

***MITIFICACIÓN DE LA POLÍTICA E IDEOLOGIZACIÓN DEL MITO
EN LA GRECIA ANTIGUA ****

***MYTHIFICATION OF POLITICS AND IDEOLOGIZATION OF MYTH IN THE
ANCIENT GREECE***

Yidy Páez Casadiegos

Universidad del Norte (Colombia)

Recibido: 04/05/2016 - **Aceptado:** 04/10/2016

Formato de citación: Páez Casadiegos, Y. (2017). “Mitificación de la política e ideologización del mito en la Grecia Antigua”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 72, 57-77, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/yidy4.pdf>

Resumen

La religión griega antigua es una creación de los poetas. Pero esa construcción literaria, se desdobra, se interpreta y se ‘re-construye’ discursivamente, en un contexto socio-político- filosófico, como religión olímpica (adscrita al *dēmos* central de la *polis*), y como religiones mistericas (en los *dēmoi* periféricos). Como por lo general, la religiosidad griega antigua no ha sido tratada en forma interdisciplinaria (en un contexto socio-político, por ejemplo), en este artículo se intenta demostrar una íntima y recíproca influencia entre mito y política, partiendo, principalmente, del sinecismo Ático, y cómo a través de las necesidades propagandísticas de la democracia, se producen *mitificaciones* de la política, e *ideologización* del mito.

Palabras clave

Mito, religión, política, sinecismo, *dēmos* central, *dēmoi* periféricos.

* Este texto fue leído (con algunas variaciones) bajo el título “Mito, religión y política en la Grecia Antigua” como ponencia en el XXIII World Congress of Philosophy, realizado en Atenas, entre el 4 y el 10 de agosto de 2013.

Abstract

*The Ancient Greek religion is a creation of the poets. Nevertheless, this literary construction is reproduced, interpreted and 're-constructed' discursively, in a socio-political-philosophical context, as Olympian religion (linked to the central *dēmos* of the polis), and as mystery religions (in peripheral *dēmoi*). Inasmuch as the ancient Greek religion has not generally been treated in an interdisciplinary way (in a socio-political context, for example), this paper aims to show an intimate and reciprocal influence between myth and politics based mainly on Attic synoecism, and how, through the propaganda needs of democracy, there arise mythifications of politics and ideologization of myth.*

Keywords

*Myth, religion, politics, synoecism, central *dēmos*, peripheral *dēmoi*.*

1. INTRODUCCIÓN

La relación etiológica entre mito y religiosidad adquiere un sentido más complejo pero menos oscuro cuando la contextualizamos en el *ethos* de la *polis*; es decir, cuando tratamos de hacer una hermenéutica de la política ateniense partiendo de los comienzos del Sinecismo Ático, que se divulga ideológicamente a partir del mito de Teseo y el Minotauro.

Para desarrollar la hermenéutica mencionada intentaré enunciar y demostrar la siguiente hipótesis de trabajo: por la información obtenida de las fuentes históricas, epigráficas y literarias, hay una influencia de la política griega en la escritura, lectura y re-escritura de los mitos a partir de los cuales se elaboraron los rituales (*teletai*) de las religiones mistericas, y cómo estas a su vez, servían para enfrentar y resolver, discursiva y 'litúrgicamente' (mediante gramáticas de exclusión/inclusión) los múltiples desafíos de la política democrática del *dēmos* central, frente a las necesidades económicas y psicosociales de los *dēmoi* periféricos.

2. MYTHOS

Desde que Max Müller (1861,1864) inició hacia 1860, el estudio de los mitos como campo de interés académico, se han dado muchas definiciones y creado distintas escuelas o taxones interpretativos. Pero, a pesar de las diferencias, hoy parece existir un consenso que da un valor cognoscitivo propio a los mitos (Vernant, 1982, 2003: 171-187, 198; 1983, 1985: 334; Morgan, 2000: 17-37, 179).

El verbo *myō* –que denota “cerrar”– contiene la raíz *my*, la misma de mito y misterio. Y misterio, es un sustantivo empleado para connotar algo que no parece canalizarse bien por las aferencias sensoriales. Precisamente, esa raíz *my*, sugiere una dimensión de metáfora, compensadora de una falencia en el decir del *logos*, y que se suele denominar *lo misterioso*. Este sentido me parece importante para interpretar las relaciones entre *mythos* y *politeía* (Páez, 2011: 19, 108, 113, 155, 164, 165).

Tomando la vertiente connotativa-metafórica de la aproximación etimológica ya mencionada del mito (Chantraine, 1968: 636-637; Liddell, 1996: 2568; Lubotsky, 2010: 976) se pueden mencionar tres narraciones modélicas: la gesta de Teseo (en muchos aspectos asimilable a los “trabajos de Heracles”, con el *mitema* central de la búsqueda, y destrucción heroica del Minotauro en una dimensión laberíntica del poder y la consiguiente liberación del reinado *tiránico* de Minos en la isla de Creta; 2) el rapto de Perséfone y los sufrimientos de su madre Deméter, con el *mitema* de la Epifanía de las diosas, y la explicación etiológica del ciclo estacional en el calendario agrícola con sus fiestas de la fertilidad de los “granos”; 3) las gestas de Dionisos como héroe cultural, que trae a la Grecia pre-vitícola, la tecnología de la transformación de “lo crudo” en lo cocido” –el proceso de fermentación de la uva y su conversión en vino– y el *mitema* de la manía-extática, asociada a un drama ctónico-subterráneo y una fiesta invernal, que terminaría ya hacia comienzos del siglos VI, a. C, en los ditirambos y su evolución coral hacia el drama trágico, que eclosiona ya maduro en un ambiente político dominado por las ideas democráticas, cosmológicas y jurídicas de una primera organización textual de la ley.

En el primer mito, Teseo, príncipe de Atenas, cuando esta *polis* no es un centro de poder importante –en la *historia* del tiempo mítico–, sale desde el puerto del Pireo, hacia Creta, en la búsqueda del Minotauro (Apolodoro, 1985 III 1, 7-11; Pausanias, 1994, II 31, 1; D. de Sicilia, 2004, IV 61, 4-9), que vive escondido en un laberinto dentro del palacio del rey Minos en Knossos. En el contexto de la narración, este palacio es el centro de poder, la gran talasocracia del mediterráneo. A pesar de la asimetría de fuerzas, el héroe ateniense logra abatir a la bestia, dando fin al reinado ‘tiránico’ de Minos, y al pesado tributo en vidas humanas que Atenas debía pagar a Creta, cada cierto tiempo (que variaba desde cada año, siete o nueve años, según las fuentes) por la muerte del príncipe Androgeo, hijo de Minos en unos *agones* realizados en Atenas. Con su triunfo, Teseo se convierte en rey de Creta, y regresa a Atenas, victorioso, y como príncipe sucesor de Egeo, el rey en ese momento mítico de la narración [¹].

En el segundo mito [²], Perséfone es raptada por su tío Hades, llevada al inframundo y convertida allí en la reina de ese lugar al cual descienden las almas de los muertos. Su madre Deméter, enterada de lo sucedido por información de Helios (dios-sol), gestiona iracunda la liberación de su hija, amenazando a Zeus con interrumpir el flujo de su energía nutricia a la tierra y al útero de todas las hembras para crear una esterilidad general. De esa manera, convencido Zeus por la palabra de la diosa-tierra, y por los oficios de Hermes, su hijo, mensajero e intérprete (*hermeneuta*) persuade a Hades de liberar –parcialmente– a Perséfone. La aparición en lo ‘alto’ (*epifanía*) de las diosas es el *mitema* fundacional, de un ritual y un culto misterioso –y secreto– en el cual los ‘iniciados’ repetían internamente la zaga de las diosas, después de ingerir una bebida llamada *cyceōn* [³], bajando al inframundo –cual Perséfone– conociendo su topografía sagrada, contemplando a las diosas en su esplendor, y ascendiendo al mundo de los vivos, renovados, limpios y alegres.

El tercero [⁴], narra las hazañas y sufrimientos de Dionisos al llegar a Grecia, tratando de enseñar la tecnología vitícola, y su propio culto, que liberaba de las tensiones y

¹ Para una revisión de las numerosas fuentes primarias, véase Grimal (1993) y Páez (2011).

² Ídem.

³ Bebida ritual compuesta por varios componente, entre ellos –posiblemente– el cornezuelo del centeno (*Claviceps purpurea*), un hongo enteógeno, al ser ingerido (en el contexto ritual) produce modificaciones de la sensopercepción, originando la *experiencia* de la *epifanía* o “visión divina”. Véase Ruck y Hofmann (1980), Riedlinger (1997), Gordon, Ruck, *et al* (1996), Gordon (1993).

⁴ Dalby (2004).

represiones cotidianas (Eurípides, 1999: 357) [5]. La fuerza generatriz de este dios-extranjero, que se mostraba hipostasiada en la imagen de enormes falos –símbolos de la fertilidad *masculina*– era cantada y representada en procesiones cívicas, que fueron adoptando una forma más organizada y compleja, hasta convertirse en verdaderas representaciones teatrales (Heródoto, 1992: 336) [6]. El ambiente alrededor del teatro, antes de las representaciones, era sacro. Y en su interior, se encontraba una estatua del dios y un trono donde se sentaba su sacerdote. Y todo esto, era parte de las Grandes Dionisias, las más grandes fiestas cívicas de Grecia (y en Atenas, solo se podían comparar con las Panateneas). En este culto, se nota con claridad el aspecto mítico-religioso (misterioso) y el cívico (político), pues la tragedia surge bajo las fuerzas de la cosmología y la democracia y el derecho áticos, representando incluso los cambios que se estaban dando en la escritura e interpretación de la ley (como en la *Orestíada* de Esquilo).

Estos cambios están asociados a la progresiva *alfabetización* de la mente griega (Havelock, 1963, 1994: 11; 1986: 134-150; 1986, 1999; Crowley and Heyer, 1999: 54-60). No se trata sólo de la proliferación de textos cosmológicos en la dinámica social del ágora, sino del propio *epos*, que hasta entonces se había sostenido en el prestigio y el almacenamiento oral de la memoria de los *aedos*, y que ahora, por las gestiones editoriales de la tiranía de Pisistrato primero, y luego por las demandas discursivas de la democracia, se ve desplazado en la atención del auditorio, por un nuevo poeta, el *rapsoda*, que memoriza la poesía previamente escrita, y no necesita ser asistido por las musas helicónides.

Desde el punto de vista de lo que ahora podemos llamar “derecho ático”, la *excelencia* o *aretē*, el *nomos* (ley) no se fundan en la cosmogonía, la genealogía y los vínculos de sangre, sino que se interpreta en la escuelas de retórica como aquello que interesa al bienestar de la *polis* (política), y así va haciendo parte de la nueva poesía dramática (como en Eurípides) y cómica (como en Aristófanes). Ahora se presta más atención al logógrafo que al adivino.

⁵ *Bacantes*, 221-225 (Murray).

⁶ II, 48 ss (Godley).

Importante en esta “revolución”, es la actividad *ekdótica* realizada por Pisístrato (y posteriormente sus hijos), al *editar* la *Iliada* y la *Odisea*, bajo la dirección de Onomácritos (y que pudo aprovechar *políticamente* para hacer modificaciones en los contenidos del oráculo de Delfos) [7]. La epopeya quedaba fijada por el texto alfabético, y la inspiración musical del *aedo*, limitada a lo que podía memorizar y repetir codificado formulariamente en la escritura. Pero también, esa epopeya quedaba sometida al rigor de un análisis lingüístico sujeto al logos y no a las musas. Y esta era la misma exigencia para el discurso del orador en la Asamblea, el Consejo o el *Ágora*.

Políticos y estrategos, como Temístocles y Pericles, pagaban el costo económico de ser coregos (Páez, 2011: 30). En otro texto [8], he desarrollado la hipótesis de que entre estos sucesos: los de la religión (con su narrativa mítica), la cosmología (filosofía), la política y el derecho, se puede establecer una relación *genealógica* en el contexto de la democracia ateniense.

3. POLITEIA

La palabra *politeia* se refiere a la *polis*, a la reflexión y la práctica sobre la naturaleza de ese tipo de *politía* (*comunidad*) auto-suficiente, que circunscribe la autoridad y la legitimidad del poder a sí misma [9]. Es decir, no se trata solo del gobierno, pues esa práctica ya se conocía en Mesopotamia, Persia y Egipto, sino de la connotación que le dieron Hesíodo (1914), Tucídides (1942), Platón (1903) y Aristóteles (1837) [10]. Aunque Aristóteles utiliza la palabra πολιτική, *politikē* (en la *Política*) y πολιτικά, *politiká* (en la *Ética Nicomaquea*); Platón, en cambio, emplea la palabra πολιτεία, *politeía*, que ha sido traducida como *Republica*, pero esta versión no se corresponde bien con el contexto griego clásico. Es en ese sentido, del griego clásico, que intentaré establecer una relación entre *mythos* y *politeía*. Para ello utilizaré el concepto de

⁷ Véase Taciano, *A los griegos* 41 [13B 6], Plutarco, *Sobre los oráculos de la Pitonisa* 25 [13 B 1], Heródoto 7, 6 13 [A 1], Escolios a Aristófanes, *Sobre la comedia* A XI c 20-25 13 [B 10] Colli.

⁸ Cf. Páez (2011).

⁹ Para una discusión sobre el significado de la palabra *polis*: (Monsen, 2004: 3; Burkert, 1995: 202).

¹⁰ Hesiod (1914: 225 [siguiendo la edición de Hugh G. Evelyn-White]); Thucydides (1942: 1.5-7 [edición de H.S. Jones]); Plato (1903: 1.339b-1.372 [edición de Burnet]); Aristotelis (1837: 1.1343a [edición de Bekker]). (Sissa, 2012: 227-261). Al parecer Heródoto [3, 80-82] podría tener una idea contraria acerca de la singularidad de la *polis* y su *democracia*. Para una discusión sobre las dificultades de la palabra *polis* en la traducción de Monsen (2004), ver: *An inventory of archaic and classical Poleis.*, *Op. Cit.*: 3; Monsen (1945: 45) Burkert (1995: 202).

etiología [¹¹]. En esta interpretación tomaré la palabra *aitia* (o *aition*), para aludir a las *causas*, contextos-referentes, que permiten comprender un hecho, una situación o dinámica mítico-político-social determinada. Visto así, *etiología* será un *taxón* hermenéutico para interpretar dos de estos *aitiones*: el sinecismo ático y las gramáticas de exclusión/inclusión.

3.1. SINECISMO ÁTICO

“...cuando subió al trono Teseo y unió al poder a la inteligencia, entre otras medidas que tomó para organizar el país, suprimió los concejos y las magistraturas de las otras ciudades y unificó [¹²] a todo el mundo en la ciudad actual, estableciendo un consejo y un pritaneo únicos; y, aunque siguieron ocupando sus tierras separadamente igual que antes, les obligó a limitarse a esta única ciudad, que, cuando fue dejada por Teseo a sus sucesores, se había convertido en una gran ciudad a que todos ya le aportaban su tributo. Y en memoria de esto los atenienses todavía hoy celebran, a expensas públicas, las fiestas Sinecias...”

Tucídides (1990: II, 15, 1-2)

Cuando Tucídides, en el segundo libro de la Guerra del Peloponeso, dice que Teseo, después de matar al Minotauro, regresa al Ática y reúne a todas sus tribus en torno al *oikos* de Atenas, fundando así la *democracia*, se está alejando del *mythos* del poeta, y acercando al *logos* del político. Ese proceso llamado “sinecismo” [¹³], significa reunir los miembros de muchas casas (las *oikoi* de la periferia) en una sola casa (el *oikos* de la *pólis*). La democracia ateniense se fundaba éticamente en esa casa, *oikos*, que daba cabida a las otras casas, *oikoi*, que representaban los *dēmoi* urbanos y rurales de la *pólis*. Pero, ¿cómo mantener vinculados –para efectos de acción y control político– el *dēmos* del centro –la élite de la democracia– con los *dēmoi* de la periferia? “El elemento vincular eficiente no podía ser solo la afirmación formal de una *isonomía* a través del *logos* de la cosmología-filosofía, sino también la capacidad *misteriosa* de decir del

¹¹ Esta palabra viene de la tradición mítico-jurídica: De *aitia*, que significa *causa*, se refería al responsable de una trasgresión mítica (como el parricidio y el incesto del rey Edipo) o de una violación de la ley (como la de Antígona). Pero en el siglo V. a.C, se introduce en el discurso de la medicina hipocrática con el significado de la causa de una enfermedad. La palabra ha sobrevivido hasta hoy con el sentido médico, perdiendo su genealogía mítico-jurídica.

¹² ξυνῆσαν, *xynēisan*

¹³ Sobre este tema, véase: Valdez (2001: 127-197); Valdez, 2006: 605); Hansen (1995: 115-119); Flórez (2006: 132).

mythos. En otras palabras, la política de la democracia necesitaba aportar discursivamente elementos *etiológicos* al interior de las prácticas mistericas del *dēmos*”^[14].

Establecer una genealogía mítica para la democracia ateniense es un flagrante anacronismo ^[15]. Pero si se considera que Tucídides es también, un *politēs*, en tanto que miembro activo de la *polis*, y que además es un *politikos*, pues es un seguidor y propagandista de Pericles, en un momento decisivo de la guerra del Peloponeso, entonces, se entiende mejor la intención ideológica del anacronismo: Teseo es el alter-ego de Pericles. Y el gran general le está pidiendo a los *dēmoi* periféricos que abandonen sus *oikia*, para reunirse todos en el gran *dēmos* de Atenas.

Así, se puede decir que la connotación política de la gesta de Teseo, corresponde a un discurso *–ad hoc–* de la democracia en ciernes, que ha tomado del mito, su fuerza y arraigo social.

El triunfo de Teseo, al matar al Minotauro, está narrando una transición de poder en el mediterráneo: de la monarquía despótica de Creta a la democracia de Atenas. Podemos ver, entonces, que el *mythos* le daba al nuevo régimen político una legalidad que el *logos* de la cosmología, no podía ofrecer.

Estamos viendo así, que el *mythos* se politiza y la *política* se mitifica ante las incertidumbres y temores de la guerra. ^[16]

3.2. LAS GRAMÁTICAS DE EXCLUSIÓN / INCLUSIÓN

El culto de Deméter-Perséfone es privado por su carácter misterico, extático. Su *mythos* es una creación de los poetas, pero su estructura cultural ha recibido la lectura y re-

¹⁴ Páez (2011: 27; 2015: 154, 166, 167).

¹⁵ Los sucesos que narra el mito se sitúan en el contexto de la talasocracia cretense; es decir, a mediados de la Edad del Bronce, cuando el monopolio de la producción de este metal se encontraba en Creta, bajo el reinado de Minos.

¹⁶ Burckhardt señala la importancia de la interpretación política de la gesta de Teseo y sus implicaciones en el desarrollo ulterior de la *polis*. Véase Burckhardt (1982: 25-34).

elaboración de la *politeía* ateniense [17]. Es un culto periférico, pues su templo principal se encuentra en la ciudad de Eleusis. Sin embargo, la primera parte de sus fiestas se inauguran en el Eleusinion de Atenas, con el *basileus* y la *basilina*. A pesar de ser una religión periférica, con sede en una ciudad débil, llegó a adquirir una popularidad panhelénica, a la cual no pudieron sustraerse los políticos, filósofos, y artistas. ¿Por qué esa importancia, teniendo en cuenta el poder político de la religión olímpica, como religión estatal?

Una respuesta se puede encontrar en la dinámica del mismo sinecismo ático, pues no todas las *poleis* habían aceptado la *isonomía* ateniense, derivada míticamente de Teseo. Por ejemplo, la ciudad de Megara –con una situación estratégica en la bahía de Eleusis– competía política y comercialmente con Atenas y pretendía la dominación política de Eleusis [18]. Al incluir la religión eleusina en el culto cívico ateniense, la *mysteia* o misterios menores se convertían en un enlace público-político con el *dēmos* urbano del centro. Por ejemplo, en Otoño, durante las Tesmoforias, las mujeres ocupaban el espacio público (habitualmente ocupado por los hombres) reuniéndose en la colina del Pnix (donde se realizaban las asambleas). Esta transposición binaria de roles, le daba a la mujer una suerte de ciudadanía cultural [19].

De esta forma, con el recurso del *mythos*, la democracia ateniense adhería los márgenes sociales a su expansión imperial, extendiéndola a otras *poleis*. Así, el centro democrático se aseguraba el control de la periferia mediante la asimilación política de su culto más popular.

A pesar de la *isonomía*, más que todo formal [20], la religiosidad griega estaba jerarquizada: la religión olímpica dominaba con sus deidades *solares*, más jóvenes y más cercanas a las necesidades operativas y de visibilidad del *dēmos* cosmológico-

¹⁷ Tal vez desde los tiempos de Pisístrato y Onomácrato, o de Solón, como sugiere la evidencia epigráfica: Véase *Inscriptiones Graecae I: Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anteriores* 1981, 1994), Sickinger (1999: 8), Sokolowski (1955), Cavanaugh (1996: 19 ff), Rhodes & Osborne (2007), Osborne (1996: 283 ff) y Aristotelis (1837: II.1349a 15). Pero la organización definitiva del culto se da en plena época democrática.

¹⁸ Eleusis y la isla de Salamina se encontraban entre las dos. Atenas gana el control de Eleusis, más por la conversión del culto eleusino a Deméter en una religión cívica, estatal, que por las maniobras bélicas.

¹⁹ En las otras fechas del calendario cívico, este es un lugar bajo la égida de Zeus.

²⁰ Para un tratamiento *in extenso*, partiendo de la interpretación que se deriva del *Corpus hippocraticum* (véase Páez, 2015).

político. En cambio, las deidades mistericas, por su vínculo ctónico o *lunar* permanecían en las sombras de la tierra, en el inquietante mundo de las fuerzas generatrices^[21]. Este estatuto femenino se reflejaba también en la *polis*, como una carencia de ciudadanía. Pero la democracia ateniense resuelve –ritualmente– esta exclusión política mediante un dispositivo de inclusión, con todas las características tipológicas y clasificatorias de una gramática ^[22]: Realiza una maniobra de *inclusión*, introduciendo en la narrativa de los misterios, sus propias deidades olímpicas-urbanas (Zeus y Dionisos), como una manera de acceder simbólicamente al ritual periférico.

Hasta aquí hemos visto una gramática binaria de exclusión/inclusión. Pero la parte más compleja y contundente de esta relación entre *mythos* y *politeia*, se nota al usar el recurso de una *gramática ternaria* (Baumann y Gingrich, 2006). Durante la *epopteia* o misterios mayores, la democracia introduce discursivamente a Zeus en la intimidad del culto eleusino, apareciendo hipostasiado como Dionisos, su hijo; el *hijo-de-dios*, si nos ajustamos a la etimología ^[23]. Aquí el *mythos*, de manera ambigua, juega con la genealogía del *niño-dios*, adscribiéndole a Perséfone el rol de madre de Dionisos. Pero sabemos que en el culto misterico de Dionisos, su madre oficial es Semele, una mortal ^[24]. Con esta *gramática ternaria* se explicaría la forma como el *dēmos* del centro se introduciría en los *dēmoi* de la periferia. Y, de una manera original, la democracia ateniense, resolvía para sus propósitos de propaganda y sus efectos psico-sociales en las periferias el gran problema de las gramáticas patriarcales binarias de exclusión de lo femenino, que eran la constante en las sociedades orientales coetáneas ^[25]. Con esta

²¹ Representaban, como lo canta Hesíodo en su *Teogonía*, el régimen ancestral de las deidades primigenias que se veneraban, sobre todo, en la periferia. Véase Hesiod (1914, 116-117, 123).

²² “Gramática” en el nuevo sentido de dado por Baumann y Gingrich (2006: 18-52).

²³ *Di-wo-nu-so-jo* Xao6 [PY Xa 1419.1] (*hijo-de-dios*) y *e-re-u-te-re di-wi-je-we* (*Eleuthero-hijo-de-Zeus*). Véase Ventris (1953: 95, 84-103). Sin embargo, esta etimología es rechazada por Rodríguez y Jorro (1999: 182). Otras etimologías: *sa-kere-u* PY Ea56 (*zagre*), “excavación para atrapar vivos a los animales”. Véase Kerényi (1996: 82; Ζῆνα (*Zeus*) y Δία (*Dios-Zeus*) = ζῆν (el creador de la vida). Véase Platón (*Crátilo* 396 Burnet); también es el nombre para el “vino”. Véase Burkert (1995: 238). Esta misma interpretación es retomada por Dalby (2004: 59). Más sobre el tema, en Páez (2011: 95-96).

²⁴ Además, en el Himno Homérico a Deméter, Zeus actúa como *intermediario* entre la ira y las demandas de Deméter por el secuestro de su hija y los subterfugios legales de Hades para retenerla. Aquí vemos claramente a Zeus en una posición *ternaria*, pues es el tercero que determina las condiciones de legitimidad de un acuerdo entre Hades y Hermes –mensajero y negociador de Zeus– para liberar, parcialmente, a Perséfone.

²⁵ Este Zeus, ya en la intimidad del culto, se puede leer como un *Zeus de mujeres* o un *Zeus cthonico*. Véase Kerényi (1960). No es casual que en un punto del trayecto de la procesión de Deméter, el *mythos* establece una escena con el nombre de canto del *Iacchos* que es una de las advocaciones de Dionisos. Véase Aristófanes (*Ranas* 340-352, 32 [edición de Hall and Geldar, 1907]); también: Sófocles (*Antígona* 1152 [edición de Jebb, 1891]). Sobre la ubicuidad: Zeus-Dionisos en los misterios griegos, en relación con la figura de Perséfone, véase Dickie (1995: 83).

estrategia ternaria, el discurso patriarcal de la democracia traspone transitoriamente, en las fiestas eleusinas, los roles de poder, reubicando a Deméter-Perséfone en el ámbito público e hipostasiando a Zeus –y a Hera– en la esfera privada.

En el culto de Dionisos, aparece otro aspecto de una gramática binaria y su aparente solución ternaria. El *mythos* no solo presenta a Dionisos como hijo de dios (Zeus), por lo tanto, como deidad solar de la democracia, sino también como héroe cultural, pues él ha traído al Ática el cultivo de la vid y su fermentación en vino, con el cual se calman los dolores y las penas [26]. Aquí se establece la periodización de un antes y un después del vino. Las ciudades que no lo conocen son pre-vitícolas, lo que significa que no han recibido la influencia civilizatoria del vino. De esta forma la democracia ateniense les ofrece a través de su deidad alegre y díscola, una oportunidad cultural a las otras *poleis*, para pasar de lo que se ha llamado en los colectivos de la antropología y la hermenéutica, de lo “crudo” a lo “cocido” [27], de la hiedra a la vid. Pero como lo ha expresado magistralmente Eurípides en las *Bacantes*, no todas las *poleis* querían recibir esa *ayuda* ateniense, y algunas han sido impías anfitrionas de su dios.

Precisamente, Tebas, que ha rechazado al dios, es una ciudad pre-vitícola. Según Eurípides (*Bacantes*, 1979), Dionisio se aparece en el *theologeion*, en la parte más alta de la escena, sobre el palacio de Cadmo, con estas palabras: “Me presento como hijo de Zeus en este país de los tebanos, yo, Dioniso. Aquí me dio a luz un día la hija de Cadmo, Semele, en un parto provocado por la llama del relámpago. He trocado la figura de dios por la humana, y aquí estoy, ante los manantiales de Dirce y las aguas del Ismeno” [28]. Pero su genealogía ha sido puesta en duda y decide probar directamente en palacio frente a su propio rey, Penteo (heredero de Cadmo), adoptando la forma humana. Dionisio, procedente de Lidia, ha sido apresado por las tropas del rey, por estar difundiendo un nuevo rito, que hace enloquecer a las mujeres con una bebida nueva (vino), por la cual abandonan la rueca y todos sus deberes familiares, y se van al monte Citerón a danzar y cantar, olvidando el *oikos* y el *gineceo*. Las seguidoras de este nuevo dios se llaman bacantes o ménades (Páez, 2011: 24,95,101,105,119,177) . La irrupción festiva del hijo-de-dios en Tebas, está alterando el orden social y poniendo en

²⁶ Eurípides (*Bacantes* 279-284 [siguiendo la edición de Murray 1913]).

²⁷ Véase Segal (1974: 289): “The raw and cooked in Greek literature: structure, values, metaphor”.

²⁸ Versos 1-6.

entredicho la autoridad del rey. Las mujeres comienzan a asumir roles masculinos (ir a la montaña, cual cazadores) y los hombres, roles de mujer (travestidos). Una nueva religión (extranjera) se anuncia transgrediendo los límites de la ley (local), debido sobre todo a los efectos estimulantes y liberadores del vino, y la entronización psíquica de la propia deidad, que altera la conciencia, produciendo manía. Si se elabora un nuevo orden hierático, eso implica cambios en el orden social. Y el cambio social, por lo menos en la sociedad griega antigua, implica re-lectura del *mythos*, re-organización del ritual, de acuerdo con las necesidades de la política.

En cambio, Atenas ha recibido el regalo del nuevo dios: la vid y la *tecnología* para convertirla en vino. La uva se ha ‘cocido’ con su propio fermento guardado en cántaros bajo la tierra. Mientras que en Tebas proliferan la hiedra y su fruto no-cocido por la técnica civilizatoria. La lectura política no deja lugar a ambigüedades sobre cuál es la *polis* que crea, conserva y administra el poder en el Ática. La ciudad de Tebas se construye discursivamente en la tragedia como una *polis* manchada por la locura de los hombres [28]. Las filiaciones de la sangre, que se remontan a una genealogía cosmogónica, de héroes y reyes sagrados, no son el medio de legitimación en un mundo marcado por el estilo de pensamiento cosmológico, que se refleja socialmente en la democracia. En el drama trágico, los temas son tebanos, pero la tragedia y sus poetas son atenienses. Entonces, en un nivel escritural, la figura de Dionisos, construida por Atenas, adquiere una clara connotación política. Como la tiene su estatua a la entrada del teatro, y el altar y el trono [29] que ocupa su sacerdote adentro, cerca de la orquesta.

La *autoctonía* y la *isonomía* [30], los principios que garantizaban la *salud social* de la *polis* de Atenas, en Tebas eran desarticuladas por la *hybris*, la soberbia, la desmesura, y la falta de equilibrio de los hombres [31]. Por eso, ante la insensatez de los gobernantes, el *oikos* familiar solo podía sobrevivir mediante la asunción del control por parte de las mujeres, quienes asimilaban los miasmas sacrificiales de las falencias del poder, de los dolores de la agonía fratricida heredada como una mácula por las elites.

²⁸ Su desmesura se retrata, tras la máscara del actor, en actos homicidas e incestuosos (recordemos que Edipo se enfrenta a Creonte, Polinices a Eteocles, Creonte a su hijo, etc.).

²⁹ Fotografiado por D. Constantin (1860).

³⁰ Como podemos observar elocuentemente en el “Discurso fúnebre” de Pericles. Véase Tucídides (II, 36.1-3 [en la edición de Jones, 1942]).

³¹ Véase *Antígona* (1015-1030 [Jebb, Op. Cit]).

Pero este dios complejo y contradictorio, alegre y salvaje, asume también un papel *ternario* dentro de las necesidades políticas de la democracia ateniense. La parte central y culminante de su culto parece ser su epifanía en las montañas durante la estación invernal. Su presencia se vivía como un estado maniaco, de éxtasis o de fusión con las fuerzas ctónicas y generadoras. No podemos olvidar la fascinación que este escenario produjo en el joven Nietzsche (2004: 251), seducido por la poesía de Eurípides, casi como si fuera un cuento de hadas. En las partes altas, durante la época invernal, donde florecen los hongos después de sentir el impacto fulgurante del rayo de Zeus, las *bacantes* sentían la vitalidad de Dionisos en su interior, en un entusiasmo maniaco. Tal vez, una bebida equivalente al *cyceón* eleusino, era el *aitión* de los cambios sensorceptivos, de los iniciados, quienes veían transformarse el entorno y a sí mismos, de acuerdo con sus deseos.

Este aspecto enteogénico de las religiones de misterios, es esencial para interpretar las técnicas del éxtasis en la antigüedad griega, y su papel en la armonización y unificación del *dēmos* rural-periférico, que no alcanzaba a recibir los beneficios de la *isonomía* (más formal que operativa), aún en el *dēmos*-central. La esfera del deseo se abría como un hongo para la satisfacción en la *psychē* colectiva de la periferia, de todo aquello que la democracia-central le negaba o sustraía a sus necesidades más apremiantes del *sōma* (cuerpo).

La relación binaria del culto dionisiaco, se amplía y complementa con el papel ternario de Dioniso en sus grandes festividades cívicas-religiosas-democráticas, que culminan en el teatro, construido en su honor, y como contra-parte política a sus ilimitados escenarios del *dēmos* periférico.

En el teatro, la democracia ateniense sumía al *dēmos* en el *pathos*, los *sufrimientos* del dios, mientras deslizaba sutilmente su propaganda imperial. No en vano, como ya se dijo, había una estatua de Dioniso en los teatros griegos y un trono especial (de mármol) para su *sacerdote* (Stricker, 1955: 36). El dolor del héroe trágico alimentaba las ilusiones de una *aretē* política, pero la presencia del hijo de Zeus, rodeaba la orquesta de una aureola hierática, huella sensible del ditirambo y del origen ritual del

drama cívico. El carácter ternario está en el centro de la alteridad político-religiosa de Dioniso. Por eso, su ubicuidad *ctónica*, epifanía y enteogenia reconcilia el *dēmos* periférico con su propio deseo, pero su puesta en escena por los recursos de la escritura y la máscara, lo sitúan como realidad urbana en el espacio sagrado y político del teatro.

La política de la *polis* estaba en el teatro como podemos ver, en las *Suplicantes* de Esquilo, donde muestra sus simpatías por la democracia, pero más aún, en las *Euménides*, hace propaganda de las reformas de su amigo Efialtes (las cuales afectaban la concentración de poder del Areópago, formado por exarcontes aristócratas), que había iniciado cuatro años antes de la *Orestíada* de Esquilo. Frínico, en su tragedia: *La toma de Mileto* introdujo como corego al gran Temístocles [³²].

Pero la política, también, estaba en la religión [³³], porque como bien dijo Bachofen: “[...] la religión dionisiaca es una confesión de la democracia” (1992: 117).

4. CONCLUSIONES

De acuerdo con la hipótesis de trabajo, se puede pensar en una relación genealógica entre mito, religión y política en la Grecia Antigua. Dicha relación se da en el contexto socio-histórico de la democracia ateniense. El *mythos* ha sido releído de acuerdo con las necesidades propagandísticas y de legitimación de un *dēmos* que ha experimentado las influencias de los cambios coetáneos: una escritura de la ley de acuerdo a los principios *isonómicos*, establecidos desde las primeras reformas a partir de Solón. Eso explica las complejas relaciones entre el *dēmos* central y el *dēmos* periférico, las cuales se ven reflejadas no solo en el *mythos*, sino también en los rituales, con su aspecto cívico-público y sus prácticas mistericas (privadas), pero sobre todo, tal como se puede apreciar en la religión dionisiaca, el profundo efecto psico-social, catártico, de la inclusión de elementos y estrategias ternarias, como recursos móviles entre lo privado y lo público, entre una práctica misterica y otra (como sucede con Dionisos) quien se moviliza entre los cultos de Deméter-Perséfone, pero a la vez hace parte de las

³² Sobre esta temática puede verse: Forrest (1988: 205), Flores (2006: 117; Lloyd (2003: 257).

³³ Las palabras ‘religión’ y ‘sacerdote’ no se corresponden bien con el contexto socio-político de la *polis* clásica: por ejemplo, comparados con *τελετή* o *ἱερεὺς* / *ἱέρεια*, parecen más bien anacronismos o falsos cognados. Sobre estas dificultades de traducción véase Henrichs (2008: 2-14); Bruit, & P. Schmith (2002: 9).

Dionisias públicas, como prolongación cívica de los *misterios* del dios y su presencia ubicua en el teatro.

El empleo de las capacidades metafóricas de sugestión del *mythos* en los cultos místicos y el drama trágico (pero también en la comedia) fue parte de una estrategia de propaganda política hábilmente usada por la democracia. De esa manera, al menos hasta la Guerra del Peloponeso, la política escribía y re-elaboraba la religión, sobre todo los cultos místicos, para aligerar las tensiones psicosociales inevitables, entre un *dēmos* central dominante y un *dēmos* periférico, siempre a punto de romper el equilibrio formal prescrito por la *isonomía*.

5. REFERENCIAS

Apolodoro (1985). *Biblioteca*. Madrid. Gredos.

Aristophanes (2007). *Aristophanes Comoediae*. Hall, F.W and W.M. Geldart, eds, 2 Vols, Vol. 2. Oxford, Clarendon Press.

Bachofen, J. (1991). *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Bekker, I. (1837). *Aristotelis Opera*, Ed. XI Vols, Vols VIII-IX. Berlin, Reimer.

Baumann, G and Gingrich, A., Eds. (2004). *Grammars of identity/alterity: A structural approach*. New York, Berghahn Books.

Bruit, L and Schmith, P. (2002). *La religión griega en la polis de época clásica*. Madrid, Akal.

Burian, P. (2003). *The Complete Aeschylus: Volume I, The Oresteia*. Oxford, Oxford University Press.

Burkert, W. (1995). "Greek poleis and civic cults," in Hansen, M.H and K. Raaflaub, Mogen Herman Hansen and Kurt Raaflaub, Eds., *Studies in the Ancient Greek polis*. Stuttgart, F. Steiner Verlag.

Burkert, W. (1985). *Greek religion*. Cambridge, Harvard University Press.

Burckhardt, J. (2002). *History of Greek Culture*. New York, Dover.

Burnett, E. (1889). *Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2 Vols. New York, Holt.

Cavanaugh, M. (1996). *Eleusis and Athens: documents in finance, religion, and politics in the Fifth Century BC*. Atlanta, GA, Scholars Press.

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Éditions Klincksieck.

Colli, G. (2008). *La sabiduría griega II*. Madrid, Trotta.

Cook, A. Zeus. (1914-1940). *A Study in Ancient Religion*. 3 Vols. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Cornford, F. (1912). *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Crowley, D and Heyer, P. (1999). *Communication in History: Technology Culture, Society*. New York, Longman.

Dalby, A. (2004). *Bacchus. A Biobgraphy*. California, The J. Paul Getty Museum.

Davie, J. (1982). "Theseus the King in Fifth-Century Athens", *Greece & Rome*, 29, 1.

De Sicilia, D. (2004). *Biblioteca histórica*. Madrid, Gredos.

- Decharme, P. (1884). *Mythologie de la Grèce antique*. Paris, Garnier Frères.
- Diamant, S. (1982). "Theseus and the unification of Attica", in Vanderpool, E., *Studies in Attic epigraphy, history, and topography*. Princeton, New Jersey, American School of Classical Studies at Athens.
- Dickie, M. (1995). "The Dionysiac Mysteries in Pella", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109.
- Diez, F. (1998). *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Valladolid, Trotta.
- Eurípides (1913). *Euripidis Fabulae*, T.3. G. Murray, Ed. Oxford, Clarendon Press.
- Eurípides (1979). *Tragedias*. Vol. III. Madrid, Gredos.
- Flores, L. (2006). *Atenas, ciudad de Atenea: mito y política en la democracia ateniense antigua*. México, UNAM.
- Forrest, W. (1988). *Los orígenes de la democracia griega*. Madrid, Akal.
- Gruppe, O. (1897). *Griechische mythologie und religionsgeschichte*, Nördlingen.
- Havelock, E. (1963, 1994). *Preface to Plato*. Madrid, Visor Distribuciones.
- Havelock, E. (1986, 1999). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona, Paidós.
- Havelock, E. (1986). "The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World", *Oral Tradition*, 1/1.

Henrichs, A. (2008). "Introduction: What is a Greek Priest", in Dignas, B and K. Trampedach, K. Eds. *Practitioners of the Divine. Greeks priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*. Washington, Center for Hellenic Studies.

Herodoto (1992). *Historia*. Vol. II. Madrid, Gredos.

Herodotus (1920). *Histories*. A. D. Godley. Ed. Cambridge, Harvard University Press 1920.

Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric (1914). Hugh G. Evelyn-White, Ed. Cambridge, MA., Harvard University Press, London, William Heinemann.

IGI3 (1981,1994). *Inscriptiones Graecae I: Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anteriores*. Vol. I, 1-2, Berlin.

Karpe, A. (1930). *Science of Folklore*. London, Bitker and Tanner.

Kerenyi, K. (1960). *The gods of the Greeks*. New York, Grove Press.

Kerenyi, K. (1996). *Dionysos: archetypal image of indestructible life*. Princeton, Princeton University Press.

Lang, A. (1901). *Myth, Ritual and Religion*. 2 Vols. New York, Cossimo Classics.

Liddell, H.G. (1996). *A Greek- English lexicon*. Oxford, Clarendon Press.

Lloyd, M. (2007). *Oxford Readings in Aeschylus*. Oxford, Oxford University Press.

Lubotsky, A (2010). *The Indo-European Etymological Dictionary*. Boston, Leiden.

Monsen, M. (2004). "Introduction", *An inventory of archaic and classical Poleis*. Oxford, Oxford University Press.

Morgan, K. (2000). *Myth and philosophy. From Presocratic to Plato*. New York, Cambridge University Press.

Muller, M. (1861, 1864). *Lectures on the Science of Language*. London, Longman.

Muller, M. (1870). *Introduction to the Science of Religion, Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays, On False Analogies, and The Philosophy of Mythology*. London, Longman.

Muller, M. (1879). *Sacred Books of the East*, 50 vols. Oxford, Oxford University Press.

Muller, M. (1897). *Contributions of the Science of Mythology*. 2 Vols. London, Longman.

Murray, M. (1935). *Four stages of Greek religion: studies based on a course of lectures delivered in April 1912 at Columbia University*. London, Watts & Co Harrison.

Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

Nilsson; M. (1950). *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. New York, Bliblo and Tannen.

Nilsson; M. (1961-1967). *Geschichte der griechischen Religion*. Munich.

Osborne, R. (1996). *Greece in the Making, 1200-479 BC*. London: Routledge.

Páez, Y. (2011). *Epifanía y etiología. Ensayos sobre mito y religiosidad griega antigua*. Barranquilla, Ediciones Uninorte.

Páez, Y (2015). *Cosmovisiones de la medicina II. Hólón: hombre-cosmos. Una aproximación crítico-hermenéutica*. Barranquilla, Ediciones Universidad del Norte y Unediciones.

- Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia*. 4 Tomos. Madrid, Gredos.
- Pitsoulis, A. (2011). “The egalitarian battlefield: Reflections on the origins of majority rule in archaic Greece”, *European Journal of Political Economy* 27.
- Plato (1903). *Platonis Opera*. John Burnet, Ed. Oxford University Press.
- Preller, L. (1860). *Griechische Mythologie*. 2 Vols. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Rodríguez, F. y Jorro, A. (1999). *Diccionario micénico*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC).
- Rhodes P. and Osborne, R. (2007). *Greek historical inscriptions, 404-323 BC*. Oxford, Oxford University Press.
- Segal, Ch. (1974). “The raw and cooked in Greek literature: structure, values, metaphor”, *The Classical Journal* 69, 4.
- Sickinger, J. (1999). *Public records and archives in classical Athens*. The University of North Carolina Press.
- Sissa, G. (2012). “Democracy: A Persian invention?” *Métis*, N.S. 10.
- Snodgrass, A. (1980). *Archaic Greece: the Age of the Experiment*. Berkeley and Los Angeles, California University Press.
- Sophocles. (1891). *The Antigone of Sophocles*. R. Jebb. Ed. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sokolowski, E. (1955). *Lois sacrees de l'Asie Mineure*. Paris, E. de Boccard.

Stricker, B. (1955). "The origin of the Greek theatre", *The Journal of Egyptian Archeology*, 41.

Tucídides. (1990). *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Vols. I-II. Madrid, Gredos.

Thucydides. (1942). *Historiae*. 2 Vols. H. S Jones, Ed. Oxford, Oxford University Press.

Valdez, M. (2001). "El proceso de sincrismo del Ática: cultos, mitos y rituales en la polis de Atenas", *Gerión* 19.

Valdez, M (2006). *La reorganización religiosa en la Atenas del S. VI a.C.* Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Ventris, M. and Chadwick, J. (1953). "Evidence for Greek dialect in the mycenaean archives", *The Journal of Hellenic Studies* 73.

Vernant, J. (1982, 2013). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XXI.

Vernant, J. (1983, 1985). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel.

Vernant, J. (1995). "Kome..." In Hansen, M., and Raaflaub, K., *Studies in Ancient Greek Polis*. Stuttgart, F. Steiner Verlag.

Wilamowitz-Moellendorff, U. (1985). *Analecta Euripidea*. Habilitationsschrift, Berlin.

* * *

Yidy Páez Casadiegos es médico-cirujano. Magíster en Salud Mental, Ciencias Humanas y Sociales. Profesor de Historia de la Civilización Griega e Historia Social de la Medicina de la Universidad del Norte (Colombia). Miembro del Grupo de Investigaciones en Arqueología, Historia y Estudios Urbanos del Caribe Colombiano, y del Grupo de Investigación en Sociología del Derecho. Ha publicado obras y artículos sobre mito y religiosidad griega antigua, historia, epistemología, psicología y ética.