Ritualistas y W. Ridgeway

Alguna de la oposición a la que se enfrentan los Ritualistas de Cambridge dentro de la Universidad es fruto de un conservadurismo académico generalizado que existía independientemente de sus ideas. W. Ridgeway (1858-1926) es el otro principal oponente del grupo y representa este conservadurismo de los estudios clásicos. Al ser la pirámide académica tan inclinada y tener una cumbre tan pequeña, la oposición de un solo individuo, en caso de tener tanto poder como W. Ridgeway, Disney Professor de Arqueología, era en sí misma un escollo más que considerable (Ackerman, 2002).

W. Ridgeway se oponía a los Ritualistas de Cambridge porque sus hipótesis se le antojaban perniciosas y porque representaban todo lo negativo de la vida moderna, a causa de sus posturas políticas, como el liberalismo de G. Murray y el fabianismo de F. Cornford, aunque especialmente por la importancia que habían adquirido entre los que pedían la paridad en los *degrees* concedidos por los *colleges* femeninos, mientras que él era un importante paladín en de las fuerzas antifeministas (*ibid.*).

Una de sus críticas era que se basaban en una doctrina de J. G. Frazer en la que ni siquiera este autor seguía creyendo<sup>121</sup>; por otro lado, muchas de las asunciones plasmadas en *La rama dorada*, incluidas en su teoría del dios-rey que muere para volver a nacer, no están probadas, pero sirven de base para el esquema ritualista del *Eniautós-daímon*, el ditirambo y la tragedia griega (Ridgeway, 1924).

También el grupo de Cambridge se opone a todo lo que representa W. Ridgeway: el euhemerismo, la negación de los derechos de las mujeres, la cerrazón de mente (Ackerman, 2002). *Themis* es una de las obras más relacionadas con la polémica entre W. Ridgeway y los Ritualistas. En ella, por ejemplo, F. Cornford, en el capítulo que redacta acerca de los Juegos Olímpicos, rechaza las teorías de W. Ridgeway acerca de los orígenes funerarios<sup>122</sup>, a lo que éste responde con una conferencia<sup>123</sup> en la que critica a los Ritualistas de Cambridge por falta de perspectiva histórica<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> J. G. Frazer mantuvo varias teorías diferentes y desistió de la ritualista a favor del euhemerismo.

<sup>122</sup> Incluso en una carta de F. Cornford a G. Murray, F. Cornford hace referencia a modo de broma a la teoría de W. Ridgeway del origen de la tragedia en los juegos funerales en las tumbas de los héroes:

Pero el principal tema de desacuerdo es el del origen de la tragedia. El punto de vista sostenido por W. Ridgeway se ilustra en su *The Origin of Tragedy* (1910), donde se opone a la perspectiva tradicional según la cual la tragedia ática descende de una representación llamada ditirambo u obra satírica, de origen dorio y peloponesio, llevada a cabo en honor de Dioniso por hombres vestidos con pieles de cabra. W. Ridgeway se muestra además en desacuerdo con el origen dorio del ditirambo y la tragedia por no ser una hipótesis bien fundada y sostiene, como ya se ha anunciado, que la tragedia surge de los ritos funerales miméticos llevados a cabo en la tumba de los héroes muertos (basados en el principio primario de la supervivencia del alma individual tras la muerte y la necesidad de aplacarla), siendo absorbidos en el ritual de Dioniso en una fecha relativamente tardía. Defiende que el único elemento dionisiaco de verdad es el drama satírico, desarrollado genuinamente de los ritos dionisiacos indecentes, que no se corresponden con el ditirambo dorio, sino con un ritual tracio celebrado para asegurar la fertilidad, y que nada tiene que ver con la tragedia en su origen; y también rechaza la base ritual de la comedia, que hace derivar de meras farsas, obras bufas, rústicas.

En un análisis más detallado, W. Ridgeway sostiene que se puede probar, con la *Poética*, que Aristóteles mantenía que había sólo un tipo de ditirambo y que éste podía ser cantado en honor de héroes y otros dioses diferentes de Dioniso. Por eso, se sigue que cuando mantiene que la tragedia surge con los líderes del ditirambo, no está pensando en el ditirambo como perteneciente exclusivamente a Dioniso, sino como una forma para ser usada en honor de héroes y dioses entre los que Dioniso está incluido. Esto concuerda con el hecho de que Aristóteles no dice nunca que la tragedia surja del culto de tal dios (Ridgeway, 1912).

Cree además que las representaciones llevadas a cabo en las tumbas de los héroes eran llamadas “trágicas” porque los actores vestían en pieles de cabra en honor de los días antiguos en los que se había originado el ritual y que la tumba del héroe se convirtió en el *thyméle* de Dioniso o, al menos, éste último tomó su lugar posteriormente. La recurrencia en las tragedias de lamentaciones y tumbas, incluso la aparición de fantasmas de héroes fallecidos, son una supervivencia de las representaciones originales en las tumbas; no se

---

“Estamos pasándolo bien con Ridgeway, quien celebrará mis juegos funerarios el próximo jueves” (Cornford a Murray, 17 feb., 1911, en Ackerman, 1971, p. 124). En otra carta, esta vez escrita por Murray para Cornford, éste realiza una parodia las tácticas de Ridgeway, modelada sobre las *Fixed Forms* del “Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy” de Murray (Murray a Cornford, 29 nov., 1911, *ibid.*, pp. 124- 125).

<sup>123</sup> Cambridge Review 9 mar. 1911: 341, en Arlen, 1990.

<sup>124</sup> W. Ridgeway, “The Origin of the Great Games of Greece”, “Annual Report of the Council. Session 1910-1911: General Meetings”, *Journal of Hellenic Studies* 31 (1911): xlvi.l. (sumario de la ponencia de W. Ridgeway, en Arlen, 1990).

pueden explicar por la mera suposición de que los dramaturgos griegos, como los isabelinos, simplemente recurrían a la vida humana (*ibid.*).

Además, se apoya, curiosamente, en la teoría mantenida por J. E. Harrison acerca de las Antesterias, según la cual éste era un festival de los muertos<sup>125</sup> en el que se representaban coros cíclicos en honor de Dioniso, aunque otros coros en Atenas no se limitaban a este dios. Esto indicaría que los representados en las Antesterias no serían dionisiacos en origen, sino anteriores a la introducción del culto a Dioniso.

Hay que destacar que la obra de W. Ridgeway se basa principalmente en el método clásico del análisis textual, tradicional en la Inglaterra victoriana, contra el que se oponían los Ritualistas de Cambridge. Es cierto que incluye un capítulo dedicado a la comparación con pueblos contemporáneos, pero se limita al continente asiático (principalmente pueblos del Indostán y de la literatura sánscrita; nunca utiliza comparaciones con pueblos tan primitivos como los australianos, aunque en alguna ocasión simplemente explica que hay rituales, como los de iniciación, que los antiguos griegos tenían en común con muchos modernos salvajes, sin hacer mayor precisión), y nunca aplica tales comparaciones a la fase clásica de la Grecia Antigua, sino que lo limita a las primeras épocas de Grecia. Además, la segunda mitad de esta obra está dedicada al análisis de diversas tragedias clásicas, donde, esta vez sí, incluye algunos conceptos típicos de la antropología, como el de la diferenciación entre endogamia y exogamia, aunque dejando clara la diferencia entre la Grecia posterior a la llegada de los aqueos y su religión de divinidades olímpicas, y la sociedad anterior. Por ejemplo, explica que si bien en Grecia se dieron costumbres como la ausencia de sacralidad del matrimonio, esto fue solamente antes de la imposición de la cultura y sociedad aqueas.

Finalmente, es de interés ver cómo no solamente se opone a la tesis ritualista, sino que se enfrenta explícitamente a L. R. Farnell y su teoría del origen de la tragedia en general, y de dicho nombre en particular, pues no sólo recoge en su obra el ejemplo del carnaval de Dawkins, también utilizado por L. R. Farnell, para puntualizar que en realidad no era algo típico de Tracia sino que se daría por todo el norte de Grecia y que, por lo tanto, el hecho de que los actores vistiesen con pieles de cabra no indicaría sino que dicha vestimenta era algo típico de todo el territorio en la Antigüedad, dado lo común de dicho animal; sino que se opone también a la identificación de Farnell entre Dioniso y la cabra, una identificación que Ridgeway no considera reflejada suficientemente en restos literarios

---

<sup>125</sup> Es de destacar que, aunque W. Ridgeway mantuviese un fuerte enfrentamiento intelectual con los Ritualistas de Cambridge, sin embargo, en algunas ocasiones sí se acercaba a las mismas hipótesis e incluso llega a hacer referencia a alguna teoría que considera probada por J. E. Harrison, como sucede en este caso (Ridgeway, 1910, p. 50).

ni artísticos, al contrario de lo que sucedería con el toro. Por ello, Ridgeway no encuentra motivo para sostener esa hipótesis de Farnell, según la cual el nombre de tragedia deriva del dios-cabra Dioniso; al contrario, él considera que deriva de las pieles de cabra de los sátiros, pero no cree que las llevaran por adorar al dios cabra, como hacía L. R. Farnell, sino porque era el vestido, como se ha dicho, de su antiguo pueblo y, por lo tanto, lo usaban para los cultos celebrados en honor de su héroe local. Otra hipótesis que baraja Ridgeway es la de que la cabra con la que se relaciona el nombre de la tragedia fuese el animal sacrificado para el culto, al que acompañaba el coro, del mismo modo que en el ditirambo acompañaban a un buey.

### 4.3. Relación entre el grupo de los Ritualistas y H. J. Rose

H. J. Rose<sup>126</sup> es el tercer autor cuyo trabajo debemos considerar a la hora de establecer una comparación entre la obra de los Ritualistas y otros autores de la época. En este caso, como se verá, Rose también incluye en su obra las novedades de la disciplina antropológica, pero se distancia enormemente de la Escuela ritualista al reducir su aplicación a los períodos más remotos de la historia de Grecia, negando rasgos primitivos en la cultura clásica.

Su obra logró una gran influencia que, al contrario de lo sucedido con el trabajo de Ridgeway, logró una interesante continuidad en el tiempo, motivo por el que este autor y sus escritos merecen un análisis algo más detallado.

La primera de sus obras que hay que destacar es una traducción de las *Cuestiones romanas* de Plutarco, con notas y ensayos introductorios (1924) y donde paga tributo a otra figura notable de Oxford: W. Warde Fowler. Le siguen *Primitive Culture in Greece* (en adelante, PCG), en 1925, y *Primitive Culture in Italy* (en adelante, PCI), en 1926 y, en 1928, *A Handbook of Greek Mythology*, su trabajo más exitoso.

Su mayor contribución recae en el estudio de la religión antigua, la mitología, el folklore y los cuentos populares griegos, así como la religión romana. Algunas de sus obras fueron sometidas a una crítica adversa; sin embargo, escribió con conocimiento de primera

---

<sup>126</sup> Herbert Jennings Rose (1883-1961) nació en Ontario. Tras graduarse con honores en Clásicas en la McGill University en 1904, se trasladó al Balliol College, Oxford, como miembro del primer grupo de becados Rhodes. Tres años más tarde, en 1907, fue elegido *Fellow* del Exeter College, Oxford, donde estuvo en íntimo contacto con L. R. Farnell, así como con R. R. Marett. De ambos aprende en materia de antropología y religión comparativa, llegando a fundar lo que M. P. Nilsson llamó “rara unión de conocimiento clásico y antropológico” (Nilsson, M. P., *Litteris* 3, 1926, p. 16, en Nock, 1962).

En 1919, se convirtió en *Professor* de Latín en Aberystwyth, Gales, hasta 1927. En 1927 sucedió a John Burnet como *Professor* de Griego en St. Andrews, donde ocupó el cargo de LLD y donde, tras su retiro en 1953, continuó viviendo hasta su muerte. También fue nombrado *Fellow of the British Academy* (en 1934), *Foreign Member* del Instituto Lombardo, la Royal Society of Letters en Lund y la Real Academia Holandesa, y *Honorary Fellow* del Exeter College en Oxford.



mano y personal simpatía hacia el tema en cuestión, con lo que Housman llamó “simplicidad de juicio” (Nock, 1962).

Sus obras *Primitive Culture in Greece* y *Primitive Culture in Italy* dan buena muestra del trabajo característico de este autor, donde, a pesar de adoptar algunas de las novedades de la época, como la ya mencionada disciplina antropológica o el estudio de los orígenes, su perspectiva tradicional y conservadora lo lleva a oponerse en muchos aspectos a la Escuela ritualista, incluso a criticarla abiertamente en la primera de estas dos obras, como se verá más adelante.

Ambos trabajos analizan los orígenes salvajes o primitivos de prácticas encontradas en la Grecia clásica o la cultura romana antigua respectivamente; en ambos casos, en materia de religión, rituales de paso, magia y mitología, instituciones estatales y familiares, jurisprudencia, artes y oficios o comercio, con el objetivo de concluir el grado de civilización alcanzado por ambas sociedades. También pretende demostrar que la costumbre salvaje puede permanecer, aunque fosilizada y sin sentido para los que la usan en tiempos históricos, en sociedades ya civilizadas; que por lo tanto una costumbre puede derivar de una costumbre salvaje y que algo de la mentalidad salvaje debe ser postulado para explicar por qué las cosas fueron hechas de un modo y no de otro.

#### **4.3.1. H. J. Rose y el empleo de la antropología**

H. J. Rose hace uso de la nueva disciplina antropológica, cuya utilidad descansa sobre el hecho de que “si hay algo que la antropología o el estudio de los eventos contemporáneos nos enseñan, es que los estratos inferiores de una civilización, antigua o moderna, son lo suficientemente “primitivos” en pensamiento y sentimiento” (PCI, p. 110). Hay que destacar que H. J. Rose demuestra estar bajo la influencia de grandes autores del momento, al mismo nivel que la Escuela ritualista o que su compañero y amigo Farnell. Por ejemplo, su trabajo deja trazas de la teoría de E. B. Tylor acerca de las relaciones entre las deidades y sus adoradores, vistas como una negociación comercial<sup>127</sup>, donde se le pide algo a la divinidad, pero, para que lo conceda, también se le da algo a cambio, y por las que la deidad puede llegar a ser coaccionada, en cierto modo; también toma de *Primitive Culture* una serie de ejemplos acerca de ritos que se corresponden más o menos con el bautismo. Además, hace referencia a los trabajos de L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* y *La mentalité primitive*; al de G. C. Webb, *Group Theories of Religion*, o a la obra de sus admirados Mannhardt y A. Lang, quienes, junto con J. G.

---

<sup>127</sup> Lo que se reflejaría, por ejemplo, en los votos de los romanos, por los que se le pedía a una divinidad que hiciese algo determinado por quien hiciese el voto y éste o éstos le ofrecían a cambio ciertas ofrendas que se especificaban en dicho voto, como un contrato secular entre dos hombres.

Frazer, expusieron el modo por el que los salvajes contemporáneos podían ayudar a comprender las civilizaciones más antiguas. También toma prestado de W. Robertson Smith el concepto de omofagia y menciona a E. Westermarck, a quien considera referente para el tema del desarrollo de la familia, junto con la obra *Primitive Paternity*, del Dr. Dydney Hartland, acerca del concepto de paternidad, e incluso a B. Malinowski y sus estudios sobre las islas Trobriand o al sociólogo É. Durkheim y su trabajo basado en la religión de los nativos australianos; pero también hace uso de teorías como la de los *Sondergötter* de H. Usener.

El caso de J. G. Frazer es más complicado: en algunos aspectos sí hace uso de su obra; por ejemplo, toma la definición de Frazer del totemismo: es una relación íntima supuesta entre un grupo de gente emparentada por un lado y una especie de objetos naturales o artificiales por otro lado, que son los tótem del grupo humano; y se opone a Salomon Reinach, quien cree descubrir muchas trazas del sistema totémico en Grecia, basándose en los tres cánones de Clemen que utiliza el Dr. Carl Meuer para identificar la existencia de totemismo: relación con el tótem, ausencia de voluntad de dañarlo y llevar un nombre conectado con el tótem; concluyendo que esta teoría no se mantiene para Grecia y que no parece haber existido en Italia.

Por otra parte, se opone a la diferenciación establecida por J. G. Frazer entre magia y religión<sup>128</sup>, pues él opina que están tan entrelazadas que es casi imposible encontrar un ejemplo puro de magia o de religión en estos términos. Además, tampoco está de acuerdo en que la magia fuese una actitud inferior y la religión, una más avanzada; la única distinción efectiva entre ambas sería que la magia en tiempos posteriores es un asunto más o menos privado y no autorizado, mientras que la religión, que es esencialmente comunal, es pública y autorizada, llevada a cabo por toda la comunidad o por alguna persona o grupo de personas que en algún modo representan a la comunidad<sup>129</sup>.

Finalmente, se resiste radicalmente a la hipótesis frazeriana del rey sagrado, apoyada en una superabundancia de evidencia entre pueblos salvajes e incluso bárbaros, aduciendo la improbabilidad de que esta figura se haya dado en todas las razas y llegando a ser éste el principal reproche que realiza contra los Ritualistas de Cambridge, que sí apoyarían a J. G. Frazer en este punto.

Rose busca en *Primitive Culture In Greece* la presencia de estas figuras en Grecia, ciñéndose a tres criterios: el poder sobrehumano del rey, su identificación con un dios cuyo

---

<sup>128</sup> Según la cual magia implicaría un esfuerzo de trabajar directamente sobre el medio de acuerdo a leyes supuestas y, en principio, basadas en conocimiento absurdamente inadecuado, para hacer lo que las ciencias aplicadas modernas hacen con éxito, y religión sería la creencia en un ser superior al que se pide lo que el hombre no podía hacer por sí mismo.

<sup>129</sup> Igual que defiende J. E. Harrison en *Themis*.

nombre suele llevar y su muerte violenta, razonando que, en caso de encontrar los tres criterios juntos, se podría concluir que el reinado propuesto por Frazer, efectivamente, existió en Grecia, y si se diesen uno o dos de los criterios, existiría un camino abierto para la suposición.

En su análisis, H. J. Rose considera que se puede suponer que tal costumbre existía en Tracia (que ha dejado algunos ejemplos en su mitología, como la muerte de Orfeo, hijo además de un rey y una diosa, aunque nunca fuese llamado Dioniso); además, en Grecia, el cuento de Salmoneo, rey de Élide, muestra a un rey-mago que dirige su magia hacia el clima, algo no extraño en la Hélade, ni siquiera en tiempos relativamente tardíos, que produce rayos y truenos y que muere de forma violenta; en Creta aparece la figura del rey Minos, que reinó por un período de ocho años, lo que da una periodicidad en el reinado (además, Frazer sugiere que cada ocho años recibía poder real divino, lo que posiblemente significase que era enviado fuera del mundo y sustituido por otro rey); también en el culto espartano del Zeus Agamenón existe un caso aparentemente claro de identificación de un rey con un dios.

Todas estas evidencias hacen normal, según este autor, que los entusiastas seguidores de Frazer, como Murray, tiendan a derivar a todos los dioses griegos de reyes-magos; sin embargo, él aduce que, aunque se encuentren estos tres criterios en varias partes, éstos están desparramados, siendo difícil asumir que se puedan encontrar las tres características combinadas en un solo individuo y concluye que, como mucho, habría sobrevivido en Creta una débil huella del tiempo en el que un rey era un dios, que habría pasado a los griegos en forma de leyenda, pero, si alguna vez tuvieron ellos tales reyes (como opuestos a los reyes con algunas funciones sacerdotales), no habría quedado ninguna supervivencia identificable<sup>130</sup>.

Por otra parte en *Primitive Culture in Italy*, H. J. Rose advierte que el ejemplo del *Rex Nemorensis* de Aricia carece de base y que en ningún lugar de la península itálica (desde luego, no en Roma, según lo conocido acerca de sus primeros reyes, Rómulo y Numa) se dan trazas de tales reyes divinos. De todos modos, algunos datos llevarían a pensar que los antepasados de los romanos sí habrían tenido tal institución, que dejó restos fosilizados en algunas leyendas, donde aparecen reyes que se convierten en dioses, hijos o rivales de dioses y magos o fabricantes de lluvia, lo que explicaría algunos ritos existentes entre los italianos (no así entre los griegos) como el de que cuando alguien está muriendo,

---

<sup>130</sup> También en “The Evidencie for Divine Kings in Greece” utiliza la evidencia del Zeus de A. B. Cook para contradecirle y concluir que no había reyes divinos en Grecia. (H. J. Rose, “The Evidence for Divine Kings in Greece”, *The Sacral Kingship: Contributions to the Central Themes of the VIIIth International Congress for the History of Religions* (April, 1955), Rome. *Studies in the History of Religion 4* (1959), Leiden, Brill, pp. 371-78; en Arlen, 1990)

la persona de parentesco más próximo se inclina sobre él para recoger el último aliento de su boca, que no se identifica con su alma, la cual se marcha con los Manes, sino con el *genius* o *Iuno*: la concepción de un algo sobrehumano que no es el alma, que pasa de un hombre a su hijo u otro sucesor con su último aliento.

Además H. J. Rose, en sus comparaciones y su búsqueda de paralelos, utiliza ejemplos de todas partes del mundo y de diferentes épocas: África, Asia e Indonesia o Malasia, Australia, Polinesia, la isla de la Española, Norte América, las islas del Pacífico e incluso Gales. Aunque antes de decidir si el origen de una costumbre o creencia griega se asimila a un paralelo encontrado entre los salvajes modernos, considera que es necesario probar con claridad que tal costumbre puede resistir, al menos como una supervivencia, el crecimiento de la civilización o que tiene sus raíces en algo fundamental en la naturaleza humana y puede permanecer inmutable en sí misma, aunque su relación con los demás elementos de la cultura cambie y, por lo tanto, la supervivencia de tal idea es posible. Si no lo es, su origen debe ser buscado en concepciones que puedan encontrar el favor con una sociedad que haya alcanzado, sino la civilización, sí al menos la barbarie. También utiliza la evidencia negativa, como la expresión de sorpresa ante la existencia de una costumbre entre pueblos foráneos, lo que significa que no era compartida por los griegos, tal como sucedería con la práctica de la covada.

#### **4.3.2. H. J. Rose y el estudio de los orígenes**

En relación con el empleo en su obra del estudio de los *survivals* heredados de una época más primitiva, es necesario hacer una observación, a pesar de todo, y es que H. J. Rose admite una imposibilidad de llegar a conocer lo que era exactamente el hombre primitivo, dado que incluso los salvajes más retrasados, en lo que a nivel cultural se refiere, de los que se tiene registro, han pasado por un proceso de evolución e historia de milenios, “pueden hacer cosas complicadas, canoas o boomerangs, infinitamente sobre la capacidad de la bestia más inteligente. Pueden recordar reglas complicadas, como el sacrilegio de soñar siquiera en casarse con un primo tercero de uno por el lado materno, doblemente lejano, o el arreglo canónico de manchas que tipifican el misterio inefable del tótem del clan de la estrella de mar...” (PCG, p. 1), tienen una mitología propia, cursos de instrucción para sus hijos, conocen las estaciones, incluso tienen una maquinaria para cambiar, aunque sea lentamente, sus hábitos y su ceremonial. Así pues, concluye, solo se pueden realizar conjeturas acerca de cómo era el *Homo sapiens* cuando comenzó a diferenciarse de los otros primates, pero es algo que nunca se sabrá con seguridad.

De todos modos, se atreve a caracterizar a las sociedades salvajes, cuyos rasgos definitorios no se limitan a las acciones o pensamientos que los identifican, sino también a

los elementos civilizados que no poseen, como un sistema de escritura, literatura propia, un arte propio, progresos en filosofía y en algunas de las ciencias, puras y aplicadas, industria y comercio, gobierno y legislación en una forma avanzada con un código escrito, magistraturas responsables de algún tipo, cortes legales que actúan por algún principio razonable y maquinaria para tratar con nuevas situaciones que puedan surgir, algún tipo de derecho internacional y alguna maquinaria organizada para las hostilidades si falla el método pacífico; y advierte que “un pueblo al que falta cualquiera de estas cosas debe ser visto en esta dimensión como no civilizado; y cuanto más individual se es en su método de resolver cualquiera de estos problemas (...), más original es la civilización” (PCI, p. 227).

Tomando el caso individual de *Primitive Culture in Greece*, destaca su conclusión de que las supervivencias de la cultura griega primitiva eran meros restos fósiles de lo que una vez fue parte viva de la mentalidad de las razas griegas, pues la característica esencial del genio griego era el triunfo de su penetrante inteligencia sobre los lazos del salvajismo y de la convención irracional. Esto los impulsó a desarrollar en su religión las figuras del poético Olimpo, a pesar de haber heredado dioses no desarrollados e inmorales, lo que condujo incluso al surgimiento de la concepción casi monoteísta de deidad encarnada en el Zeus de Fidias, además de producir las especulaciones más metafísicas de los grandes filósofos<sup>131</sup>; en el ritual, eliminaron mucho de la magia salvaje anterior, incluyendo elementos dañinos como el sacrificio humano, y crearon un sistema de elementos culturales que todavía está incluido en las liturgias cristianas y en el que la concesión del pasado salvaje ha sido reducida a unos pocos gestos y una fórmula grotesca ocasional; también produjeron un sistema de ética que, con pocas modificaciones, se corresponde con el actual, desarrollaron la ciencia a partir de la magia anterior y fundaron los principios de la jurisprudencia que posteriormente llevó a Roma a formar la gran herencia de estatutos en el código que ha afectado directa o indirectamente a Europa y América; igualmente, de ellos surgen algunos de los ideales más elevados de la vida familiar, que combinan orden y disciplina con la libertad individual y, en el universo de lo material, desarrollaron el más glorioso arte independiente y enseñaron el comercio a una extensa parte del mundo.

El estudio de estas reminiscencias le resulta complicado porque la labor de reunir información acerca del estrato primitivo de la cultura griega le parece una tarea tremendamente ardua, al punto de considerar que “en nuestra propia civilización, tenemos una tarea más fácil si buscamos reconstruir a nuestros ancestros no civilizados” (*ibid.*, p.

---

<sup>131</sup> Rose destaca también el hecho de que la mitología griega nunca hubiese formado un credo pagano, lo que fomentó la libertad de pensamiento, pues “ningún hombre fue nunca perseguido, o no parece que haya sido nunca perseguido, por no mantener que Atenea surgió completamente armada de la cabeza de Zeus” (PCG, p. 155).

2), pues, incluso en el campo inglés y galés, se presentan costumbres y prejuicios que presuponen la mentalidad salvaje y, además, “como una gran proporción de nuestros ciudadanos compañeros nunca crece, al menos nunca llegan mentalmente más allá de la edad de catorce o quince, puede decirse que vivimos cada día entre especímenes altamente instructivos de hombre salvaje” (*idem, ibid.*), mientras que, por el contrario, no es posible interrogar u observar a los habitantes de la Grecia clásica, e incluso si se pudiese, H. J. Rose cree que con casi toda seguridad serían mucho menos salvajes que sus compañeros modernos (*idem, ibid.*).

Así pues, H. J. Rose considera que el elemento salvaje en Grecia era realmente pequeño y débil, como la mayor parte de estudiosos de su época y en contra de algunos disidentes de la ortodoxia como J. E. Harrison, ocupada principalmente en los aspectos más primitivos y salvajes de la religión griega. Sin embargo, el mismo autor reconoce la necesidad de estudiar dichas supervivencias fósiles porque, en primer lugar, aquél que quiera comprender al Hombre ha de estudiar todo su registro y no centrarse solamente en la etapa ya considerada histórica; pero esencialmente porque es necesario para darse cuenta de la magnitud de la contribución griega al desarrollo intelectual y material de la humanidad. Éste resulta por lo tanto un elemento importante en la composición del mundo actual, que por lo tanto debe ser estudiado, ya que ningún registro de la civilización puede estar completo sin él y a causa de la importancia que tiene para aquél que intente mejorar su propia condición el comprender la naturaleza exacta de los intentos anteriores en esa dirección y, especialmente, el entender no sólo dónde esos intentos resultaron insuficientes para el ideal, sino hasta qué punto el fallo fue causado por elementos inherentes a los métodos perseguidos y dónde fue debido a circunstancias sobre las que los reformadores no tenían control, a accidentes de nacimiento y tradición, herencias del pasado de su raza, que no podían alterar.

Rose no centra su estudio en la época más primitiva de Grecia, como hizo J. E. Harrison, ni siquiera la describe en un primer momento para pasar posteriormente a tratar la Grecia clásica que surge de esa fase anterior salvaje, como G. Murray o F. M. Cornford, sino que se orienta exclusivamente hacia el estudio de la Grecia más civilizada, de la religión Olímpica y, mediante el uso de la antropología comparada, trata de encontrar indicios, en cada uno de los apartados mencionados anteriormente (religión, jurisprudencia, organización social y estatal, etc.), de restos fosilizados de tradiciones primitivas, aunque siempre destacando el elevado nivel de la civilización griega, que se encumbró por encima del universo salvaje en una época muy remota y alcanzó un desarrollo sumamente distinguido, por lo cual dichas supervivencias resultarían difíciles de

hallar a simple vista, aunque tras un análisis detallado se pueden encontrar fragmentos aislados de los esfuerzos realizados en el pasado por romper con ese universo caracterizado por la *Urdummheit* que todavía reinaba a su alrededor.

El estudio de estos elementos primitivos resulta ser una tarea complicada, tanto en el caso de la sociedad de la Grecia clásica como en el de Roma, debido a que hay que tratar con la evidencia de varias razas que, en el estadio más temprano que se puede trazar, estaban en niveles de cultura muy diferentes.

De todos modos, y a pesar de estas diferencias, H. J. Rose no duda en oponerse a la visión que equipara a los antiguos griegos con los salvajes contemporáneos cuyas costumbres recoge la nueva ciencia de la antropología y destaca que, ya en tiempos de Homero, su audiencia era relativamente ilustrada; que muchas ideas salvajes se hallaban, ya por entonces, muertas o, al menos, muy debilitadas, y que la Grecia plasmada en estos poemas era, incluso, una civilización políticamente similar a la de la Europa medieval, pero, hasta donde se puede juzgar, “menos brutal, menos guiada por los sacerdotes, menos infectada por el misticismo borroso, y mucho más capaz de pensamiento y acción originales”<sup>132</sup> (PCG, p. 3). Por ello, para encontrar el elemento salvaje en Grecia sería necesario retrotraerse mucho más atrás, aunque sin embargo el investigador cuenta con la ventaja de que algunos estratos están cerca de la superficie y las trazas de salvajismo, que en vano se buscan en Homero, pueden ser halladas durante los primeros siglos cristianos<sup>133</sup>, en las obras de Pausanias o Plutarco, debido a la labor que se dio de recolección de hechos y teorías sobre las creencias y costumbres heredadas de la población anterior a la llegada de los invasores del norte, plantando así la semilla de la religión comparativa y la sociología.

En su análisis, insiste Rose en que “el largo pasado de la civilización en la antigua Grecia hace más que dudosa cualquier teoría que asuma una condición reciente de salvajismo” (*ibid.*, p. 63) y, aunque se puedan encontrar algunos restos primitivos, por ejemplo en aquellos rituales agrícolas en los que se celebra la “ascensión” del poder de

---

<sup>132</sup> Es interesante destacar que Rose se identifica con tantos otros estudiosos de las religiones de la antigüedad de su época al dotar a sus trabajos de un ligero sesgo antieclesiástico.

<sup>133</sup> De todos modos, Rose advierte que, desde el período clásico, Grecia fue invadida gran cantidad de veces por una sucesión de razas en un estadio mucho más retrasado que cualquier período de la antigua Grecia; además, al haber sido atacados, los supervivientes de los griegos, por la guerra, la opresión, la emigración de las clases más altas, etc., posiblemente se retrotrajeron convirtiéndose en algo mucho más salvaje que sus ancestros. Por ello, aunque se encuentre una creencia en la Grecia moderna que pueda parecer más o menos primitiva, no debe asumirse sin posterior investigación su presencia en la antigua Grecia, ni deducir de la supervivencia en tal estado de civilización de una noción salvaje, pues según este autor, hay muchas costumbres salvajes que sobreviven en las razas eslavas, que también invadieron Grecia, hasta el presente.

fertilidad de la tierra<sup>134</sup> y el “nacimiento” de sus frutos, posiblemente reminiscencias de cosas tan primitivas como las ceremonias australianas del *intichiuma*, la cultura y sociedad de la Hélade, en general, reúne características para nada salvajes.

De todos modos, la memoria de días más primitivos ha dejado su huella en diversas facetas de la sociedad griega, incluso en aquellas que más habrían progresado, como la de la ciencia. Por ejemplo, en el caso del tratamiento de las enfermedades, si bien es cierto que Grecia es la cuna del padre de la Medicina, Hipócrates, y que en, por ejemplo, el tratado sobre la epilepsia, se reconoce que ninguna enfermedad se debe a causas sobrenaturales, en realidad, en el mismo tratado se describen los pasos que dan los magos de su época para tratar a los epilépticos, un procedimiento absolutamente paralelo, punto por punto, a las prescripciones de los practicantes salvajes, con exorcismos y encantamientos. Claramente, la concepción salvaje está ahí, aunque siempre controlada por el crecimiento de la medicina científica. Pero H. J. Rose concluye que lo importante no es comprobar si los griegos creían o no en la magia, sino más bien tratar de ver en qué tipo de magia creían y cómo y hasta qué punto el tipo más crítico de mente estaba presente en ellos. Ellos fueron sin duda los pioneros de todas las ciencias modernas, pero su ciencia, menos perfecta que la actual, fallaba a la hora de probar que el mago se equivocaba y, por ello cuanto más nos retrotraemos en el tiempo, menos ciencia y más magia se encuentra.

Por otra parte y a pesar de que este autor menciona en su obra trabajos como *Prolegomena*, de J. E. Harrison, *La rama dorada*, de J. G. Frazer (obra, por cierto, también criticada por él) y *Cults of the Greek States*, de L. R. Farnell, como obras de referencia en asuntos como el matrimonio sagrado de la reina o los sacrificios humanos, e incluso aunque, si bien no asume el modelo ritualista, llegue a afirmar que “es un axioma que el culto no surge de la mitología, sino más bien, la mitología del culto en gran medida” (*ibid.*, p. 83), sin embargo, también es necesario destacar, asimismo, la abierta oposición adoptada por H. J. Rose ante la postura que acerca de la conexión entre lo griego y lo salvaje mantienen los Ritualistas, especialmente J. E. Harrison, aunque también G. Murray o A. B. Cook.

---

<sup>134</sup> Es interesante destacar que H. J. Rose contesta a “aquellos que buscan mostrar que el mundo “pagano” era desesperadamente malévolo, (...) los teóricos del último siglo que descubrieron cultos “fálcos” en todas partes y (...) ciertos psicoanalistas del presente” (*ibid.*, p. 86) y, para ello, pretende aclarar algo sobre las obscenidades rituales en ceremonias agrícolas: según Rose, estas características no pasaron de palabras y gestos, y fueron empleadas principalmente como amuleto para alejar la mala suerte y asegurar la fertilidad. Esta verdad subraya las teorías “fálca” y la psicoanalítica más salvaje, por las que estos órganos y funciones corporales que forman la cuestión de los gestos obscenos pronto se focalizan sobre el individuo y la raza, y se conectan con el predominante concepto de *mana*. Puesto que todas estas cosas son claramente mágicas, se sigue que conectados con ellos, sus nombres también deben serlo; de ahí que se usen palabras y acciones obscenas para lograr que el *mana* esté de parte de uno.



Rose comienza su disertación de rechazo con las siguientes palabras: “Estudiando las semejanzas entre el culto griego y salvaje, a más de un investigador le ha parecido encontrar materiales para una hipótesis de una conexión bastante cercana entre los dos; estos es, pruebas de que unos ciertos ritos griegos se hayan desarrollado en un espacio de tiempo comparativamente corto a partir de prácticas salvajes de un tipo decididamente atrasado. De las muchas afirmaciones de esto, discutiré brevemente la que ocupa una gran parte del ingenioso libro de *Miss Harrison, Themis*” (*ibid.*, p. 53).

Esta obra, como sabemos, parte de la teoría (que a H. J. Rose se le antoja plausible) de Durkheim que gira alrededor de la ceremonia del *Intichiuma* y que se basa en la idea del surgimiento del dios a partir de la proyección de la exaltación de los sentimientos surgidos del grupo humano; algo que Harrison aplica al ritual de los Curetes de la isla de Creta. Sin embargo, H. J. Rose considera que dicha conclusión es prematura, pues el ritual, tal como lo conocemos, es una supervivencia de un ritual cretense en tiempos ya griegos, cuando su significado original posiblemente se había perdido, pero el salvajismo del que se supone que surgió el rito estaba ya muy alejado en el pasado cuando los primeros curetes lo practicaron por vez primera, ya que ni siquiera los cretenses de tiempos minoicos eran salvajes, sino al contrario, altamente civilizados.

Cabría señalar otra conexión que han intentado establecer estos autores; a saber: la existente entre los misterios de Grecia y los pueblos salvajes, porque, entre los salvajes, una parte importante de su sistema social es la iniciación de sus jóvenes en el cuerpo religioso de la tribu, que en un estadio posterior de desarrollo se haría en sociedades secretas. Así, estas iniciaciones se corresponderían con los misterios griegos, que no siempre eran secretos y que incluían purificaciones, pruebas e instrucciones de algún tipo que nunca se revelaban a extraños y en las que, además, se habla de la iniciación como un tipo de muerte. Rose alega que el origen último pudo ser de este tipo, pero que el lapso de tiempo, en este caso desde el principio de los ritos a su existencia en tiempos históricos, debe ser medido más en miles de años que en cientos de años. Además, los dioses de estos misterios no son los dioses helénicos característicos, sino deidades del Trigo o del Inframundo, como Deméter, cuyo culto parece originarse en un pasado muy remoto, o deidades que son importaciones comparativamente tardías de otros pueblos como el traco-frigio Dioniso. Los griegos tomaron estos ritos de los minoicos, pero no como prácticas salvajes, pues los minoicos no eran salvajes, o de razas más primitivas que la suya como los tracios, aunque la interpretación dada debió de estar muy lejos del salvajismo, tal como muestra su literatura. Por lo tanto, de nuevo, no puede sino verse la supervivencia de un

pasado salvaje muy remoto, tanto, que todas las trazas de él han desaparecido salvo en la forma de unas pocas ceremonias<sup>135</sup>.

Finalmente, este autor también se opone a cualquier forma de matrimonio que no fuese la de una sociedad patriarcal, enfrentándose a la defensa del matriarcado de autores como J. E. Harrison o J. J. Bachofen. En primer lugar, se resiste a que se deduzca del culto de la diosa anatolia la prominencia de las mujeres en la sociedad y afirma que “no hay por lo tanto nada absurdo en la suposición de que la población pre-griega de Grecia era matrilineal. Pero si eso fuese así universalmente, deberíamos esperar encontrar trazas de tal costumbre en la Grecia histórica o legendaria, que no es el caso” (*ibid.*, p. 26). Además, niega que pueda probarse que el derecho materno haya estado en uso en Grecia hasta un período comparativamente tardío o que dicho derecho materno haya precedido normalmente al paterno en el desarrollo de la sociedad humana. De ello, Rose deriva que simplemente los griegos, desde épocas muy tempranas en su historia, tenían cierta habilidad para reconocer hechos simples, como el lazo de sangre existente entre un niño y su madre, y de ahí sus relaciones de sangre.

Por otra parte, en el caso de su estudio de la cultura de la antigua Roma, publicado como sabemos bajo el título de *Primitive Culture in Italy*, ésta se aparece como menos desarrollada y con más trazas primitivas que la griega, lo que se explica porque la cultura romana en realidad recibe las características de la civilización desde el exterior (la escritura, la literatura, el arte, la filosofía, las ciencias, que recibió de Etruria y las ciudades griegas), salvo por lo que respecta al comercio, para el que demostraron una cierta aptitud desde siempre, aunque tomaron de los griegos el uso de la moneda acuñada y de un sistema elaborado de banca. Es decir, es un pueblo civilizado, pero no auto-civilizado. Así pues, en muchas facetas de la cultura italiana, como por ejemplo la religión, cuando ésta aparece suficientemente articulada para ser estudiada, se observa cómo se ha alejado de los grados inferiores del salvajismo, si bien antes de que la influencia de Grecia se hiciese sentir, todavía se mostraba claramente su pasado primitivo (PCI, p. 61).

De todos modos, Rose enfatiza la labor realizada por esta nación en cuanto al desarrollo del derecho internacional, pues el actual surge del *ius gentium* romano, un código de leyes que se supone debido a los principios implantados en cada uno por naturaleza. Ha de notarse lo lejos que estaba del salvajismo, según H. J. Rose, un pueblo que, incluso en tiempos tempranos, concibió la idea de que un residente extranjero debía de tener acceso a algún tipo de corte para llevar sus casos pues, aunque el reconocimiento de

---

<sup>135</sup> Por ejemplo, los misterios no tienen la clasificación por edades ni por sexos de los misterios tribales y las sociedades secretas.

derechos para los extranjeros no es una peculiaridad del hombre civilizado como opuesto al salvaje, lo notable de Italia es que el sentimiento de que no todos los extranjeros debían ser tratados como si no tuviesen derechos es capaz de desarrollo, pues aquí se encuentra el germen de lo que se convertirá en una visión civilizada del mundo y de las relaciones entre pueblos. Por este motivo, Rose concluye que en las primeras formas, y hasta cierto punto en las posteriores, de la ley itálica, permanecen ciertas reminiscencias de los modos salvajes, pero estas supervivencias eran en general fósiles no dañinos o murieron cuando la comunidad creció.

Destaca, en conclusión, que los romanos tuvieron éxito en mantener lo bueno de los viejos modos, mientras desarrollaban su código, tomando sugerencias de los griegos y de cualquiera que tuviese algo que enseñarles, pues eran grandes mercaderes de ideas, y combinaron su material con un efecto mejor que nadie, incluso que semitas y dorios, convirtiéndose en la segunda de las grandes civilizaciones sobre las que se asentó la civilización europea.

Por todo lo dicho, se puede considerar a H. J. Rose como un estudioso que utilizó la ayuda de la disciplina antropológica y se interesó por el problema de los orígenes y el estadio de salvajismo dentro de un esquema evolutivo decimonónico, de una forma mucho más tradicional y conservadora que el grupo de Ritualistas de Cambridge, a los que se llega a oponer en algunos casos, pero a los que también cita como referencia en ocasiones, en una relación un tanto ambivalente y que demuestra que lo que distinguió a este grupo de los demás investigadores de la época no fueron sus intereses, sus influencias o el uso de nuevas disciplinas, sino el modo novedoso con el que introdujeron todos estos elementos en su trabajo.

## **5. Conclusiones**

Precisamente, el aspecto novedoso del grupo le hizo granjearse enemistades y numerosas críticas, como ya se ha visto, pero no sólo por una cuestión de innovación teórica, sino también por el radicalismo y la subversión que veían en la mayoría de los miembros del grupo en cuestiones políticas, como ya se ha explicado.

En el aspecto intelectual, de todos modos, también suscitaron la suspicacia de sus colegas, tanto de antropólogos, quienes, como se ha visto ya, consideraron que no estudiaban el contexto social de las características de los pueblos que comparaban, a pesar

de la distancia que los separaba en espacio y tiempo (Arlen, 1990)<sup>136</sup>, como de estudiosos de la religión griega antigua, tal como se ha tratado en el caso de L. R. Farnell.

Entre las críticas de otros autores, destacan las de Clyde Kluckhohn que apunta que, aunque algunos mitos están claramente relacionados con el ritual, es estúpido decir que todos lo están. Esto es algo imposible de probar y además hay evidencia sustancial para sostener una variedad de relaciones entre mitos y ritos mucho más amplia, incluyendo su completa independencia unos de otros. Además opina que el asunto de la primacía de ritual o mitología es absurda y no se puede comprobar; ni el mito ni el ritual pueden postularse como anterior al otro. Para mejorar los métodos de la Escuela ritualista, C. Kluckhohn llama a la comprobación de sus generalidades contra los datos reales y detalla estudios de las relaciones reales encontradas entre mito y ritual (Ackerman, 1991).

También Joseph Fontenrose critica, unos treinta años más tarde y de forma más devastadora, a la Escuela ritualista, llamando la atención sobre todas las inconsistencias y errores de la literatura del mito y el ritual, particularmente en el trabajo de J. G. Frazer, y demostrando que no hay datos históricos o etnográficos que puedan servir de evidencia para reconstruir el modelo del sacrificio en los reinados del Próximo Oriente. Sus críticas minaron las tendencias universales de esta generación de académicos y sus implicaciones con los orígenes (*ibid.*).

R. Parker, por su parte, establece una comparación entre los trabajos de esta escuela y los de su contemporáneo L. R. Farnell, a quien considera asentado sobre bases mucho más sólidas, y llama especialmente la atención sobre un hecho: “El peligro de tal idealización de la imaginación es sin duda el campo de acción que permite para la intrusión de los valores, asunciones y sueños propios del escritor, no obstruidos por la evidencia. En una visión estricta, el *Five Stages* de Murray es propaganda, en su mayor parte inconsciente, de los valores del liberalismo victoriano (así Fowler, 1991). Si los “académicos sólidos” como Farnell, a quien Jane Harrison tan sinceramente desdeñó, lo llevan mejor desalojándose a sí mismos de sus trabajos es un tema de otra investigación” (Parker, 2007, p. 102).

Otro ejemplo de la visión negativa que tiene la comunidad de clasicistas acerca de la Escuela ritualista es el de Gerald F. Else, quien mantiene que las conclusiones de G. Murray están predeterminadas por su resolución de encontrar el origen de la tragedia en la religión, y critica al ritualismo como un fenómeno de su tiempo, en el cual los modernos querían religión y sus académicos se la daban de una forma sofisticada (Ackerman, 2002).

---

<sup>136</sup> S. Arlen destaca en esta obra también el caso de E. E. Evans-Pritchard, quien en *The Theories of Primitive Ritual* (1965), aunque apunte el valor del acercamiento durkheimiano a la religión clásica, culpa a las teorías ritualistas de los orígenes por ir más allá de los lazos de la especulación legítima.

De todos modos, R. Ackerman critica a G. F. Else por haber retrotraído en su análisis el clima espiritual de la “generación perdida” de la posguerra al período anterior a la Primera Guerra Mundial y porque cree que cae en una simplificación innecesaria al asumir que la historia es el único criterio relevante. R. Ackerman defiende que el ritualismo se asemeja al marxismo y el psicoanálisis en que, en todos estos casos, el reconocer la crítica de sus detractores no implica que no deban ser considerados grandes metáforas, sistemas poderosos o “mitos para vivir”<sup>137</sup>, ya que el ritualismo ha sido combinado con la psicología arquetípica para ofrecer lo que incluso sus adversarios reconocen como brillantes incursiones en la literatura (*ibid.*, p. 187).

Y, sin duda, los Ritualistas de Cambridge, así como autores tales como J. G. Frazer o A. Lang, que con tanto interés estudiaron el mito y el ritual, inspiran la crítica mítico-ritualista del siglo XX.

En 1920 aparece la primera aplicación del ritualismo a la literatura no-dramática y no-clásica, de la mano de Jessie Weston, quien escribe *From Ritual to Romance*, donde afirma que la leyenda del Grial deriva de rituales de fertilidad de los tiempos paganos. Un año más tarde, en 1921, Margaret Murray publica *The Witch-Cult in Western Europe*, argumentando que las prácticas de brujería de la Edad Media eran parte de la religión de la fertilidad que había continuado existiendo en raros rincones de Europa un milenio después de Cristo. Puede decirse, pues, que, tras 1920, los Ritualistas de Cambridge influyen especialmente a aquellas disciplinas con metodologías más especulativas, especialmente la crítica literaria, pero también la filosofía en cierta medida, mientras que en las disciplinas más “*wissenschaftlich*”, como estudios clásicos, antropología e historia, son, nuevamente, los académicos de mente más especulativa los que toleran el factor más bien bastante incierto de las formulaciones ritualistas (*ibid.*). Lo mismo sucede con la corriente freudiana en los estudios del psicoanálisis.

Sin embargo, el ritualismo se ha abandonado por nuevas teorías, ya que su influencia se ha visto diluida por influencia de una psicología y una sociología más sofisticadas que existen desde el cambio de siglo. Los ritualistas ya no son por lo tanto una presencia intelectual real en la actualidad, como fueron durante la primera mitad del siglo XX, dando lugar a que, desde la Segunda Guerra Mundial, la psicología freudiana y junguiana y la antropología estructuralista se vuelvan propiedad de los intelectuales literarios y, por lo tanto, mucho de la crítica acerca del “mito” producida desde entonces se inclina en estas direcciones no-Cambridge. Incluso los que veían la posición de Cambridge como útil, la modificaron importantemente para mantenerla viable, de modo que se alejan

---

<sup>137</sup> De la frase de Joseph Campbell: “Myths to live by”.

del interés por los orígenes y defienden que el ritual es el contenido de la acción dramática, no ya la fuente.

Se dan, a pesar de todo esto, dos excepciones: George Thomson, que se vale del trabajo de Jane E. Harrison y de L. H. Morgan, así como de Marx y Engels, y T. B. L. Webster, quien trabaja acerca de la teoría del *Eniautós*<sup>138</sup>.

De todos modos, no se debe desdeñar la impronta que esta corriente ritualista dejó en el terreno intelectual, tanto en los años posteriores a la Gran Guerra, como se acaba de comentar, como en el momento inmediato de su aparición; pues su impacto sobre la comunidad de eruditos fue grande, y la importancia de sus defensores, así como de sus detractores (tal vez sobre todo de éstos últimos), es una buena muestra de la trascendencia alcanzada por esta Escuela. Así, la continua oposición a la que se enfrentan por parte de algunos de los eruditos mejor considerados del momento, como podrían ser Ridgeway o, especialmente, Farnell, es uno de los mejores indicadores con los que contamos para medir la magnitud de la huella dejada por las hipótesis (más o menos acertadas) de la Escuela ritualista. Su posterior repercusión es una consecuencia lógica de la significación alcanzada por estos autores, y el descrédito en el que han caído muchas de sus tesis no restan valor al papel que jugaron en su día.

---

<sup>138</sup> También sería interesante destacar el trabajo en filosofía de Ernst Cassirer y el segundo volumen de su *Philosophie der symbolischen Formen, Das mythische Denken*(1925), sobre el estudio del mito como una de las mayores formas simbólicas junto con el lenguaje, que los humanos desarrollan para expresar y dar forma inteligible a sus vidas. No investiga sin embargo, la mitología en detalle. En *Von Mythos des Staates* (1946), además, afirma una función social y epistemológica para el mito, en la línea de É. Durkheim.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, R. (1971), “Some Letters of the Cambridge Ritualists”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 12, n.1, Cambridge, Mass, pp.113- 136.
- Ackerman, R. (1987), *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ackerman, R. (1990), “J. G. Frazer“, en Calder III, W. M., Briggs, W. W., ed. (1990), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopaedia*, New York & London, Garland Publishing, Inc.
- Ackerman, R. (1991), *The Cambridge Group: Origins and Composition*, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Ackerman, R. (2002), *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York and London, Routledge.
- Africa, T. W. (1991), “Aunt Glegg Among the Dons or Taking Jane Harrison at Her Word”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Area Miguez, R. (1992), “La filosofía del siglo XIX”, *II Xornadas sobre psiquiatría, psicoanálise e literatura. Sobre o “Fin de Século”*, Asociación Galega de Saúde Mental, org., Ourense, pp. 65-73.
- Arlen, Sh. (1990), *The Cambridge Ritualists: an Annotated Bibliography of the Works by and about Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford and Arthur Bernard Cook*, N. Y. & London, The Scarecrow Press, Inc.
- Beard, M. (2000), *The Invention of Jane Harrison*, Cambridge, Massachusetts, Harvard UP.
- Bédarida, F. (1988), *La era victoriana*, Vilassar de Mar, Barcelona, Oikos-Tau.
- Bell, C. (1997), *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford UP.

- Bergson, H. (1973), *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe (*L'Évolution créatrice*, 1907).
- Bermejo, J. C. (1988), *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, Akal.
- Bernians, E. A., Newton, A. P., Rose, J. H., ed. lit. (1929-1933), *The Cambridge History of the British Empire* (vol. I-V), Cambridge, Cambridge University Press.
- Bierl, A., Calder III, M. W., Fowler, R. L., ed. (1991), *The Prussian and the Poet. The Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Gilbert Murray (1894-1930)*, Hildesheim, Wiedmann.
- Blake, A. (1996), “Foreign Devils and Moral Panics”, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Briggs, A. (1994), *Historia social de Inglaterra*, Madrid, Alianza.
- Bruneau, W. (2007), “Gilbert Murray, Bertrand Russell, and the Theory and Practice of Politics”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Bruneau, W., Wodell, R. (2007), ““Yours Obediently, Gilbert Murray”: Letters to *The Times*”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Buchan, J. (1933), *Andrew Lang and the Border*, London, Oxford UP.
- Calder III, W. M. (1991), “Jane Harrison’s Failed Candidacies for the Yates Professorship (1888, 1896): What Did Her Colleagues Think of Her?”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Calder III, W. M. (2001), “Review of Ackerman, R., “The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists””, *Bryn Mawr Classical Review* 02.05.01, pp. xiv, 253. <http://bmcr.brynmawr.edu/1991/02.05.01.html>
- Canales, E. (1999), *La Inglaterra victoriana*, Madrid, Akal.
- Carlyle, T. (2007), *Sartor Resartus*, Barcelona, Alba.
- Ceadel, M. (2007), “Gilbert Murray and International Politics”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Chambers, M. (1991), “Thucydides Mythistoricus”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Chase, B. (1996a), “History and Poststructuralism”, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.



- Chase, B. (1996b), “Walter Scott”, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Chase, R. (1969), *Quest for Myth*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Collard, Ch. (2007), “Gilbert Murray’s Greek Editions”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Cook, A. B. (1964), *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. I, New York, Biblo and Tannen (1914).
- Cook, A. B. (1965), *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. II, New York, Biblo and Tannen (1914).
- Cook, A. B. (1940), *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. III, Cambridge, Cambridge UP.
- Cornford, F. M. (1908), *Microcosmographia Academica. Being a Guide for the young Academic Politician*, Cambridge, Bowes & Bowes Publishers Ltd.
- Cornford, F. M. (1950), *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge, Cambridge UP.
- Cornford, F. M. (1971), *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass, Peter Smith Publisher, Inc. (1952).
- Cornford, F. M. (1984), *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel (*From Religion to Philosophy*, 1912).
- Cornford, F. M. (1987), *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Ed. Antonio Machado.
- Cortés Salinas, C. (1985), *La Inglaterra victoriana*, Madrid, Akal.
- Cosden, Ch., Larson, F., Petch, A. (2007), “Origins and Survivals: Tylor, Balfour and the Pitt Rivers Museum and Their Role Within Anthropology in Oxford 1883-1905”, en Rivière, P., ed. (2007), *A History of Oxford Anthropology. Methodology and History in Anthropology*, vol. 15, New York, Oxford, Berghahn Books.
- Croft Dickinson, W. (1952), *Andrew Lang John Knox and Scottish Presbyterianism*, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons STD.
- Davies, M. (2007), “Gilbert Murray and A. E. Housman”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Dodds, E. R. (1960), “Introduction”, en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.

- Dorson, R. M. (1968), *The British Folklorists. A History*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Downie, R. A. (1940), *James George Frazer. The Portrait of a Scholar*, London, Wats & Co.
- Downie, R. A. (1970), *Frazer and the Golden Bough*, London, Ebenezer Baylis and Son LTD, The Trinity Press.
- Durkheim, É. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal Universitaria (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912).
- Encyclopaedia Britannica Online (2010), “F. M. Cornford; <http://www.Britanica.com/EBchecked/topic/138014/F-M-Cornford>
- Farnell, L. R. (1907), *The Place of the “Sonder-Götter” in Greek Polytheism*, Oxford, Oxford UP.
- Farnell, L. R. (1925), *The Attributes of God*, Oxford, Clarendon Press.
- Farnell, L. R. (1934), *An Oxonian Looks Back*, London, Martin Hopkinson.
- Farnell, L. R. (1970), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press (1921).
- Farnell, L. R. (1977), *The Cults of the Greek States*, vol. I-V, New York, Caratzas Brothers, Publishers New Rochelle (1896-1909).
- Farnell, L. R., Papers, Exeter College Library, Oxford University:
  - Bibliography of Greek Religion and Mythology”.
  - Clunes Gabell, A. V., “Obituary”, *Morning Post*, 3/4/34.
  - “Four Stages of Greek Religion. By Gilbert Murray” (New York: Columbia University Press).
  - “Greek Mythology & Religion”.
  - “Greek Religion & Mythology”.
  - “Note by Dr. L. R. Farnell.
  - “Obituary”, *The Times*, Thursday, 29/3/34.
  - “Review of *Themis*” by L. R. Farnell”.
  - “Sociological Hypothesis Concerning the Position of Women in Ancient Religion”.
  - *Statute on Limitation of Numbers (Women): Congregation* (14 junio, 2 p.m.)
  - “The Cult of Apollo”.
  - “The Dionysiae & the Hero-Theory of the Origin of Tragedy”.
  - “The Isis”, 22/5/24, n°. 601.
  - “The Moral Service of the Intellect”. *Vice-chancellor’s Address: October 12, 1921*.
  - *Vice-Chancellor’s Address: October 11, 1922*.

- “Zeus”.
- Otros papeles, ensayos y cartas (tanto enviadas a periódicos como correspondencia personal) sin título.
- Faucher, L. (2006), *Études sur l’Angleterre*, Paris, Adamant Media Corporation.
- Fernández Sastre, J. L. (1992), “De Des Esseintes a Mr. Bateman: una aproximación a los estigmas mentales del fin de siglo”, *II Xornadas sobre psiquiatría, psicoanálise e literatura. Sobre o “Fin de Século”*, Asociación Galega de Saúde Mental, org., Ourense, pp. 74-90.
- Fowler, R. L. (1990), “Gilbert Murray”, en Calder III, W. M., Briggs, W. W., ed. (1990), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopaedia*, New York & London, Garland Publishing, Inc.
- Fowler, R. L. (1991), “Gilbert Murray: *Four (Five) Stages of Greek Religion*”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Frazer, J. G. (1968), *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, vol. I-IV, London, Dawsons of Pall Mall (1910).
- Frazer, J. G. (2003), *La rama dorada*, Madrid, F. C. E. (*The Golden Bough*, ed. abreviada, 1922).
- Freud, S. (2001), *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza (*Totem und Tabu*, 1913).
- Gay, P. (1984), *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Education of the Senses*, New York, Oxford University Press.
- Gay, P. (1986), *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. The Tender Passion*, New York, Oxford University Press.
- Gay, P. (1993), *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. The Cultivation of Hatred*, New York, W. W. Norton & Company.
- Gay, P. (1995), *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. The Naked Heart*, New York, W. W. Norton & Company.
- Gay, P. (1998), *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Pleasure Wars*, New York, W.W. Norton & Company.
- Gerson, G. (1998), “Liberals and the Carnavalesque: Gilbert Murray and Francis Cornford on Ritual”, en Burrow, J. W., ed., *History of European Ideas*, vol. 24, nos. 4-5, Oxford, Ed. Pergamon, pp. 331-354.
- Green, R. L. (1946), *Andrew Lang. A Critical Biography with a Short-Title bibliography of the Works of Andrew Lang*, Leicester, Edmund Ward.
- Griffith, M. (2007), “Gilbert Murray on Greek Literature: The Great/Greek Man’s Burden”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Hellenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.

- Guthrie, W. K. C. (1935), *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London, Methuen & Co. Ltd.
- Hall, C. (1996), “Imperial Man”, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Harris, M. (1987), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Harris, R. (1913), *Boanerges*, Cambridge, Cambridge UP.
- Harrison, J. E. (1900), “*Homo Sum*”. *Being a Letter to an Anti-Suffragist from an Anthropologist*, Oxford, Blackwell.
- Harrison, J. E. (1919), *Rationalism and Religious Reaction, Conway Memorial Lecture* London, Watts & Co.
- Harrison, J. E. (1925), *Reminiscences of a Student’s Life*, London, Hogarth Press.
- Harrison, J. E. (1951), *Ancient Art and Ritual*, London, The Camelot Press Ltd. (1913).
- Harrison, J. E. (1960), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, Meridian Books, Inc. (1903).
- Harrison, J. E. (1962), *Epilogomena to the Study of Greek Religion*, New York, University Books New Hyde Park (1921).
- Harrison, J. E. (1963), *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion*, London, Merlin Press (1912).
- Henderson, I. (1960), “The Teacher of Greek”, en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.
- Himmelfarb, G. (1991), *Matrimonio y moral en la época victoriana*, Madrid, Debate.
- Hobsbawm, E. (1997), *La era de la revolución, 1789-1848*, Barcelona, Crítica.
- Hobsbawm, E. (1998a), *La era del capital, 1848-1875*, Barcelona, Crítica.
- Hobsbawm, E. (1998b), *La era del Imperio, 1875-1914*, Barcelona, Crítica.
- Hume Brown, P. (1912), *Andrew Lang 1844-1912 (from the Proceedings of the British Academy*, vol. V), Oxford, Oxford UP.
- Hyman, S. E. (1955), “The Ritual View of myth and the Mythic”, *The Journal of American Folklore*, vol. 68, n. 270, University of Illinois Press, pp. 462-472.
- Hyman, S. E. (1974), *The Tangled Bank. Darwin, Marx, Frazer & Freud as Imaginative Writers*, New York, Atheneum.

- Johnson, G. (1994), *F. M. Cornford's Cambridge and his Advice to the Young Academic Politician*, Cambridge, Cambridge UP.
- Jones, R. A. (1991), "La Genèse du Système? The Origins of Durkheim's Sociology of Religion", en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Kellogg Wood, D. (1990), "F. M. Cornford", en Calder III, W. M., Briggs, W. W., ed. (1990), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopaedia*, New York & London, Garland Publishing, Inc.
- Kingsley, C. (1880), *Cientific Lectures and Essays*, London, Macmillan.
- Kuper, A. (1973), *Antropología y Antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.
- Lang, A. (1995), *Myth, Ritual & Religion* (vol. I), London, Senate, Studio Editions Ltd. (1887).
- Lang, A. (1996), *Myth, Ritual & Religion* (vol. II), London, Senate, Random House UK Ltd. (1887).
- Lang, A. (2004), *Costumbre y mito*, Barcelona, Colección Aurum (*Custom and Myth*, 1884).
- Leopold, J. (1980), *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E. B. Tylor and the Making of Primitive Culture*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Lloyd-Jones, H. (1992), review of "The Cambridge Ritualists: An Annotated Bibliography of the Works by and about Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford and Arthur Bernard Cook by Shelley Arlen", *The Classical Review*, New Series, Vol. 42, n. 1, Cambridge UP on behalf of The Classical Association, pp. 235-236. <http://www.jstor.org/stable/712023>
- Lowe, N. J. (2007), "Gilbert Murray and Psychic Research", en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Mabro, J. (1985), *I Ban Everything: Free Speech and Censorship in Oxford between the Wars. Some Episodes in the History of the University of Oxford and Ruskin College*, Oxford, Ruskin College Library.
- Macaulay T. G. (1946), *Historia social de Inglaterra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Macintosh, F. (2007), "From the Court to the National: the Theatrical Legacy of Gilbert Murray's *Bacchae*", en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.

- Malinowsky, B. (1944), “Sir James George Frazer: A Biographical Appreciation.” *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, North Carolina UP.
- Manganaro, M. (1992), *Myth, Rhetoric, and the Voice of Authority. A Critique of Frazer, Eliot, Frye, & Campbell*, New Haven & London, Yale UP.
- Marett, R. R. (1936), *Tylor*, London, Chapman and Hall.
- Masterman, J. C. (1975), *On the Chariot Wheel: an Autobiography*, Oxford University Press.
- McCalman, I., ed. (2001), *An Oxford Companion to the Romantic Age. British Culture, 1776-1832*, Oxford, Oxford University Press.
- McManus, B. F. (2007), ““Macte Nova Virtute, Puer!”: Gilbert Murray as Mentor and Friend to J. A. K. Thomson”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Mercier, P. (1969), *Historia de la antropología*, Barcelona, Península.
- Milford, H., ed. (1934), *Lewis Richard Farnell 1856-1934, from the Proceedings of the British Academy*, vol. XX, London, Oxford UP, Amen House E. C.
- Milford, H., ed. (1943), *Francis MacDonald Cornford. 1874-1943, from the Proceedings of the British Academy*, vol. XXIX, London: Humphrey Milford Amen House, E. C.
- Morris, M. (2007), ““That Living Voice”: Gilbert Murray at the BBC”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Morwood, J. (2007), “Gilbert Murray’s Translations of Greek Tragedy”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Murray, A. (2007), “Remembering our Grandfather II”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Murray, G. (1943), *Francis Macdonald Cornford. 1874-1943. From the Proceedings of the British Academy*, vol. XXIX, London, Humphrey Milford Amen House.
- Murray, G. (1948), *Andrew Lang, the Poet*, London, Oxford UP.
- Murray, G. (1955), *Five Stages of Greek Religion*, New York, Doubleday & Co., Inc. (1884).

- Murray, G. (1960a), “Autobiographical Fragment”, en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.
- Murray, G. (1960b), *The Rise of the Greek Epic*, New York, Oxford UP (1907).
- Murray, G. (1960c), “Two Greek Versions from Modern English”, en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.
- Murray, G. (1974), *Eurípides y su tiempo*, México, FCE (*Euripides and his Age*, 1913).
- Murray, G., correspondencia personal, *New Bodleian Library*, Oxford University:
  - MSS. Gilbert Murray 23, fols. 87-188.
  - MSS. Gilbert Murray 114, fols. 43-51
  - MSS. Gilbert Murray 266, fols. 168-169.
  - MSS. Gilbert Murray 267, fol. 6.
  - MSS. Gilbert Murray 405, fol. 146.
  - MS Gilbert Murray 2, fol. 212-17.
  - MS Gilbert Murray 12, fols. 105/ 209-210.
  - MS Gilbert Murray 14: fol 53-54.
  - MS Gilbert Murray 17 fols. 44- 66.
  - MS Gilbert Murray 18 fols. 206-7.
  - MS Gilbert Murray 19 fols. 184-5.
  - MS Gilbert Murray 20 fols. 186-8.
  - MS Gilbert Murray 22 fols. 49/ 184-5.
  - MS Gilbert Murray 35 fols. 177-78.
  - MS Gilbert Murray 43 fols. 212-213.
  - MS Gilbert Murray 57 fol. 185.
  - MS Gilbert Murray 91 fol. 183.
  - MS Murray 143 fols. 1-52/143/165.
  - MS Gilbert Murray 147.
  - MS Gilbert Murray 163 fol. 163-64.
  - MS Gilbert Murray 167.
  - MS Gilbert Murray 170, fols. 2/ 11-12/ 14-20/47.

- MS Gilbert Murray 411: fols. 9/ 23/ 212-18/487-488.
- MS Gilbert Murray 418 fols. 116, 124, 126.
- MS Gilbert Murray 437 fols. 39-40/ 58-65.
- MS Gilbert Murray 488, fol. 5 /43.
- MS Gilbert Murray 500.fols. 158-90.
- MS Gilbert Murray 501 fols. 107-184 / 218-243.
- MS Gilbert Murray 504, fol. 172.
- MS Gilbert Murray 535 fols. 232-5.
- MS Gilbert Murray 537 fols. 70-1.
- MS Gilbert Murray 544, fol. 246.
- Naiditch, P. G. (1991a), “Classical Studies in Nineteenth-Century Great Britain as Background to the “Cambridge Ritualists””, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Naiditch, P. G. (1991b), *The Development of Classical Scholarship*, Los Angeles, UCLA, University Research Library.
- Newman, J. K. (1991), “A Ritualist Odyssey: Victorian England to Soviet Russia”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Newsome, D. (2001), *El mundo según los victorianos. Percepciones e introspecciones en una era de cambio*, Barcelona, Ed. Andrés Bello.
- Nock, A. D. (1962), “Herbert Jennings Rose”, *Gnomon*, 34, agosto, Verlag C. H. Beck., pp. 424-426.
- Paludan, A. (2007), “Remembering our Grandfather I”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Parker, K. (1996), “Fertile Land, Romantic Spaces, Uncivilized Peoples”, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Parker, R. (2007), “Gilbert Murray and Greek Religion”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Peacock, S. J. (1988), *Jane Ellen Harrison, The Mask and the Self*, New Haven, Yale UP.



- Peacock, S. J. (1991), “An Awful Warmth About Her Heart: The Personal in Jane Harrison’s Ideas on Religion”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Pickard-Cambridge, A. W. (1912), “The Origin of Tragedy, with Special Reference to the Greek Tragedians”, *The Classical Review*, n. 26, Cambridge, Cambridge UP, pp. 52-59.
- Pickard-Cambridge, A. W. (1962), “Dithyramb, Tragedy, and Comedy”, *The Classical Review (New Series)*, n. 13, Oxford, Clarendon Press, pp. 148-149.
- Ridgeway, W. (1901), *The Early Age of Greece*, London, Cambridge UP.
- Ridgeway, W. (1910), *The Origin of Tragedy*, Cambridge, Cambridge UP.
- Ridgeway, W. (1912), “The Origin of Tragedy: a Reply”, *The Classical Review*, vol. 26, n. 4, junio, Cambridge, Cambridge UP, pp. 134-139.
- Ridgeway, W. (1924), “The Methods of Mannhardt and Sir J. G. Frazer as Illustrated by the Writings of the Mistress of Girton (Miss Phillpotts, O. B. E.), Miss Jessie Weston and Dr. B. Malinowski”, *The Cambridge Philological Society’s Proceedings*, CXXI-CXXVI, Cambridge, Cambridge UP.
- Richardson, A., Hofksh, S., ed. (1996), *Romanticism, Race, and Imperial Culture, 1780- 1834*, Bloomington, Indiana University Press.
- Rivière, P. (2007), “Introduction”, en Rivière, P., ed. (2007), *A History of Oxford Anthropology. Methodology and History in Anthropology*, vol. 15, New York, Oxford, Berghahn Books.
- Robinson, A. (1998), “A New Light Our Elders Had not Seen: Deconstructing the “Cambridge Ritualists”, *Echos du Monde Classique/Classical Views*. XLII, n. s. 17, pp. 471-187.
- Robinson, A. (2002), *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*, New York, Oxford UP.
- Rose, H. J. (1925), *Primitive Culture in Greece*, London, Metuchen & Co. LTD.
- Rose, H. J., (1971), *Primitive Culture in Italy*, New York, Books for Libraries Press (1926).
- Rose, H. J., (1973), *Mitología griega*, Barcelona, Ed. Labor (*A Handbook of Greek Mythology*, 1928).
- Rupp-Eisenreich, B. (1989), *Historias de la antropología (siglos XVI-XIX)*, Gijón, Júcar Universidad.
- Russell, B. (1960), “A Fifty-Six Year Friendship”, en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.

- Saura Sánchez, A. (1992), “Maupassant y la moral victoriana”, *II Xornadas sobre psiquiatría, psicoanálise e literatura. Sobre o “Fin de Século”*, Asociación Galega de Saúde Mental, org., Ourense, pp. 27-41.
- Schama, S. (2002), *Auge y caída del Imperio británico. 1776-2000*, Barcelona, Crítica.
- Schlesier, R. (1990), “Jane Ellen Harrison”, en Calder III, W. M., Briggs, W. W., ed., *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopoedia*, New York & London, Garland Publishing, Inc.
- Schlesier, R. (1991), “Prolegomena to Jane Harrison’s Interpretation of Ancient Greek Religion”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Schwabl, H. (1991), “A. B. Cook, Zeus: A Study in Ancient Religion (1914/1925/1940): Nachdenkliches über Plan und Aussage des Werkes“, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Schwarz, B. (1996a), “Introduction”, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Schwarz, B. (1996b), “Conquerors of Truth“, en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Simpson, J. (1992), “The Cambridge Ritualists: an Annotated Bibliography of the Works by and about Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford and Arthur Bernard Cook, by Shelley Arlen”, *Folklore*, vol. 103, n. 1, Taylor & Francis, Ltd, p. 120. <http://www.jstor.org/stable/1261050>
- Smith, G. E. (1933), *The Diffusion of Culture*, London, Watts & Co.
- Smith, J. (1960), “1889-1957. Some Personal and Chronological Notes From the Correspondence”, en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.
- Smith, M. (1991), “William Robertson Smith”, en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Stapleton, J. (2007), “The Classicist as Liberal Intellectual: Gilbert Murray and Alfred Eckhard Zimmern”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Stocking, G. W. Jr. (1987), *Victorian Anthropology*, New York, Free Press.
- Stocking, G. W. Jr. (1996), *After Tylor*, London, Athlone.
- Strachey, L. (1989), *Victorianos eminentes*, Madrid, Aguilar Mayor.

- Stray, Ch. (2007), "Introduction", en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Torre del Río, R. de la (1985), *La Inglaterra victoriana: política y sociedad*, Madrid, Grupo 16.
- Toynbee, A. (1960a), "Foreword", en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.
- Toynbee, A. (1960b), "The Unity of Gilbert Murray's Life and Work", en Smith, J., Toynbee, A., ed. (1960), *Gilbert Murray an Unfinished Autobiography. With contributions by His Friends*, London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd.
- Tylor, E. B. (1977), *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*, vol. I Madrid, ed. Ayuso (*Primitive culture*, 1871).
- Tylor, E. B. (1987), *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, Barcelona, Alta Fulla (*Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, 1881).
- Tylor, E. B. (1994), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and custom*, vol. I-II, London, Routledge/Thoemmes Press (1871).
- Tyson Roberts, G. (1996), "'Under the Hatches'", en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Vaio, J. (1991a), "An Unpublished Essay on Magick by George Grote", en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Vaio, J. (1991b), "Seventy Years Before The Golden Bough: George Grote's Unpublished Essay on 'Magick'", en Calder III, W. M., ed. (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Venn, C. (1996), "History Lessons", en Schwarz, B. ed. (1996), *The Expansion of England, Race, Ethnicity and Cultural History*, London, New York, Routledge.
- Villacorta Baños, F. (1993), *Culturas y mentalidades en el siglo XIX*, Madrid, Síntesis.
- Wesseling, K. G. (2001a), "Cook, Arthur Bernard", *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XVIII, pp. 295-303. [http://www.bautz.de/bbkl/c/cook\\_a\\_b.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/c/cook_a_b.shtml)

- Wesseling, K. G. (2001b), “Harrison, Jane Ellen”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XVIII, pp. 575-601.  
[http://www.bautz.de/bbkl/h/harrison\\_j\\_e.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/h/harrison_j_e.shtml)
- West, F. (1984), *Gilbert Murray a Life*, Croom Helm London & Camberra, St. Martin's Press New York.
- West, F. (2007), “A Broken Mirror: Gilbert Murray's Reflections of an Australian Childhood”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Wilamowitz-Möllendorff, u. von. (1982), *History of Classical Scholarship*, London, Gerald Duckworth & Co., Ltd. (1921).
- Williams, R. (1997), “Reflections on Cornford's Cambridge and the Present Dilemmas of British Higher Education”, *Minerva*, vol. 34, n. 1, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, pp. 63-72.
- Wilson, D. (1987), *Gilbert Murray OM, 1866-1957*, Oxford, Clarendon Press.
- Wilson, P. (2007), “Retrieving Cosmos: Gilbert Murray's Thought of International Relations”, en Stray, Ch., ed. (2007), *Gilbert Murray Reassessed. Helenism, Theatre, and International Politics*, New York, Oxford UP Inc.
- Wittgenstein, L. (1979), *Bemerkungen über Frazers Golden Bough/Remarks on Frazer's Golden Bough*, Swansea, Brynmill Press.
- Wolfes, M. (2001), “Murray, Gilbert Aimé”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XVIII., pp. 956-1010.  
[http://www.bautz.de/bbkl/m/murray\\_g\\_g\\_a.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/m/murray_g_g_a.shtml)

## **Resumen:**

La presente tesis, “La antropología victoriana y el estudio de la religión griega”, establece un análisis de las principales obras de diversos autores victorianos acerca de la religión griega antigua, examinando los modos en que los modelos de la naciente disciplina de la antropología, así como otras disciplinas también de reciente aparición, como la sociología, o incluso la psicología, son tenidas en cuenta por estos autores, quienes notan su influencia sobre las hipótesis que defienden. Asimismo, tampoco se dejará de lado el influjo que sobre sus trabajos impone el contexto histórico en el que se encuentran y ciertos aspectos de su trayectoria vital.

Para ello, se organizará la tesis en tres partes principales, siendo la primera dedicada al estudio del contexto histórico; la segunda, a los principales hitos de la antropología victoriana e influencias de otras disciplinas; y el tercero, al estudio pormenorizado de los autores estudiados, inicialmente de modo independiente, pero con un apartado final dedicado a las relaciones establecidas entre todos ellos.

Por lo que respecta al contexto, se incluirán aquellos aspectos que más hayan podido marcar a los diversos autores, estableciendo un recorrido por el contexto social, económico y político, religioso, moral e ideológico y, finalmente, intelectual.

En el siguiente apartado se destacan las fuentes de las que bebe la antropología victoriana, partiendo de la Ilustración; el interés que poco a poco va surgiendo por conceptos como los de raza, civilización o progreso; el decisivo papel jugado por Darwin y por la etnología darwiniana, a lo que sigue el papel jugado por el evolucionismo clásico, sin olvidar sus principales figuras (Tylor, Morgan y Bachofen en la primera generación; Lang o Robertson Smith en la segunda, y Frazer, Westermarck y Marett en la tercera) y, por supuesto, la creciente institucionalización de la antropología.

Tampoco se olvida la importancia del estudio filológico comparado que se da en Alemania, con Max Müller como principal exponente; de la anatomía comparativa que surge en Francia, donde destaca también la ciencia “positiva” del hombre social que A. Comte defiende, y, finalmente, de la economía política que se da en Inglaterra, donde destaca J. S. Mill.

Asimismo, no se pueden dejar de lado a las principales figuras de otras disciplinas que también ejercen un fuerte influjo sobre algunos de los autores tratados, como Durkheim en sociología, Bergson o Nietzsche en filosofía y Freud en psicología.

Por lo que respecta al apartado dedicado a los autores que se analizan en la tesis, en todos ellos se destacan la trayectoria vital, también analizada desde un punto de vista histórico en los casos en los que los datos con los que se cuenta ofrecen posibilidades para dicho análisis; los principales aspectos de sus obras, el análisis de las influencias intelectuales y la influencia del contexto histórico y de las experiencias personales sobre sus trabajos. Además, en algunas ocasiones, también se reflejan las críticas recibidas por dichos autores.

Estos autores son, por un lado, los miembros del grupo conocido como Ritualistas de Cambridge, con Jane Ellen Harrison como figura central y Gilbert Murray, Francis Cornford y Arthur Bernard Cook como satélites, y, por otro lado, Lewis Richard Farnell como uno de los autores de la religión griega antigua de mayor prestigio del momento e, igualmente, uno de los principales oponentes de los Ritualistas.

Además, esta tercera parte se cerrará con un capítulo dedicado, como ya se ha comentado, a las relaciones mantenidas entre todos estos autores, donde se analizará la controversia surgida acerca de la existencia del grupo de los Ritualistas de Cambridge,

incluyendo las características comunes que definen al grupo así como las diferencias existentes entre los miembros, o la polémica acerca de la consideración de Cook como miembro del grupo. Igualmente, por supuesto, se establecerá una comparativa con otros autores de la época, encabezada por el ya mencionado Farnell, pero donde no se olvida a W. Ridgeway (feroz oponente del grupo) o a H. J. Rose (un autor que incluye aspectos novedosos también presentes entre los Ritualistas, pero desde una perspectiva absolutamente tradicional). Esta comparación tiene el objetivo de establecer la presencia o ausencia de las características consideradas propias del grupo en los trabajos de otros estudiosos y comprobar las tensas relaciones entre los Ritualistas de Cambridge y algunos de sus contemporáneos.