

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

XVIII · EL DIOS SIN ISIS

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

EL DIOS SIN ISIS

XVIII

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 85

El dios que vuelve solo

El detenerse tanto en Sarapis, y en su significación para la dinastía macedonia y para la Alejandría recién fundada, lo motivó **la oscuridad profunda que hasta ahora pesaba sobre el enlace de aquellos acontecimientos**. Nos queda ahora por examinar **qué expresión encontraron esos hechos históricos en el relato del Pseudo-Calístenes**. Si éste se adhirió en muchas partes de su *Alejantréida* a las circunstancias del tiempo del **primer rey macedonio**, y si parece haber sido propiamente su propósito **la glorificación del victorioso Ptolomeo Soter**, entonces **la mención de Sarapis y el relieve de su significación para el reino nuevo no podían de ningún modo faltar**. Y en verdad forma **un rasgo considerable de su exposición**, y aparece **sustancialmente concorde** en la recensión griega y en la latina.

Alejandro es llevado dos veces distintas al dios Sarapis. Primero **en la fundación de Alejandría** (Jul. Valer. 1, 30-35); más tarde, **en la vuelta desde la ciudad real de Candace a su ejército** (Jul. Valer. 3, 68; cf. Plut., *Al.* cap. penúlt.). Los pormenores de ambos encuentros muestran **una adhesión muy digna de atención a la exposición de los sacerdotes egipcios**, tal como la encontramos en Tácito. **Rhacotis**, con sus dos imágenes divinas, es mencionada también por el Pseudo-Calístenes: es **un lugar de culto que viene de los tiempos primeros**, adornado con **dos obeliscos**. Alejandro hace entonces erigir en la ciudad recién fundada **el Serapeo como centro religioso, y trasladar allí los dos obeliscos**. También se ha conservado **la visión del sueño** en la que Sarapis exige su veneración: Alejandro reconoce que **hunc demum esse quem quaereret** —que éste es, por fin, el que

buscaba: Sarapis, señor y regidor del mundo entero. Descubrese además en toda la exposición **el empeño calculado de atribuir al dios nuevo una significación indígena** y de presentarlo **como el Sarapis egipcio antiquísimo.** Que también eso tiene **verdad histórica** y que **la consideración del antiguo parentesco egipcio** contribuyó a motivar el traslado del dios de Sinope, ya lo hemos destacado más arriba.

La significación de esa unión de los cultos nuevos con los viejos indígenas se destaca ahora **también en sus consecuencias políticas,** por el hecho de que **el santuario más antiguo de Rhacotis aparece remontado al conquistador egipcio Sesonchosis-Sesostris** (Justino Mártir, *Coh. ad Graec.* 9; *Schol. Apoll. Rh.* 4, 272; Diod. 1, 55; Zoëga, *De usu obelisc.* p. 16 y 600-642), de modo que **Alejandro se enlaza con este héroe indígena del mismo modo que el dios macedonio con el egipcio antiguo.** Si esto no contiene más que **un desarrollo y una exposición ulterior del pensamiento** que reconocimos como el rector de los Ptolomeos, lleva sin embargo también en esta forma **el sello de un acontecimiento histórico.** Atenágoras, en Clemente Alejandrino, hace que la estatua de Sarapis sea labrada **en Egipto mismo, bajo Sesostris:** de donde se sigue que **la confrontación de los dos conquistadores y de sus dioses no se apoya en una libre invención del Pseudo-Calístenes.** El **saludo de Alejandro como *iunior Sesostris*** (J. Val. 1, 36) tiene el mismo viso de acontecimiento real que su **entronización en la silla de Vulcano** en el templo de Menfis, que no puede discutirse (J. Val. 1, 36; Letronne 12, 1, 270). **Como libertador del país del dominio persa, saludado con alegría,** el macedonio tenía que aparecer al pueblo del valle del Nilo —cuyos dioses él veneraba— como **el que despertaba de nuevo aquella antigua grandeza de**

un **Sesostris**. Si estos pocos rasgos muestran un **exacto paralelismo** con aquellos pensamientos y fenómenos que rodean la **fundación del culto de Sarapis por el primer Ptolomeo**, el **segundo encuentro** de Alejandro con Sarapis importa por un **solo detalle**, que también tiene su análogo en el relato de Tácito.

Esa segunda visita concuerda con la pintura del primer encuentro en Rhacotis y de la primera revelación del dios buscado **en todas sus piezas**, de tal modo que **no aparece sino como una repetición suya**. Tanto más importa entonces que **en un punto se advierta una diferencia**. Si en Rhacotis se mostraba Sarapis **en unión con Isis**, ahora **la imagen masculina del dios es la única que se presenta, la única reconocida y saludada**. De Isis, **ni una palabra**. Tomarlo por una casualidad sin significación lo prohíbe **otro rasgo del relato**. Al entrar en el santuario, Alejandro es saludado por **Sesonchosis** como **de los suyos**, y es así interpelado, con la promesa de la inmortalidad futura: **«Ego Sesonchosis ille sum: sed enim ut vides adscitus convivio celibatum ago una cum Diis, quod profecto te quoque procul dubio iam manebit.»** —*Yo soy aquel Sesonchosis; pero, como ves, admitido al convite, paso el celibato junto con los dioses: lo que también a vos, sin duda alguna, te aguarda ya*—. **Los continuadores de Forcellini no supieron qué hacer con ese celibatus**: afirman un sentido nuevo sin decir cuál. Pero **la palabra está acá como en Séneca, Benef. 1, 9, y en Suetonio, Claud. 26**: como designación de **la existencia sin mujer** que aguarda a los héroes elevados a la inmortalidad, así como **Sarapis mismo aparece ahora sin Isis**. La separación del principio femenino está acá en conexión con la elevación a la inmortalidad. Sobre las fronteras del mundo mutable de la apariencia no puede la mujer material seguir al varón. En la región del ser sin cambio

reina sólo el dios masculino. Acá Sarapis ha depuesto su naturaleza mortal y ha abandonado la unión con Isis. Acá Sesonchosis es sin mujer, mientras que en vida rindió homenaje también a la $\phi\theta\sigma\iota\varsigma$ femenina y al *thialus femineus* (Jul. Valer. 3, 30, cf. Diod. 1, 55). Acá Alejandro celebrará con aquel celibato eterno y encontrará en su ciudad veneración perpetua, él solo. Con la deposición de la naturaleza mortal desaparece la unión con la mujer, y la mezcla de los sexos es sacrificada al celibato.

Este grado supremo de pureza de una existencia enteramente espiritual es el apolíneo, tal como se atribuye al dios de Delfos; pues éste tiene su trono en la fuente de la luz que no engendra, en claridad y suficiencia de sí eternamente iguales. Allí, como vimos antes con Plutarco y Eurípides, ningún pie femenino blanco se acerca a lo más santo de su templo. De esa naturaleza pura del délfio ha nacido aquel oráculo con el que son despedidos los enviados de Ptolomeo: que llevaran a Alejandría al padre Apolo, y que la hermana quedara en Sinope. Ahí hay, por un lado, un paralelo innegable con la ausencia de mujer de los inmortales, tal como la destaca el Pseudo-Calístenes; y por el otro, una resistencia del oráculo délfico contra el propósito de Ptolomeo y de sus consejeros, que, para satisfacer fines políticos, se proponían un enlace de los helenos con la materialidad de la vieja religión del Nilo y con el principio femenino de Isis. Esta oposición sale con suficiencia del hecho de que fuera llamado a Alejandría un eumólpida, el jefe del culto secreto eleusino, y no se consultara a Delfos; y asimismo del giro de la leyenda según el cual sólo arrojados por la tormenta, no por voluntad propia, llegaron los enviados a Cirra. Cuanto más mítico es esto, tanto más claramente muestra la

oposición que se advertía entre el punto de vista de los Ptolomeos y la religión pura de Delfos. Si Delfos debía consentir, sólo podía hacerlo haciendo valer el punto de vista apolíneo superior.

Cuánto se mantuvo firme ese punto de vista lo muestra ya la designación de la imagen de Sinope como «padre de Apolo», y la de Cora —de donde Apolo *Koros*— como «hermana de Apolo». Punto de enlace para eso lo ofrecía la vinculación del Apolo hiperbóreo con Sinope; pero mientras acá era conocido él mismo como el que, fálicamente engendrando, domeña a las amazonas —a las que también se cuenta Sinope—, ahora debía trocar el grado anterior y más profundo de su naturaleza por una divinidad más alta, y, liberado del vínculo femenino, servir como délfio de sostén a los Ptolomeos en su reino nuevo. Así se reúne todo para presentar la promesa de una existencia eterna sin mujer, tal como Sesonchosis la anuncia a Alejandro, como un rasgo deliberado y significativo del mito; y justamente por eso cobra alto peso el enlace de esa segunda visita al santuario de Sarapis con el viaje de Alejandro a la residencia de Candace. La promesa de la inmortalidad y de un celibato eterno aparece en la exposición del Pseudo-Calístenes como consecuencia inmediata de la victoria que el rey se llevó sobre la princesa meroítica. La relación interna de ambos acontecimientos está a la vista: en el certamen con la mujer ha demostrado Alejandro su superioridad espiritual; ha escapado a las asechanzas de Candace y, con su inteligencia superior, ha excitado la admiración de la mujer. Ahora le está asegurada la inmortalidad, porque ésta le toca al espíritu y lleva necesariamente el celibato en sí.

§ 86

El punto de vista justo sobre el mito de Candace

Por esta conexión se nos abre ahora el punto de vista justo para juzgar el mito de Candace. En él vemos **la lucha entre el principio masculino superior y el principio femenino inferior.** En el Oriente se encuentran ambos. Candace es la **representante del derecho materno**, tal como alcanzó reconocimiento sobre todo en **Egipto y Etiopía**; frente a ella aparece **Alejandro como portador de un punto de vista superior**, al cual aquel primero queda subordinado. **Ya no nos es posible averiguar** si aquel encuentro se apoya en algún acontecimiento determinado y recibió después, por añadidura fabulosa, todo el adorno con que aparece en el Pseudo-Calístenes. Aunque eso no pertenece de ningún modo a las imposibilidades, **ninguno de los historiadores de Alejandro** —ni Diodoro, ni Plutarco, ni Curcio, ni Arriano, ni Justino— ofrece **el menor punto de apoyo.** Si por eso nos vemos obligados a declarar **enteramente fabuloso** todo el relato, **ese carácter no destruirá su significación, sino que más bien la aumentará.** Pues ahora **el mito no aparece como el revestimiento de un acontecimiento singular y encerrado en sí mismo, sino como la expresión de un gran fenómeno general de la época,** pensado, enunciado y transmitido **bajo la forma de un encuentro fáctico singular.**

Dos cosas hay entonces que distinguir bien: la forma del relato y el contenido, o la idea. La forma consiste en la **ficción de un acontecimiento determinado y singular**, que sigue su curso fáctico y es llevado a su desenlace por una cadena de circunstancias y por la intervención de varias personas. **Esa parte formal hay que sacrificarla como invención, como fábula, como**