

Filiación II  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación II  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las III y IV Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
14-16 de noviembre de 2005  
y 13-15 de noviembre de 2006

Juan José Ayán Calvo  
Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Aroztegui Esnaola  
(editores)

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2007  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,  
Patricio de Navascués Benlloch,  
Manuel Aroztegui Esnaola, 2007

ISBN: 978-84-8164-943-7  
Depósito Legal: M-XXX-2007

Impresión  
Closas Orcoyen, S.L.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación en la política de sucesión imperial: <i>Hervé Inglebert</i> . . . . .	17
La hija de la diosa, el hijo del rey y los iniciados en los misterios de Eleusis: <i>Paolo Scarpi</i> . . . . .	33
Filiación y educación en la <i>paideia</i> griega: <i>Javier Laspalas</i> . . . . .	47
Filiación y educación en el pensamiento pedagógico romano: <i>Javier Laspalas</i> . . . . .	65
Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial: <i>Francesca Alesse</i> . . . . .	87

### RELIGIÓN DE ISRAEL

El Mesías como Hijo de Dios en la sabiduría y la apocalíptica: <i>Hermann Lichtenberger</i> . . . . .	105
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijos de los hombres» e «Hijos de Dios» en los <i>Testamentos de los Doce Patriarcas</i> : <i>Harm W. Hollander</i> . . . . .	125
Caín, el hijo del diablo. Investigación en torno a la historia de la tradición de 1 Jn 3, 12: <i>Jan Dochhorn</i> . . . . .	145
La filiación divina de Jesús en el Evangelio de Marcos: <i>Francisco Pérez Herrero</i> . . . . .	165

CONTENIDO

La filiación como categoría cristológica y antropológica en el Evangelio de Tomás: <i>Ramón Trevijano Echevarría</i> .....	183
La filiación de Cristo en el Evangelio de Mateo: <i>Luis Sánchez Navarro</i> ..	205
Filiación en Gálatas. Un estudio sociocientífico y teológico: <i>Philip F. Esler</i>	219
Filiación en el Evangelio de Juan: <i>Domingo Muñoz León</i> .....	237
Filiación y Espíritu Santo en los padres apostólicos (I): la Comparación quinta de <i>El Pastor</i> de Hermas: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i> .....	267
La filiación en algunas tradiciones judeocristianas primitivas: <i>F. Stanley Jones</i> .....	283
La filiación en Marción: algunos testimonios cruciales: <i>Enrico Norelli</i> ..	305
<i>Unigenitus filius factus est</i> . En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódo- to: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> .....	329
<i>Índice bíblico</i> .....	357
<i>Índice onomástico</i> .....	363

## PRESENTACIÓN

*Patricio de Navascués Benlloch*

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)  
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

He aquí el segundo volumen dedicado a la «filiación en los inicios de la reflexión cristiana». La tarea que comenzamos en 2003 no ha hecho sino continuar. En este libro el lector encontrará, por ello, las Actas de las III y IV Jornadas de Estudio sobre el tema, que el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino organizó en 2005 y 2006 respectivamente.

Hemos dividido la materia —tal como se hizo en el primer volumen<sup>1</sup>— en tres apartados, a saber: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. Se comprenderá fácilmente que tal división es más teórica que real y, de hecho, este dato es algo que no deja de generar su pequeña polémica en algún caso particular de este segundo volumen.

En el primer apartado, nos hemos acercado a la filiación desde la perspectiva de la historia, en concreto, de la historia de la *política de sucesión* en tiempos del Imperio (Inglebert). El panorama que se ofrece invita a profundizar en la relación entre filiación y poder, filiación y reinado, y se antoja fecunda por sus repercusiones en la cristología así como en la teología de la historia. No menos interés reviste la colaboración sobre las *religiones mistericas* (Scarpi), que descubre cómo lo humano y lo divino se relacionan precisamente a través de distintos módulos familiares o de filiación, que no son totalmente ajenos a algunas de las especulaciones cristianas. Las dos contribuciones consagradas a la *pedagogía* —de ámbito griego y romano— (Laspalas) pusieron de manifiesto sobradamente cómo las áreas de la filiación natural y la filiación positiva estaban interrelacionadas en la atmósfera pagana, sin darse puramente la primera sin la segunda. ¿Bastó alguna vez la filiación natural entre

1. *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), Trotta, Madrid 2005, que cubría las Actas de las I y II Jornadas de Estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana.

hombres? ¿Era habitual que una misma persona se hiciera acreedora, por varios títulos, de varias filiaciones? Por último, la disertación sobre el concepto filosófico de época imperial de *voluntad* (Alesse) y sus implicaciones en la generación (filiación) del cosmos, denuncia semejanzas con postulados cristianos y, simultáneamente, subraya por contraste lo más genuino y específico de la *voluntas* divina, libre y soberana por encima de toda ley natural, pensada por los cristianos.

Por lo que toca a la *religión de Israel*, tras haber explorado en los dos años primeros figuras como la de Filón alejandrino, analizado perspectivas veterotestamentarias o discurrido sobre las corrientes representadas por Qumrán o el rabinismo, restaba sin estudiar las variadas *representaciones mesiánicas* registradas en las distintas corrientes judías (Lichtenberger). Tal trabajo confirma la importancia que tuvo la exégesis de determinados pasos escriturísticos (como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1ss; Dt 33, 8-11; Sal 110...) de cara a comprender el significado cristiano de la «filiación divina» o también de la «filiación davídica» del Mesías esperado por Israel.

Por último, en la sección acerca de los *orígenes del cristianismo*, nos topamos con un documento como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (Hollander) de discutidísimo origen (si judío o cristiano), y cuyo análisis revela una vez más la rica gama de significados que entre judíos y cristianos albergaban expresiones como la de *hijo de Dios, sumo sacerdote*, aplicadas al descendiente de Leví, al descendiente de Judá. Continúa un análisis que rastrea el trasfondo judío que se esconde en 1 Jn 3, 12 acerca de la *filiación diabólica* de Caín (Dochhorn), algo que encontrará un particular impulso más tarde en la tradición johánica cristiana, consolidándose como el prototipo del *hereje*. La primitiva tradición cristiana de *logia* de Jesús cristalizó, gracias a un proceso que no siempre resulta fácil de discernir, en los escritos que conocemos como *evangelios*. Esta vez repasamos lo concerniente a la *filiación* (en general, de Cristo) en: el Evangelio de *Marcos* (Pérez Herrero), donde el título *Hijo de Dios*, exclusivo de Cristo, alcanza su máxima expresión en el acontecimiento de la *muerte* en cruz; el Evangelio de *Tomás* (Trevijano), que muestra singularmente la derivación gnóstica de muchos de los títulos de filiación judíos y «canónicos», así como la preferencia más característica por otros como *Hijo del Viviente* y postula como marco ideal hermenéutico de dicho evangelio un contexto gnóstico, al estilo del de Valentín o las futuras sectas de Bardesanes o Mani, es decir, algo más que un genérico cristianismo protognóstico sapiencial; el Evangelio de *Mateo* (Sánchez Navarro), que subraya el vínculo filial de Cristo con el Antiguo Testamento, Abraham, David y abre a una perspectiva de filiación divina, gracias, entre otras cosas, a una exégesis cristológica de los pasos del *Servo* de Isaías; el Evangelio de *Juan* (Muñoz León), donde la expresión *Hijo de Dios* culmina —en numerosos lugares y también al final del evangelio— una presentación de Jesucristo interesada en la condición divina y

preexistente del Verbo encarnado. La sugerente contribución sobre *Gálatas* (Esler) denuncia toda la audacia de la argumentación paulina, sólo comprensible en el contexto cultural de su tiempo y, en particular, de la comunidad de Galacia, y ofrece la conexión íntima entre los envíos del *Hijo* y del *Espíritu* que afirman la identidad *filial* del bautizado, judío o griego, que clama *¡Abba, Padre!*

Salimos del marco estrictamente neotestamentario con el estudio acerca de la *Comparación V* de Hermas (Aroztegui), que examina y lleva adelante con éxito una vieja intuición del padre Orbe, según la cual los «dos hijos» de la comparación han de entenderse como el *Espíritu Santo* (Cristo, que se encarna) y la *carne* de Jesús (Cristo, que se bautiza), que comienzan a vivir en *comunión* su filiación y ministerio público a partir del Jordán. Como es sabido, el comienzo conoció (¿y cuándo no fue así?) muchos *cristianismos*, no siempre fáciles de describir ni antes ni ahora, en los que las fronteras de ortodoxia y heterodoxia no estuvieron siempre claramente delimitadas. Es el caso de las tradiciones *judeocristianas*. La ponencia dedicada a estas sectas (Jones), en el presente volumen, se centra en los llamados *elchasaitas* (y en su radio de influencia, como los *Viajes de Pedro*, subyacente a las *Homilias Pseudoclementinas*) y se inclina por concluir el uso no específicamente heterodoxo de las distintas tradiciones de filiación en el dominio del Cristo *preexistente*.

A falta de que se den las condiciones para una síntesis postharnaciana de *Marción*, urge continuar, hasta dónde se nos permita, con un minucioso análisis e intento de reconstrucción del sistema marcionita, al que no se le puede hurtar su parte de coherencia. Este principio guía la exposición hecha sobre Marción (Norelli) y su interpretación de varios pasajes cristológicos y antropológicos (Col 1, 15-19; Flp 2, 6-8; Ga 4, 21-26; 1 Co 4, 15; Ga 4, 5b-6) que evidencian la intervención sobre el texto así como la interpretación que el del Ponto hizo, dejando ver la incompatibilidad radical entre las dos esferas (la del Dios bueno y la del Creador), que generan, a su vez, sus respectivas filiaciones (la del Evangelio del Hijo totalmente gratuita predicada por el Apóstol; y la del yugo de la Ley, predicada por la parte católica). Finalmente, se continúa el examen de la doctrina valentiniana de la filiación (iniciada con su capítulo antropológico en el volumen anterior) con un examen de dos pasos cristológicos de Ptolomeo y Teódoto (Navascués), que han de insertarse en la tradición valentiniana de interpretación johánica. Curiosamente, las claves de comprensión de títulos típicamente johánicos —como *Unigénito* (único capaz de comprender por su *inmanencia*) o *Hijo* (único capaz de salvar por su *economía*)— que encontraremos en autores posteriores y tan lejanos de los presupuestos gnósticos —como Hipólito— nos las brindan, cada uno con sus propios perfiles, estos dos maestros, discípulos de Valentín.

En fin, Dios quiera que sigamos avanzando en esta empresa, en la que no habríamos podido dar los primeros pasos y mantenernos en cami-

no sin la ayuda prestada tanto por la Archidiócesis de Madrid como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Asimismo, es menester agradecer a la Facultad de Teología San Dámaso las facilidades ofrecidas a la hora de realizar las *Jornadas*.

El deseo de ser breve en esta presentación no me impedirá recordar a quienes este libro debe mucho. *Imprimis*, a J. J. Ayán, hasta hace bien poco director del Instituto San Justino y primer promotor de las *Jornadas*, y a M. Aroztegui, amigos y colaboradores; a Marta Soto y Carmen Gutiérrez por su labor inestimable de organización de las *Jornadas* y de preparación del libro llevada discretamente en la secretaría del Instituto; a los profesores del Instituto, Pilar Leganés, Pilar González, Jacinto González, Manuel Crespo, siempre disponibles; a la profesora Irene Szumlakowski, a los doctorandos Jesús M. Santiago y Andrés Sáez y a los alumnos Alfonso Díez, Jesús García de León, Jesús Silva y Pablo Escrivá de Romaní, por su ayuda generosa en la traducción y en los diversos trabajos que implica la celebración de las *Jornadas* y la publicación de las mismas.

De modo particular, aprovechamos la ocasión todos los que pertenecemos al Instituto para rendir con gusto agradecimiento a quien fue nuestro pastor, maestro y amigo: Eugenio Romero Pose (†), obispo auxiliar de Madrid, el cual, desde el comienzo de esta aventura en 2003, permaneció a nuestro lado aconsejando, animando y presidiendo las sucesivas *Jornadas*. Quien vivió con la unción del *hijo*, descansa ahora custodiado en la tierra, entre las manos del Padre.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AnGr	Analecta Gregoriana
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
Aug	Augustinianum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BK	Bibel und Kirche
BZNW	Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
EE	Estudios Eclesiásticos
EJ	Encyclopaedia Judaica
EstBib	Estudios bíblicos
FuP	Fuentes patristicas
FuP. Est.	Fuentes patristicas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Greg	Gregorianum
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JECS	Journal of Early Christian Studies
JR	Journal of Religion
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KEKNT.S	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NT.S	Novum Testamentum. Supplementum
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia graeca (Migne)
PL	Patrologia latina (Migne)
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RdQ	Revue de Qumrân
RET	Revista española de teología
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RivB	Rivista biblica
RSF	Rivista di storia della filosofia
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
Salm	Salmanticensis
SBL.TT	Society of Biblical Literature. Text and Translations
SC	Sources chrétiennes
SPB	Studia Post-Biblica
SSN	Studia Semitica Neerlandica
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. Von Arnim, 4 vols.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VC	Vigiliae Christianae
VC.S	Vigiliae Christianae. Supplementum
VetCh	Vetera Christianorum
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## CULTURA PAGANA



LA HIJA DE LA DIOSA, EL HIJO DEL REY  
Y LOS INICIADOS EN LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

*Paolo Scarpi*

Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Padova (Italia)

Como culto público de Atenas, a lo largo del cual los ciudadanos renovaban su identidad de miembros de un universo que no distinguía entre lo civil y lo religioso, y actualizaban una igualdad temporal, limitada a la duración de las celebraciones, los misterios de Eleusis, *ta mysteria* —simplemente para los griegos—, estaban fundados en un *mythos*, un relato sacro, que dotaba de sentido al presente. «Relato» constituido por una pluralidad de mitos de fundación<sup>1</sup>, puestos por escrito ya en la época arcaica o clásica, que encuentra en el *Himno homérico a Deméter*<sup>2</sup> su más antigua redacción escrita, aunque la composición de estas narraciones pertenece al ámbito de la tradición oral<sup>3</sup>, donde cada «versión original» se convierte en inaferrable e inalcanzable. La institución del culto eleusino, por consiguiente, por medio del mito de fundación, quedaba vinculada al período de constitución de la vida civilizada. En la época histórica, entre los siglos V y IV a.C., la introducción del cultivo de cereales y la fundación de los misterios simbolizaban para los griegos el estatuto efectivo de la civilización<sup>4</sup>, a cuya puesta en marcha había contribuido igualmente el instituto del matrimonio. Y el neoplatónico Proclo<sup>5</sup>, bastante más tarde, habría de recordar cómo «las leyes consuetudinarias (*thesmoi*) de los atenienses» prescribían «celebrar las bodas en primer lugar por el cielo y por la tierra» y cómo «durante los ritos de Eleusis» los celebrantes alzaban «la

1. Al respecto, cf. A. Brelich, «Nascita di miti (Due studi mitologici)»: *Religioni e civiltà* 2 (1976) 7-80 (= *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 42 1973-76, N.S., 2, 1976).

2. Véase P. Scarpi, *Le religioni dei misteri I, Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano <sup>4</sup>2004, 442-443. Para la datación, cf. *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. N. J. Richardson, Oxford 1974, 6-11; *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. H. P. Foley, Princeton, N.J. 1994, 29.

3. Cf. *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. N. J. Richardson, 46-52.

4. Isócrates 4, 28-29; 4, 31 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 11, 441 y 472). Cf. Cicerón, *De legibus* II, 36 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi G 9).

5. En Platón, *Timeo* 40 e (III 176, 26-30; Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 60).

mirada al cielo» y gritaban «“llueve” y, mirando hacia la tierra, “queda grávida”»<sup>6</sup>, asociando de este modo, en el mismo contexto, el rito eleusino a los ritos matrimoniales. En estas prácticas rituales debía ser central, sin duda, para la pareja el auspicio de la fecundidad. Una fecundidad que, quizás, resonaba en las palabras gritadas por el hierofante en la «noche de los misterios» iluminada con las antorchas, cuando anunciaba el fruto de un embarazo: «“La potente señora Brimós engendró al sacro niño Brimós”, es decir, la potente engendró al potente»<sup>7</sup>.

En el universo de imágenes mítico de los griegos la acción de Deméter, la diosa de las cosechas y de la *telete*, de la *myesis* y de los *orgia*<sup>8</sup>, se vinculaba, por lo tanto, con la introducción de la cultura<sup>9</sup> y, por ello, de la vida asociada. Para asumir esta tarea, la diosa había trabajado junto con las ninfas, *nymphai*, y con las abejas, *melissai*, ninfas y abejas, sujetas a lo largo del tiempo a un continuo desplazamiento semántico entre ambas, hasta el punto de ser frecuentemente confundidas unas con otras<sup>10</sup>. Además, si, desde otro punto de vista, las ninfas eran las muchachas preparadas para la boda, pero también las mujeres recién casadas y, al mismo tiempo, evocaban las crisálidas de donde habría salido la mariposa<sup>11</sup>, las abejas, por su parte, eran igualmente el modelo excelente de la mujer buena<sup>12</sup>, que gobierna la casa como la abeja reina el colmenar<sup>13</sup>, eran las sacerdotisas de la misma Deméter o sus iniciadas<sup>14</sup> e identificaban como título a las mujeres que celebraban el culto de la diosa en los *Thesmophoria*<sup>15</sup>. Ninfas y abejas habían contribuido, durante el tiempo del mito, a separar al hombre de su estado natural, retirándolo de este modo del canibalismo, y dando pie contemporáneamente al régimen matrimonial. Cuenta, en efecto, un escolio a Píndaro<sup>16</sup> que, según Mnaseas de Patara, activo entre los siglos III y II a.C., «en relación al hecho de que las abejas celebraban los ritos sacros (de Deméter)», fueron precisamente las Ninfas, quienes persuadieron «a los hombres para que no se alimentaran de carne, sino de los frutos de los árboles; [...] una de ellas, Mélissa —es

6. Para esta fórmula véase Hipólito, *Refutatio* V, 7, 34 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: D 59).

7. Hipólito, *Refutatio* V, 8, 40 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 61).

8. Para el problema terminológico, cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, XV-XXI.

9. Cf. Apolodoro, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 10).

10. L. Bodson, *IEPA ZOLA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978, 33, notas 153 y 154.

11. Cf. Aristóteles, *Historia animalium* 551 a 29-551 b 5.

12. Cf. Semónides, *fr.* 7, 83-93 West.

13. Cf. Jenofonte, *Oeconomicus* VII, 33-34.

14. Cf. Apolodoro de Atenas, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi C 31); Hesiquio de Alejandría, voz *mélistai* (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi C 32).

15. Cf. Apolodoro, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 10).

16. Cf. *Scholia* Píndaro, *Pythionikais* 4, 106a = Mnaseas de Patara, *FHG*, III, fr. 5, 150. M. Détiene, *Il Mito: Guida storica e critica*, Roma 1975, 106-107; P. Scarpi, *Il picchio e il codice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padova 1984, 110-111 y *passim*.

decir, la abeja, sigue diciendo Mnaseas—, fue la primera en encontrar panales de miel y comer de ellos así como la primera en mezclarlos con agua y beber de ellos. Después enseñó también a sus compañeras y después llamó con su propio nombre *abejas* a los insectos [...] Sin las Ninfas, por tanto, no se celebraban los ritos sacros en honor de Deméter, pues fueron ellas las primeras que hicieron conocer el fruto, hicieron cesar el canibalismo y, por pudor, idearon el modo de confeccionar los vestidos con fibras vegetales; sin las Ninfas no se celebran siquiera las bodas; antes bien, las honramos en primer lugar para recordar todo esto, o sea, que son el fundamento de la piedad y de la santidad».

En este panorama mitológico, con este horizonte cultural la acción de Deméter se dirige hacia aquello que, para los propios griegos, constituía el origen de la vida asociada, la familia, para la cual estaban destinadas las bodas. En la visión retrospectiva de una cultura griega que se vuelve constantemente hacia su prólogo mítico, la familia se encuentra en el origen de la *polis*. Para Platón (*Leg.* 721 a) la sociedad conyugal era el principio genético de cada estado, aunque el paso de los pequeños núcleos familiares a la realidad compleja de la *polis* (*ibid.* 680 d-681 a) pueda parecer ante nuestros ojos como una historia improbable, que se resienta de los módulos y de los procedimientos con que vienen conformados los relatos míticos. Sin mitificar, más aún, despojando la historia de cualquier incrustación mítica, Aristóteles (*Pol.* 1252 b 9-18, 27-31), por su parte, había construido un itinerario diacrónico que situaba en el origen la familia, a la cual seguía el pueblo y, a continuación, la *polis*. Ambos, pues, Platón y Aristóteles, convenían a la hora de sostener que la ciudad había nacido para satisfacer un número cada vez más creciente de necesidades, a las cuales aquellas comunidades más reducidas (la familia, el pueblo) no habían sido capaces de responder<sup>17</sup>.

Por consiguiente, tanto la óptica mítica como la filosófica situaban la familia en la prehistoria de aquello que, para los griegos, era el corazón de la vida asociada, es decir, de la ciudad, la cual constituía, por decirlo así, la raíz genética. Desde esta perspectiva, la instancia que, casi necesariamente, conducía a los hombres a formar una familia dependía de la necesidad de reproducirse por medio de la generación de los hijos. Según Platón (*Leg.* 721 b-c) el hombre debía casarse con el objetivo de reproducirse, es decir, de formar una familia, pensando que, en cierta medida, participaba de la inmortalidad. Cada matrimonio, además, debía ser contraído por interés de la *polis*, para no provocar desequilibrios en el tejido social (*ibid.* 773 b). El hombre ateniense contraía matrimonio para tener hijos legítimos y encontraba en la mujer una fiel guardiana del hogar doméstico. A continuación, él introducía los hijos varones en la fratría y en el *demos* y daba en matrimonio, en su caso, a las hijas<sup>18</sup>, contribu-

17. Platón, *Respublica* 369 b ss; Aristóteles, *Política* 1252 a 1-2, 15-16.

18. Pseudo Demóstenes, *In Neaeram* 122; Menandro, *Perikeiromene* 435-36 = 1113-1114.

yendo al sistema de intercambios sociales, del que dependía la existencia de la ciudad. El fin del matrimonio era, por tanto, la procreación de los hijos<sup>19</sup>, procreación que buscaba siempre el interés de la *polis*<sup>20</sup>, y que había sido querida por los mismos dioses, según Platón (*Leg.* 775 c), Aristóteles (*Oec.* 1343 b 26-27) y Jenofonte (*Oec.* VII 12, 16, 18). La *polis* estaba fundada sobre las familias y de la continuidad de éstas dependía la de la *polis*, no permitiendo la extinción de la misma<sup>21</sup>. La analogía entre la familia y la ciudad se sentía fuertemente: la *polis* multiplicaba lo que cada casa encerraba y reflejaba el universo doméstico, donde la mujer gobernaba como modelo para los tutores de los *nomoi*, por medio de los cuales se orientaba y gobernaba la ciudad<sup>22</sup>.

Los mitos de fundación del culto eleusino no resultan excéntricos respecto a este horizonte ideológico y a este esquema ideal. A pesar de su doble dominio, representado por la introducción del cultivo de cereales y del culto en honor de las dos diosas, que, en el caso de la Ática, eran los misterios de Eleusis y los *Thesmophoria*, mientras, en otro lugar, podían ser solamente los *Thesmophoria* o genéricamente las *teletai* en honor de Deméter y Core<sup>23</sup>, los relatos míticos estaban centrados en el rapto de la hija de la diosa, Core precisamente, por parte de Hades, el señor de los Infiernos, insertándose con todo derecho en el esquema del régimen matrimonial.

El rapto de la doncella tiene lugar en el curso de una *anthologia*, de una recogida de flores (*Himno homérico a Deméter*, 2-11ss) y parece responder a una de las formas de adquisición de la esposa, típicas de las poblaciones indoeuropeas<sup>24</sup>. Sin duda, también puede ocultar los rasgos de un rito iniciático femenino<sup>25</sup>, el cual, no obstante, tiene sólo sentido en el caso en que desemboque en el matrimonio, como verdadero y propio *telos*, como fin de las jóvenes griegas y realización de su existencia<sup>26</sup>. Un *telos* al cual se atiene la misma Deméter en el augurio que ella dirige a las hijas de Céleo, el señor de Eleusis, cuando llega a las casas de éste

19. Platón, *Leges* 838 e; Aristóteles, *Oeconomica* 1343 b 18-29; Jenofonte, *Oeconomicus* VII, 19, 30.

20. Aristóteles, *Política* 1335 b 29-30.

21. Platón, *Leges* 773 e, 923 a-928 d. Y esto explica las intervenciones en favor de los huérfanos para garantizar la continuidad de las familias (Aristóteles, *Athenaion politeia* 56, 7; Pseudo Demóstenes, *Contra Macartatum* 75).

22. Jenofonte, *Oeconomicus* VIII, 22; IX, 14.

23. Véase *Scholia* Luciano, *Dialogi meretricii* 2, 1 (275-276 Rabe = Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 20 y 507-509).

24. Cf. G. Dumézil, *Mariages indo-européens*, Paris 1979 (tr. it. *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984, 39ss; 62, 65, 95ss); véase también Foley, *The Homeric Hymn*, 104-112.

25. Así B. Lincoln, *Emerging from Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Harvard 1981 (tr. it. *Diventare dea. I riti di iniziazione femminili*, Milano 1983, 109ss), seguido por Foley, *The Homeric Hymn*, 95-97.

26. Cf. Hesiquio de Alejandría, voz *protéleia*; Pólux III, 38. Véase Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 121ss; P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987, 317ss y *passim*.

(*Himno homérico a Deméter*, vv. 135-37): «Todos los dioses que habitan las moradas del Olimpo / os concedan legítimos esposos, y tener hijos / como los quieren los padres». Y justamente parecen aludir a este *telos* dos fiestas dedicadas a la hija de Deméter, los *Anthesphoria* en el curso de los cuales se honraba a Core, con ofrenda de flores, como deja entender el término griego (*Anthesphoria*) y los *Theogamia* —otro término transparente—, en cuya celebración, en Sicilia, se recordaban precisamente las «bodas de la diosa», que se trata siempre de Core<sup>27</sup>.

Como estas fiestas nos llevan respectivamente a los ritos de paso femeninos que concluyen con el matrimonio<sup>28</sup>, y a la *anthologia*, recogida de flores que resalta el drama mítico, así también el itinerario mítico de Core puede ser interpretado como un rito iniciático que termina en el matrimonio, por mucho que puedan resultar improbables las bodas de Core con el tío paterno Hades<sup>29</sup>, aunque no son tan improbables en la lógica endogámica olímpica, modelo representativo de la endogamia cultural griega, o bien, si se prefiere, expresión extrema de la cualidad étnica de la religión griega. Además, en el *Himno homérico a Deméter*, Helios, el Sol, en su *consolatio* (vv. 75-87) a la diosa, describe el rapto de Core con los términos de un contrato matrimonial acordado entre el futuro suegro, Zeus, y el futuro yerno, Hades. Zeus aparece como el «dador de mujeres», «el cual da (*edoke*) la hija (Core-Perséfone) a Hades para que sea llamada esposa (*akoitis*) que florece» (vv. 78-9); Hades es propuesto a Deméter como «yerno no indigno» (*aeikes gambros*)<sup>30</sup>, e inmediatamente después (vv. 85-7), para remarcar el carácter preferencial de este matrimonio, se menciona el grado de *time* obtenido por Hades, cuando repartió el mundo con Zeus y Poseidón, una partición del mundo que la *Iliada* (XV, 189-93) describía así: «El mundo fue dividido en tres partes, [...], yo, Poseidón, obtuve habitar siempre en el blanco mar espumante, Hades tuvo en suerte la sombra y las tinieblas, Zeus el amplio cielo [...] la tierra y el alto Olimpo, en cambio, son comunes a todos los dioses».

No obstante, y, sobre todo, a pesar de que las bodas den lugar a un intercambio entre el Olimpo y los Infiernos, o sea, a una circulación entre «mundos lejanos», la exclusión de Deméter de este contrato matrimonial, coherente con la lógica patriarcal, desencadena una crisis cósmica. La diosa, Deméter, «quasi *Ge meter*» como había escrito Cicerón<sup>31</sup>, o lo que es lo mismo la Tierra Madre, expresión de aquel espacio común compartido por los dioses después de la partición entre Zeus, Poseidón

27. Pólux I, 37. Véase resumidamente M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906, Darmstadt 1957, 355-358.

28. Para este tema remito a Scarpi, *Le religioni dei misteri*, XXXIV-XXXV, con su correspondiente bibliografía.

29. Lincoln, *Emerging from Chrysalis*, 114.

30. Cf. vv. 363-364, en donde Hades se propone a Core como «esposo no indigno» (*aeikes akoites*).

31. *De natura deorum* II, 67.

y Hades, abandona el Olimpo, otro espacio común, cerrándose a toda comunicación para alcanzar así «las ciudades de los hombres y los feraces campos» y finalmente las casas de Céleo, en Eleusis (*Himno homérico a Deméter*, vv. 91-96), universo que se configura así de modo reflejo y opuesto al divino.

No ha de excluirse que la crisis cósmica desencadenada por Deméter pueda responder, desde la perspectiva trifuncional indoeuropea, reconocible también en Grecia<sup>32</sup>, al malestar y a la inquietud de la tercera función, transferidos sobre el plano mítico, pero representados en el ámbito real histórico por las revueltas del *demos* de época soloniana, *demos* cada vez más pobre y esclavizado en virtud del endeudamiento. En cualquier caso, esto no modifica la función de estos mitos de fundación, ni tampoco es necesario sospechar que hubo manipulaciones de los relatos referidos a la época arcaica, en los que se sitúan los acontecimientos que provocaron la reforma de Solón<sup>33</sup>, el cual, por otro lado, a propósito de los dones de los dioses se expresaba con los mismos términos que el autor del *Himno homérico a Deméter*. En efecto, escribía Solón<sup>34</sup>: «Es Moira quien concede a los mortales el mal y el bien: los dones de los dioses inmortales no se pueden rechazar». Y a su vez el autor del *Himno a Deméter* (vv. 147-48)<sup>35</sup>: «[...] si bien a disgusto, ineludiblemente nosotros seres humanos / debemos soportar lo que nos dan los dioses: pues ellos son verdaderamente mucho más fuertes».

Son versos que subrayan la ambigüedad de los dones de los dioses y de la humana limitación que debe contentarse con la lógica de la potencia olímpica<sup>36</sup>, ambigüedad divina y precariedad humana que serán superadas gracias a la institución de los ritos sacros a cargo de Deméter, es decir, gracias a la mediación de una diosa.

La ruptura de las relaciones entre Deméter y el Olimpo pone en evidencia, en cualquier caso, un desequilibrio interno dentro de la familia olímpica, donde a las disposiciones del padre no sigue una inmediata adecuación del componente femenino representado precisamente por Deméter, la madre, por excelencia, en la lógica politeística griega, madre que no participa de la partición del mundo (véase *supra*). No es improbable que esta rebelión de la diosa con respecto al contrato acordado entre Zeus y Hades haya de conectarse con la exigencia de que le fuera reconocido un cierto número de *timai*, de prerrogativas, dentro de la co-

32. A este respecto, véase P. Lévêque, «Religion et culture», en P. Briant y P. Lévêque (eds.), *Le monde grec aux temps classiques* I, Paris 1995, 353-435; aquí 354-355.

33. El tema lo he discutido en *L'«Hymne à Déméter», Solon, les mystères et la cité* (en prensa). Cf. D. Sabbatucci, «Religione tradizionale ed esigenze soteriche», en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, III/6, Milano 1979, 569-617; aquí 597.

34. *Fr.* 13, 63-64 West.

35. Estos versos retornan, casi a modo de fórmula, en vv. 217-218.

36. Cf. U. Bianchi, «Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra»: *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 35 (1964) 161-193; aquí 171.

munidad de los dioses olímpicos. Es un reconocimiento que tendrá lugar solamente al final del asunto y en el cual, probablemente, esté también involucrada Core<sup>37</sup>, conforme a un típico esquema griego, por el cual la *time* de una mujer dependía exclusivamente de la consideración que le concedía el jefe de la familia. Y en calidad de concesión, la *time* no responde a la categoría de don, el cual (don), en cambio, instaura unas relaciones de intercambio y no puede ser revocado una vez otorgado, mientras que la *time* puede ser revocada por parte de la autoridad superior que la concedió.

Como si tratase de contraponerlo al esquema olímpico, casi se puede decir que el relato mítico trazaba el contorno de una familia humana ideal y de una sociedad también humana y no menos ideal. La sociedad es la representada por la ciudad de Eleusis, gobernada por los «reyes de justicia», los *themistopoloí basileis*, de los cuales forma parte Céleo<sup>38</sup>, y que actúan conforme a las leyes fijadas por los dioses y las hacen respetar, proporcionando sabios consejos al pueblo, siendo responsables en cuanto *themistopoloí basileis* de la regla expresada por *themis*, que gobierna y expresa la estructura de una colectividad y las relaciones entre sus componentes<sup>39</sup>, *themis* que se convertirá en el signo del orden del universo entero<sup>40</sup>.

La familia es, en cambio, la de Céleo, esposo de Metanira (vv. 160-61), padre de cuatro hijas (vv. 97-110), el cual, en cuanto padre, domina la casa y ordena las disposiciones para la esposa e hijas, pero, sobre todo, padre de un único hijo varón, nacido tarde e inesperadamente<sup>41</sup>. Este hijo es el que contribuye a definir el estatuto de la pareja conyugal dentro de un esquema de familia elemental, centrado precisamente en el hijo varón unigénito, *monogenes pais*, que había sido codificado ya por Hesiodo (*Op.*, 376-378)<sup>42</sup>, reafirmado por Platón<sup>43</sup> y más tarde aún por Plutarco<sup>44</sup>. La misma Deméter (*Himno homérico a Deméter*, vv. 138-144) parece además consagrar este modelo cuando se dirige a las hijas de Céleo, proponiéndose como sierva y como ama (vv. 141-44):

Teniendo entre los brazos un niño recién nacido  
yo podría alimentarlo con cariño, y me cuidaría de la casa,  
y prepararía, en la intimidad de las habitaciones bien hechas,  
el lecho de los señores, y adiestraría en el trabajo a las mujeres.

37. Cf. *Himno homérico a Deméter* vv. 328, 365-367; 443; 461-462; cf. J. Rudhardt, «A propos de l'hymne homérique à Demeter»: *Museum Helveticum* 35 (1978) 1-17 y Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 459.

38. vv. 96-97, 103, 153-155, 473-477.

39. Cf. H. Vos, *Themis*, Assen 1956, 22-24, 27-28.

40. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München <sup>3</sup>1967, 171; Scarpi 1984, 142-143.

41. vv. 164-165, 219-220, 233-234.

42. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 36, 50, 140-145; cf. *Himno homérico a Deméter*, vv. 219-220.

43. *Leges* 740 b-d. 923 c-d; cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* 1162 a 16-19.

44. *Amatorius* 750 C.

Este *Idealtypus*, caracterizado por un «marido legítimo» (v. 13) y por una pareja de esposos (v. 138), está firmemente enraizado dentro de los *domata*, la casa del padre en donde la diosa alimentará a Demofonte<sup>45</sup>. Dentro de este espacio físico las mujeres (tanto la esposa de Céleo como las de los otros señores de Eleusis) desarrollan su actividad ocupándose de sus casas (v. 156). Frente a este ámbito doméstico, y fuera de él, se encuentra, en cambio, el espacio público y político, de competencia del varón, pues sólo para él está consentido, en principio, traspasar los límites de lo doméstico<sup>46</sup>.

La diosa, entonces, abandonando el Olimpo, llega a este universo humano, en donde el rey no es «uno», como Zeus —pero tampoco como en los pueblos orientales, los cuales siendo «regidos por formas de gobierno monárquicas [...] no son dueños de sí mismos ni autónomos...»<sup>47</sup>—, sino, más bien, muchos, cada uno con su característica función específica, deducible del epíteto que le acompaña<sup>48</sup>.

Se trata de un horizonte cultural, según el cual los hombres y los dioses habían obtenido el soplo de una madre común, como había cantado Píndaro (*Nem.* 6, 1-2), pero según el cual también estos mismos hombres y dioses se habían separado, de una vez para siempre, en la época del sacrificio primordial, predispuesto por Prometeo, conforme a cuanto había igualmente cantado Hesíodo, poco tiempo antes (*Theog.* 535-58), ambos *theologoi* porque poetas<sup>49</sup>. Y era también un panorama ideológico que había enaltecido el principio de la autodeterminación y no quería renunciar a él; que había traducido simbólicamente esta elección por medio del rechazo de la inmortalidad cumplido en el mito por Odiseo (*Od.* V 130-40; cf. XXIII 333-337), el héroe que no quiso competir ni con los inmortales ni con «los hombres héroes muertos en el tiempo anterior» (*Od.* VIII 225; XI 629), que había deseado ver el *nostimon emar*, el «día del regreso» para reencontrar a la amada esposa y envejecer con ella (*Od.* V 215-220). Se trataba de un universo en el que el rey, *basileus*, como Odiseo y como todos, o casi todos los héroes<sup>50</sup>, no era un dios ni

45. vv. 160. 184. 235.

46. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981, 21.

47. Así incluso hasta Hipócrates, *De aere, aquis et locis* 16; para esta oposición al «uno tiránico», cf. P. Scarpi, «L'uomo è [...] Antropogonia e antropologia nella Grecia antica»: *Vita del cosmo vita nel cosmo. La comparsa della vita nell'universo*, a cargo de A. Omizzolo, Padova 2004, 37-51; aquí 44.

48. *Himno a Deméter* vv. 153-155, 474-477: por ejemplo, Céleo es aquel que convoca al pueblo en la asamblea (v. 296), constituye su guía (v. 475) probablemente en sentido militar, Diocles tiene como objeto de sus competencias el control de los caballos (v. 474), de importancia estratégica en una sociedad arcaica, Eumolpo, por su parte, es *amymon* (v. 154), irreprensible tal vez no sólo desde un punto de vista moral, y «fuerte» (v. 475), y, al mismo tiempo, es evocador del *genos* de los Eumólpidas que en Eleusis guiaban las *teletai* (cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri: Eleusi* C 7-8).

49. Cf. Herodoto II, 53, 2; Aristóteles, *Metaphysica* 983 b 27-984 a 2; 1026 a 19; véase también, Platón, *Ion passim* y 530 b-d; *Cratylus* 402 b.

50. Heracles, en efecto, nunca fue rey.

el esposo de una diosa. La realeza, y su violencia, había sido relegada al tiempo y al espacio del mito, desde cuando Crono, hijo de Úrano, había devorado a sus hijos, engendrados por Rea «para que ninguno, entre los espléndidos hijos de Úrano, entre los inmortales, gozase de honores reales»<sup>51</sup>. Era una realeza que no descendía de un derecho dinástico y que fue asumida por Zeus, sólo al final de un largo itinerario en el que había tenido que combatir al mando de los dioses, contra los Titanes y, después, solo, contra Tifón, bajo petición explícita de los hermanos<sup>52</sup>, o sea, de sus iguales. Era finalmente una realeza relativa, condicionada por las esferas de competencias de los otros dioses, limitada y confinada al tiempo del mito y al espacio ocupado por los dioses, que no interfería con el mundo de los hombres<sup>53</sup>.

Acogida en este universo humano y agregada a él, por medio de un cierto rito de entrada (*Himno a Deméter*, vv. 190-230)<sup>54</sup>, que la transforma en nodriza, la diosa trabajaba para hacer inmortal al hijo del rey, que le había sido confiado por Metanira, la madre, tal vez como reconocimiento por la hospitalidad recibida<sup>55</sup>. El episodio, en el que tiene lugar el intento de la diosa, aunque fuese fallido, a fin de hacer inmortal y sin vejez a Demofonte (*Himno a Deméter*, vv. 231-67), representa el vértice, ambiguo según se mire, de la historia contada por el himno. Es una especie de ritual de entrada o de agregación, por medio del cual Demofonte habría tenido que ser «trasladado» del mundo humano al divino, inaccesible para el hombre, llegando a ser de este modo «inmune respecto a la vejez, e inmortal» (v. 242). En la intención de Deméter el «traslado» responde evidentemente a una lógica exquisitamente olímpica, según la cual la inmortalidad es un privilegio concedido por los dioses y no puede ser compartido por los otros hombres<sup>56</sup>, y así habría sido para Demofonte, que habría sido convertido exactamente por Deméter en «inmortal [...] e inmune con respecto a la vejez para siempre», concediéndole además «un privilegio (*time*) imperecedero» (vv. 260-61).

Desde un determinado punto de vista, Demofonte se configura como el «primer iniciado»<sup>57</sup>; desde otro, su fallida inmortalización es mitológi-

51. Hesíodo, *Theogonia* 451-462.

52. Hesíodo, *Theogonia* 881-885.

53. Scarpi, «L'uomo è...», 45ss.

54. Véase Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 450-453.

55. De «un sentimiento de benevolencia» por los beneficios recibidos de parte de los antepasados de los atenienses habla Isócrates, *Panegyricus (orat. 4)* 28.

56. La historia de Tántalo es un ejemplo excelente: privilegiado en cuanto que fue admitido a los banquetes de los dioses, cuando roba el néctar y la ambrosía a los dioses, es decir, cuando roba el alimento de la inmortalidad para donarlo a sus compañeros, entre los cuales difunde además los *mysteria* de los dioses, Tántalo intenta procurar la inmortalidad a los hombres, provocando la depreciación de la lógica olímpica del privilegio (Apolodoro, *Epítome* II, 1; Scarpi, *Il picchio e il codice delle api*, 100-102).

57. No hay, sin embargo, elementos para ver en este episodio un *aition* del oscuro ritual del *pais aph'hestias* (el «niño del hogar»: Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi E 10-13); también es difícil captar la posible analogía con el *kouros* generado por la *potnia*, anunciado por el hiero-

camente necesaria para que pueda sólo así ser garantizada la distribución de los dones de la diosa a los hombres, dones que, en el caso del *Himno a Deméter* (vv. 273-74, 473-79) son los ritos sacros con los cuales los hombres aplacarán a la diosa, mientras que, en otras variantes, pueden ser los *mysteria* de Core y la trama tejida<sup>58</sup>, o bien el cultivo de cereales<sup>59</sup>, o bien, según Isócrates<sup>60</sup>, los misterios y los cereales. Su paso por el fuego, a su vez, es un motivo tópico y tópica es igualmente la interrupción de la acción divina<sup>61</sup>, que tiene resultados diferentes según las versiones: depuesto a tierra por la diosa en el himno, después de la interrupción de Metanira, y socorrido por las hermanas en la paráfrasis órfica<sup>62</sup>, y en la versión del Pseudo-Apolodoro (I 5, 1[31]) Demofonte muere. Sin embargo, ya muera Demofonte —y «muere» entonces respecto a la condición en que se encontraba antes de su paso por el fuego—, ya no muera, su exposición a las llamas del hogar implica una transformación, una «cocción» que lo modifica como miembro de la cultura humana; al mismo tiempo, la muerte, ineludible, aparece como una elección hecha a cambio de una serie de privilegios, ligados a la práctica ritual y, por eso mismo, sustraída a la naturaleza e insertada en la cultura. También la muerte, de este modo, es domesticada, una muerte de la que, después de todo, es presa Demofonte también en el texto del *Himno a Deméter*, donde la diosa, después de la interrupción de Metanira, afirma que también él «ahora ya no podrá huir de *thanatos* y de las *keres*» (v. 262), o sea, del destino de muerte.

La solución del drama cósmico propuesta por el *Himno a Deméter* prevé la realización de una circulación entre el mundo, el infierno y el Olimpo que pasa a través del reconocimiento y la aceptación, por parte de Deméter, de las bodas de la hija con el señor del Hades, del cual desciende un ritmo alterno que establece el ciclo de las estaciones (vv. 445-47, 460-66). El orden cósmico se desposa en este caso con la concesión de las *timai* a las dos diosas (vv. 366, 443-44). A esta respuesta cósmica corresponde, en el plano humano, la pérdida de un privilegio a cambio de la enseñanza, de parte de las diosas, de sus ritos (*orgia*), que garantizan a «todos los hombres que viven sobre la tierra» y que tengan la fortuna de poder asistir a ellos, un destino privilegiado «bajo las oscuras tinieblas», pero, sobre todo, garantiza a Pluto en sus casas, como signo de la bene-

fante «a la luz de muchas llamas» al culmen de los misterios (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 61; cf. *supra*).

58. Apolodoro, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 10).

59. Apolodoro, *Epitome* I, 5, 2 [32] (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 2).

60. Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 28 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 11).

61. Sin duda, modelado sobre la historia del himno se encuentra el episodio de Isis, que trata de hacer inmortal al hijo del rey de Biblos, según el relato referido por Plutarco, *De Iside et Osiride* 15-16, 357 b-d. Parece también análoga la interrupción del proceso de inmortalización de Aquiles, con la diferencia que ahora es el padre Peleo quien interrumpe el intento de Tetis, (Apolodoro, *Epitome* III, 13, 6 [171]).

62. Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Orfismo A 17, 100-101.

volencia de las dos diosas (vv. 473-89). Pluto, numen que tutela el hogar doméstico (*ephestios*), no presenta en este caso ninguna ambigüedad; se trata, en cuanto que es riqueza que se traduce en lo *aphenos* (abundancia), del producto de la actividad agrícola que toca en suerte como don a quien ha visto los *orgia kala*, los bellos ritos de la diosa, y es objeto de su benevolencia.

El equilibrio, instaurado finalmente en el Olimpo con el regreso de las dos diosas, sancionado por el matrimonio de Core con Hades, lo cual equivale a decir, por una relación de reciprocidad y de intercambio, encuentra una proyección y una correspondencia sobre el plano humano en la circulación de los dones de la diosa. De un modo implícito en el *Himno a Deméter*, donde se deduce de la beatitud reservada a los hombres que han podido asistir a los ritos sacros (v. 480), aunque tal vez en este documento se configuraba casi como un privilegio reservado a los iniciados de la ciudad de Eleusis (y quizás de la Ática)<sup>63</sup>, esta circulación se hace evidente en algunas variantes más tardías, donde ésta es el fruto de la acción de Triptólemo<sup>64</sup>, uno de los reyes de Eleusis en el himno (vv. 153, 474, 477), el mayor de los hijos de Metanira según Pseudo-Apolodoro (I 5, 2 [32]). Para él, en efecto, Deméter «fabricó un carro arrastrado por serpientes aladas, y le regaló el trigo que él, alzado a lo alto en el cielo, sembró sobre toda la tierra»<sup>65</sup>. A su vez, Atenas sustituirá a Triptólemo y a Eleusis, que había sido el centro de irradiación de los beneficios divinos, y se transformará en héroe cultural, a lo largo de su último intento de reconstruir su potencia, lo cual llegará a realizar en el 378 a.C. con la reconstitución de la flota. La ciudad, que había hospedado a Deméter, Atenas, y ya no Eleusis, y que había recibido de la diosa el don de los cereales y de los misterios, dice Isócrates<sup>66</sup>, «no fue solamente devota de los dioses, sino también amiga de los hombres, dado que, a pesar de estar en posesión de bienes grandes, no rechazó a otros hombres, sino que hizo a todos partícipes de aquello que había recibido. Y cada año», después de que había «enseñado el uso, la producción y la utilidad que provienen de los frutos de la tierra, en su conjunto», ella misma ha continuado «a mostrar los ritos iniciáticos (*teletai*)».

La depreciación de lo histórico provocado por la *telete* realizaba, en el plano ritual y dentro del tiempo circunscrito de la fiesta, una provisoria abolición de las desigualdades y de las contradicciones sociales y sanaba, por un tiempo, las discriminaciones económico-sociales, por las cuales

63. Cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi F 19-20; Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 157; *Scholia in Aristophanis Plutum* 845f.

64. Numerosos vasos áticos reproducen la «misión» de Triptólemo.

65. Triptólemo es simplemente el hijo de Céleo y Neera, según el *Marmor Parium* (FGrHist 239 A 12-13); cf. Pausanias I, 14, 2.

66. Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 28-29 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 11). Isócrates había compuesto el *Panegyricus* en el 380 a.C., unos pocos años antes de la reconstitución de la Liga naval ática.

la ciudad estaba atormentada<sup>67</sup>. Con esta ilusoria igualdad se erigía una barrera intraspasable con respecto a los no iniciados (*amyetoi, atelestoi*), los cuales, permaneciendo lejos de los misterios, lo estaban asimismo de Atenas, modelo y paradigma para toda Grecia, ciudad «abierta» y sin secretos, en la cual no subsistían discriminaciones en relación con los extranjeros y que había sido dispensadora de beneficios para el resto de los griegos<sup>68</sup>.

Si ésta es la perspectiva que se trasluce en filigrana del epitafio del Pericles de Tucídides, documento que pertenece a una fase particularmente crítica de la historia de Atenas, por aquel tiempo empeñada en la guerra fratricida contra Esparta (431/30 a.C.), esto no impide que el culto eleusino, con sus *teletai*<sup>69</sup>, haya constituido para Eleusis, y también para Atenas, un instrumento para realizar una realidad cultural humana gracias al cultivo de los cereales, don de la Tierra madre *De-meter*. Y Deméter, al mismo tiempo, fue la diosa que había traducido en el ideario griego un modo de ser, el materno, que emergía de la relación con la hija Core, y otro —el de nodriza—, realizado a través del don del cultivo cerealista y de la función de nodriza, justamente, con respecto al hijo del rey de Eleusis<sup>70</sup>. No se trata de una «mística agraria», a modo de forma religiosa pre-griega, sino de una conexión, en sentido funcional, de los misterios con el régimen económico-productivo que caracterizó el desarrollo de la democracia ateniense y el modelo cultural ateniense, sobre todo, después de la «revolución anticlasista además de antigenética» de Pisístrato<sup>71</sup>. Con la *demokratia* el poder ya no era personal, como en el *genos*, sino que quedaba en las manos del *demos*. Así, negados los efectos del derecho de nacimiento, a través de la negación del privilegio reservado al hijo del rey (que equivale a negar los privilegios de nacimiento pretendidos por los *gene* gentilicios), el *eschaton* socio-cultural del rito iniciático, por el que estaban caracterizados los propios misterios, se transformó en «un *eschaton* místico<sup>72</sup> que, según nuestros datos, no se tradujo en una teoría escatológica, en el sentido hodierno del término<sup>73</sup>, sino en una forma de igualdad, provisoria y efímera, para todos los que participaban en el rito. Lo agrario era solamente la envoltura, o tal vez, el contingente sobre

67. Cf. *Scholia* Arístides, 53, 20, Dindorf = 105, 11, Jebb.

68. Tucídides, II, 37, 1. 39, 1. 40, 4. Véase también el paso que ya hemos citado más de una vez de Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 28-29.

69. La traducción de *teleté* con iniciación es, en cualquier caso, impropia; cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, XV-XVII.

70. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Pisa 1991, 161ss y *passim*.

71. Sabbatucci, «Religione tradizionale», 597.

72. Que ha de entenderse en sentido revolucionario y que según la perspectiva de R. Pettazoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, (Bologna 1924) Cosenza 1997, 198, es también antiestatal; pero, para Sabbatucci, *Saggio*, 51-54 y *passim*, residía en el principio de igualdad realizado después de la revolución de Solón y de Pisístrato (cf. nota precedente). El problema del papel de Deméter en la negación del *genos* ha sido afrontado y resuelto por D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.

73. Sabbatucci, *Saggio*, 248ss, 252.

el que se injertaba la revolución mística de los misterios, la cual negaba este mundo para valorar al máximo el «otro mundo, aquel hacia donde van los muertos (semejante al mundo precósmico, aquel del tiempo del *mito...*)»<sup>74</sup> y donde los iniciados, ya beneficiados y favorecidos por la llegada de Pluto a sus casas, eran gratificados ulteriormente por la previsión de un destino especial en el Más allá, distinto de los no iniciados, según los versos del *Himno a Deméter* (vv. 480-481), y que en las palabras de Isócrates (4, 28) se traducía en las «más dulces esperanzas para el final de la vida y para la entera duración de su existencia»: en cualquier caso un destino igual para todos los iniciados.

74. Sabbatucci, *Saggio*, 170-171.