

**MÁSTER UNIVERSITARIO EN CIENCIAS DE LAS
RELIGIONES**



Los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas

Organización y control ateniense en el culto
eleusinio

Ramón Soneira Martínez

Dirigido y tutorizado por el Dr. Alberto Bernabé Pajares

Convocatoria: junio 2016

Calificación: 9,5 - Sobresaliente

Instituto Universitario en Ciencias de las Religiones

Madrid, 2016

Nombre del alumno: Ramón Soneira Martínez

Correo: rsoneira@ucm.es

Tutor: Alberto Bernabé Pajares

Correo: albernab@filol.ucm.es

Título: Los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas: Organización y control ateniense en el culto eleusinio.

Title: Eleusinian Mysteries and the polis of Athens: Organization and Athenian control in the Eleusinian cult.

Palabras clave: Eleusis, Atenas, Misterios, Religión griega, *asebeia*, Solón, Pisístrato

Key words: Eleusis, Athens, Mysteries, Greek religion, *asebeia*, Solon, Pisistratus

Índice de contenidos:

1. Introducción
2. Metodología
3. Introducción al culto eleusinio
 - a. El desarrollo ritual de los Misterios en Eleusis
 - b. Análisis del espacio sagrado
4. La política ateniense en los Misterios eleusinos
 - a. Formación de Atenas
 - b. Reformas de Solón
 - c. La tiranía de Pisístrato
5. Delito de *asebeia* en la profanación de los Misterios
 - a. Concepto y límites del delito de *asebeia*
 - b. Los casos de *asebeia* en relación a los Misterios de Eleusis
6. Conclusiones
7. Bibliografía

Abstract

This study analyses the relationship between political history and the history of Greek religion around two elements: Eleusinian Mysteries and the ancient polis of Athens. To do that, the study is focusing on the historical development of Athens, the Eleusinian cult, and their relationship in the political and religious identity. This study is based on the sociological principles of Pierre Bourdieu and in the comparative method to analyse the Athenian aristocracy and its relationship with religion as essential element of the Athenian religious evolution. Finally, the study concludes with the relationship between the concept of *asebeia* and the Eleusinian Mysteries.

Resumen

En este Trabajo de Fin de Máster se desarrolla un estudio sobre la relación entre la historia política y la historia de la religión griega en torno a dos elementos: los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas. Para ello se estudia el desarrollo histórico de la polis ateniense y del culto eleusino, así como su relación en la construcción identitaria tanto política como religiosa de Atenas. Se estudia, igualmente, la evolución de los elementos religiosos que se desarrollan en el ritual de los Misterios. Para ello, se analiza la sociedad ateniense, su aristocracia y su relación con la religión como elementos esenciales en la evolución religiosa de la polis a partir de los principios sociológicos de Pierre Bourdieu y el método comparativo. Finalmente, se estudia el concepto de *asebeia* y su relación con los Misterios de Eleusis.



AUTORIZACIÓN PARA LA DIFUSIÓN DEL TRABAJO DE FIN DE MÁSTER (TFM) Y SU DEPÓSITO EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL E-PRINTS COMPLUTENSE DE ACCESO ABIERTO A LA DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA

Los abajo firmantes, estudiante y tutor/es del trabajo fin de máster (TFM) en el Máster Universitario en Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autorizan a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el trabajo de fin de máster (TFM) cuyos datos se detallan a continuación. Así mismo autorizan a la Universidad Complutense de Madrid a que sea depositado en acceso abierto en el repositorio institucional con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del TFM en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

Periodo de embargo (opcional):

- 6 meses
- 12meses

TÍTULO del TFM:

Los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas: Organización y control ateniense en el culto eleusinio.

Curso académico:

2015 / 2016

Nombre del Estudiante:

Ramón Soneira Martínez

Tutor/es del TFM y departamento al que pertenece/n:

Dr. Alberto Bernabé Pajares

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea

Fecha de aprobación por el Tribunal:

5 de julio de 2016

Calificación 9,5 - Sobresaliente

Firma del estudiante

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'R. Soneira'.

Firma del tutor/es

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'A. Bernabé'.

Firma de la Institución
Colaboradora (en su caso)

DECLARACIÓN PERSONAL DE NO PLAGIO

D. Ramón Soneira Martínez con NIF 51134837H estudiante del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, en el curso 2015 - 2016, como autor de este documento académico, titulado:

“Los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas: Organización y control ateniense en el culto eleusino.”

y presentado como Trabajo de Fin de MÁSTER, para la obtención del título correspondiente,

DECLARO QUE

es una obra original fruto de mi reflexión y estudio personal, que no copio y no utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones diversas, sacadas de cualquier obra, artículo, memoria, etc., (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía.

Asimismo, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones académicas y/o de otro orden.

En Madrid, a 10 de junio de 2016.

A handwritten signature in blue ink, consisting of a stylized 'R' followed by a series of loops and a long horizontal stroke.

Fdo.: Ramón Soneira Martínez

Índice:

1. Introducción	6
2. Metodología	7
3. Introducción al culto eleusino	10
a. El desarrollo ritual de los Misterios en Eleusis.....	15
b. Análisis del espacio sagrado	18
4. La política ateniense en los Misterios eleusinos	21
a. Formación de Atenas	21
b. Reformas de Solón.....	29
c. La tiranía de Pisístrato	32
5. Delito de <i>asebeia</i> en la profanación de los Misterios	35
a. Concepto y límites del delito de <i>asebeia</i>	36
b. Los casos de <i>asebeia</i> en relación a los Misterios de Eleusis	37
6. Conclusiones	48
7. Bibliografía	54

1. Introducción:

Los Misterios de Eleusis son uno de los cultos místéricos más conocidos dentro de la religiosidad de la Antigua Grecia. Aun así, su ritualidad sigue plagada de preguntas sin resolver debido a la naturaleza hermética y secreta que tenía el culto, solo visible para los iniciados. En este trabajo, se produce una conjunción entre este culto de la antigua polis de Eleusis, con el centro político y social de la polis de Atenas. Se asocian por un lado el elemento religioso del culto místico de Eleusis, y por otro lado el desarrollo político de Atenas. Esta conjunción entre la religión y la política, asumida bajo el prisma del concepto de poder, nos va a permitir analizar un fenómeno religioso en su conjunto, analizando las consecuencias, no solo políticas sino también sociales e históricas.

Para ello el trabajo está dividido en tres bloques. En primer lugar, se trata de una introducción al culto eleusino, un análisis de sus componentes religiosos, de su ritualidad y de su aparato religioso. Se trata, por tanto, de un bloque centrado exclusivamente en la descripción del fenómeno religioso de los Misterios de Eleusis. En un segundo bloque, se desarrolla la ligazón entre la evolución política de la polis de Atenas, y como esta, se relaciona con la evolución del culto de Eleusis. La construcción política e identitaria de Atenas va a desarrollarse de manera paralela a los Misterios, utilizando estos como un elemento de construcción identitaria y religiosa de la principal polis del Ática. En un tercer y último bloque, se analiza el concepto de *asebeia* como delito de impiedad y su relación con el control político de la aristocracia ateniense sobre los Misterios de Eleusis. Aunque los límites del delito de *asebeia*, son cuestionados por la historiografía moderna, la perspectiva de este trabajo es analizarlo bajo el concepto de control político sobre el fenómeno religioso.

Por último, el trabajo finaliza con una serie de conclusiones que unifican los tres bloques. Bajo la metodología de la historia de las religiones como marco del método comparativo, así como el uso de la historiografía moderna apoyada en conceptos teóricos de la sociología francesa de Pierre Bourdieu, se busca analizar los conceptos de poder y religión y como, al menos en lo que respecta a Atenas y los Misterios de Eleusis, se encuentran totalmente relacionados.

2. Metodología:

Para la realización de este proyecto se parte desde una metodología clara y definida. Podríamos afirmar, de manera general, que este trabajo busca adscribirse a la disciplina conocida como Historia de las Religiones donde destaca sobre todo la amplitud del campo religioso. No solo se analiza la fenomenología y el pensamiento religioso, sino que se engloban los aspectos sociales y políticos para mostrar una visión holística del hecho religioso. Se analiza su contexto histórico, junto a los factores que atañen a la realización del culto, su control político, sus aspectos sociales y, en general, la praxis religiosa, pero sin descuidar su ideología, cosmología y su aparato espiritual.

Para realizar este trabajo se ha tenido en cuenta sobre todo los estudios realizados hacia esta dirección por la Escuela de Roma y la consolidación de la Historia de las Religiones por R. Pettazzoni. El método desarrollado por esta escuela pone en boga un análisis comparativo de los hechos religiosos para, mediante una serie de analogías y semejanzas, diferenciar los cultos y entender, por tanto, su funcionamiento en un plano material y en un plano espiritual o de las creencias. Además, y unido a esto, se ha analizado la obra de Pierre Bourdieu con la intención de aplicar el modelo social y político del autor francés, y como este se relaciona con el campo religioso. Así, la dicotomía social entre las elites o clase dominante y la clase popular o dominada, es básico en el desarrollo de este proyecto que tiene como tema la relación política y religiosa entre los Misterios de Eleusis y Atenas.

En un mundo de elites donde el control político y religioso está supeditado a las clases de mayor redito político y económico, como veremos a lo largo de este trabajo, es clave para entender las relaciones políticas como un fenómeno paralelo a las relaciones religiosas. Y en una sociedad como la griega, donde religión y *polis*, están muy ligadas, aún más. Es complicado entender en su totalidad un fenómeno religioso dentro del contexto de la Grecia Antigua sin analizar su posición política y social y no únicamente los elementos propios del culto. Son fenómenos parejos que se desarrollan paralelamente. Es por ello, que, en ese análisis social y político, los conceptos y métodos del sociólogo francés se introducen de manera muy adecuada.

Precisamente la monopolización del culto eleusinio se realiza a través de dos familias aristocráticas (Cerices y Eumólpidas) y se extiende a lo largo de los siglos demostrando esa posición de privilegio de una elite marcadamente religiosa, pues ejercen el control y la organización completa del culto. Ese control y apropiación del culto se obtiene de manera heredada y además se encuentra legitimado por toda una construcción ideológica que se desarrolla en convivencia con el propio desarrollo de la *polis* griega, en este caso Atenas. No hay que olvidar que además estas familias son las propietarias legítimas de los saberes secretos de los Misterios. Su legitimación se basa precisamente en la obtención del capital religioso como elemento secreto, que excluye al resto de la sociedad, colocando a estas dos familias en una posición social privilegiada. La legitimidad religiosa se prolonga en el tiempo supeditada a la ignorancia de la mayoría¹.

Todo ese proceso legitimador, se va fraguando en época arcaica, como veremos. Se construye ideológicamente esa posición privilegiada que dota a ambas familias como la clase religiosa y dominante del culto. Va a ser en esos momentos de construcción de identidad de la polis ateniense, donde los cultos, no solo el eleusinio, se van a ir construyendo en torno al proceso de sinecismo ateniense.

La posición social, o por utilizar el término de P. Bourdieu, el espacio social, el *habitus*² de esta clase religiosa dominante va a delimitarse por esa posición privilegiada que trasciende a lo puramente religioso y que se consolida por sus privilegios políticos como familias eupátridas. Además, cuando se intenta transgredir ese estatus social, como se aconteció con la parodia de los Misterios del 415 a.C., el Estado griego interviene con el propio aparato político y castigador que se consolida mediante la base ciudadana, la cual juzgará por una serie de valores y leyes que, aunque no están escritas en ningún corpus judicial, sin embargo, utilizan para tomar sus decisiones.

El delito de *asebeia*, va a estar aquí presente como un elemento de control del poder político en la trasgresión de lo religioso y, por tanto, delitos que en realidad tienen motivos políticos se van a conducir por vías de acusación religiosa como ocurrió con el entorno de Pericles en la segunda mitad del s. V a.C. donde los Misterios van a tener,

¹ Para mayor desarrollo de este concepto de legitimación véase BOURDIEU P., *La eficacia simbólica: religión y política*. Pensamiento social - Biblos, Buenos Aires, 2009, pág. 54.

² La obra clave para entender estos conceptos, así como su aplicación es BOURDIEU, P. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Ensayistas, Serie Mayor 259, Taurus, Madrid, 1998.

precisamente en este contexto, un papel trascendental dentro de este contexto político y social. Muchos de los personajes cercanos a Pericles serán acusados de transgredir la tradición religiosa. Por otro lado, existen personajes que fueron acusados de *asebeia* por parodiar o representar de manera ilegítima los Misterios, pues atacan directamente al capital religioso, al saber religioso, que conocen únicamente los miembros organizadores y controladores del culto, los cuales perteneces o bien a los Cerices, o bien a los Eumólpidas.

En conclusión, la metodología histórica, basada en la hermenéutica de los textos de fuentes directas y la historiografía moderna, así como una visión holística del contexto político y social del momento, nos permite definir y precisar el hecho religioso propiamente dicho, que en este caso son los Misterios de Eleusis. Un culto específico que va a verse envuelto en el desarrollo político de Atenas. Esta polis definirá su identidad religiosa pero también los límites de la religiosidad en paralelo al culto eleusino. Un desarrollo muy interesante de analizar en lo que fue uno de los centros más importantes, por su valor cultural, político y social, de toda la Antigüedad: Atenas.

3. Introducción al culto eleusinio

Los Misterios de Eleusis se insertan dentro de una religiosidad diferente a lo que se conoce como religión pública griega, “oficial”, o de la polis. Esta religión es una religión cívica, donde las personas ejercen su papel en el culto a través de la vida política. Es el Estado el encargado de organizar los grandes actos religiosos. Existe, por tanto, una diferencia en el tipo de religiosidad entre esta religión política y los llamados Misterios donde se encontrarían, junto a otros, los Misterios de Eleusis.

Estos misterios se definen como unos cultos secretos donde solo pueden participar las personas que se inician mediante un ritual iniciático³. A diferencia de la religión pública o política, donde el culto era obligatorio y debían participar todos los ciudadanos, en el caso de los misterios era diferente. En el culto cívico quedaban excluidas las personas que no tenían derechos de ciudadanía, es decir, mujeres y extranjeros no podían participar, salvo en cultos específicos. En el caso de los misterios cualquier persona podía iniciarse⁴, era totalmente abierto, pero una vez se era iniciado, no se podía contar ni escribir nada sobre el proceso ritual, de ahí que sepamos poco sobre el desarrollo ritual. En el caso de los Misterios de Eleusis se conocen casos donde hubo una ruptura con esa prohibición. Tal vez el caso más significativo sea el de Alcibíades⁵, quien se atrevió a realizar el proceso ritual en su casa privada a gente no iniciada. Hubo una repulsa desde la sociedad ateniense por profanar uno de sus cultos más importantes. Este caso, condenado por *asebeia* por el poder judicial ateniense nos demuestra un control ateniense en la organización y difusión del culto, que como veremos más adelante, demuestra una ligazón entre Atenas y Eleusis.

El origen de este tipo de misterios ha sido muy discutido. Varios autores creen que proviene de un culto de época Neolítica, pero sin embargo sabemos a través de las fuentes que los cultos místéricos en santuario, como el caso de Eleusis, toma fuerza a partir del s. VI a.C.⁶ Estos cultos se componían de tres factores: *ta dromena* (lo que se

³ BERNABÉ, A., “Las religiones místicas del mundo grecorromano”, en CASTRO DE CASTRO, D., & STRIANO CORROCHANO A., *Religiones del mundo antiguo*. Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 2010, pág. 112.

⁴ BREMMER, J. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, De Gruyter, Berlín, 2014, pág. 2.

⁵ BOWDEN H. *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton University Press, London, 2010, pág. 38.

⁶ BERNABÉ, A. *op. cit.* pág. 112.

hace, referido al ritual) *ta legomena* (lo que se dice) y *ta horomena* (lo que se ve)⁷. En el caso de Eleusis, desconocemos los textos sagrados y por tanto *ta legomena* no se conoce en gran medida. Únicamente, conocemos un pequeño fragmento, de difícil interpretación, que supuestamente se recitaba durante el proceso ritual: *He ayunado, ha bebido el ciceó (kikeon), lo he tomado de la canasta, he trabajado y lo he puesto de nuevo en la canasta y de ahí, en la cesta.*⁸

Estos misterios tradicionalmente en la historiografía han tenido características que no se corresponden con la realidad de los misterios. Se ha dicho de ellos que son tardíos, y que nacen en época de crisis social y política, sin embargo, los conocemos, al menos los eleusinos, ya en época muy temprana. Por otro lado, se ha intentado buscar su origen oriental, sin embargo, los misterios como el de Eleusis son mucho más antiguos que los cultos orientales que llegan posteriormente como el culto a Isis o a la Magna Mater. Finalmente se ha querido buscar en los misterios una religiosidad que permitió la consolidación del cristianismo. Sin embargo, esa visión es demasiado generalista y reduccionista pues si se analiza el trasfondo de estos misterios como los órficos, hay grandes diferencias con el cristianismo⁹.

Los Misterios Eleusinos poseen unas características que lo diferencian con el resto de religiones místicas que son más místicas, como el caso del culto Dionisiaco



Fig. 1 La exaltación de la flor o Deméter y Perséfone.
470-460 a.C. Museo del Louvre.

⁷ *Ibíd.* pág. 113. Una distinción que ya hace el propio Burkert en BURKERT, W., *Cultos místicos antiguos*. Paradigmas 36, Trotta, Madrid, 2005.

⁸ BERNABÉ, A., *op. cit.*, pág. 131.

⁹ *Ibíd.* pág. 115.

donde hay una mayor espiritualidad y conexión individual con lo divino, o más misteriosóficas, como en el caso del Orfismo donde hay una enseñanza a través de los textos sagrados que, como he dicho anteriormente, en el caso de Eleusis no se encuentran. Los Misterios Eleusinos se centraban en el culto a la diosa Deméter y su hija Perséfone (Fig.1)

La diosa Deméter, o Ceres en el contexto romano, era la diosa de la agricultura, pero también de la abundancia de la naturaleza, de la regeneración de la vida natural. Es la que permite la regeneración de las cosechas. Posee un carácter materno, no solo en su etimología, sino también como madre de Perséfone. En el caso de su hija Perséfone, Proserpina en el contexto romano, o incluso denominada como Koré en el culto eleusino, posee un origen, al menos en su etimología, prehelénico¹⁰, y por tanto se ha pensado que es una diosa que proviene de una etapa muy anterior. Su papel mitológico se basa en ser la reina del Inframundo después de que su tío Hades la raptara para llevarla al submundo. El mito del rapto es el contexto mitológico del cual parte el culto eleusino y que demuestran una relación con una escatología difícil de llegar a comprender en todos sus aspectos debido a la falta de textos, que quizá en otros cultos místicos como el Orfismo, sí conservamos y por tanto sería más fácil de averiguar o desgranar. La relación entre lo ctonoo y lo terrestre, la unión de ambos mundos nos demuestra una búsqueda de comprensión ante el último gran rito de paso que es la muerte, la no existencia. Una especie de lucha contra la ignorancia de lo desconocido, lo que hay más allá.

Otra característica que dota a los Misterios Eleusinos de una marca de singularidad, es su relación con el espacio y su organización ritual. Esa organización depende en gran medida de la relación que había entre el Santuario de Eleusis y la ciudad de Atenas, tal y como veremos. Eleusis se sitúa a las afueras de Atenas, en torno a unos 20 km., tendría por tanto un contacto con Atenas desde sus inicios. Se mantenía así el control de un territorio colindante a Mégara y se insertaría en la concepción territorial ateniense. Además, el arconte ateniense controlaba el culto a través sobre todo de la organización financiera. El cuerpo sacerdotal del culto eleusino quedaba supeditado al arconte ateniense¹¹. Por tanto, los Misterios Eleusinos estaban bajo la correlación del poder político ateniense que se muestra sobre todo en la evolución del

¹⁰ *Ibíd.* pág. 126.

¹¹ BERNABÉ, A. *op. cit.* pág. 128.

culto ligado a la evolución del espacio sagrado, del santuario, como analizaremos más pausadamente.

Para concluir este apartado habría que analizar cuál era el objetivo de los Misterios, al menos los Eleusinos pues son el objeto de este trabajo. Existen algunas discrepancias sobre cuál era el objetivo último del culto eleusino. La gran mayoría de autores creen que había referencias a una escatología, es decir, habría narraciones sobre la suerte de los seres humanos tras la muerte, en el Más Allá, para superar no tanto el miedo a la muerte, sino conseguir privilegios tras la muerte¹². Sin embargo, hay otros autores que afirman que el culto eleusino lo que pretendía era la búsqueda de la abundancia en el presente terrenal. No por tanto una buena vida tras la muerte o privilegios tras la muerte, sino la protección de las diosas en el presente, que les doten de abundancia y riqueza¹³. En tal caso todas estas hipótesis se basan tras el estudio de las fuentes que nos hablan de los Misterios Eleusinos, que a pesar de ser pocas, es de donde conocemos la información del culto.

El problema de las fuentes es su escasez, y que de las pocas que existen, la mayoría son de época muy tardía, escritos realizados por los primeros autores cristianos que escriben sobre este culto misterioso para denigrarlo¹⁴. Sin embargo, grandes personajes de la literatura griega como Platón en su *Fedón*¹⁵ o Aristóteles hablan sobre estos cultos, también autores más tardíos como Pausanias o Cicerón, pero debido a la naturaleza misteriosa del culto, no salvan las grandes incógnitas que aún, a día de hoy, hay sobre los Misterios. La fuente principal sin embargo es el *Himno Homérico a Deméter*, que como dice A. Bernabé: *de homérico solo tiene el nombre*, pues está datado en torno al año 600 a.C. En este escrito se relata el mito que fundamenta el culto eleusino. La búsqueda de Deméter de su hija tras el rapto de Hades.

Para no extenderme en el contenido del relato, que está presente en casi todos los autores que tratan este tema¹⁶, solo diré que existen dos versiones. Una primera versión, donde la diosa se presenta buscando a su hija, raptada por Hades. Se esconde en Eleusis donde, disfrazada de vieja, es acogida en casa de Céleo como nodriza de su hijo recién

¹² *Ibíd.* pág. 133.

¹³ BREMMER, J. *op. cit.* pág. 20.

¹⁴ *Ibíd.* pág. 1.

¹⁵ BERNABÉ, A. *op. cit.* pág. 114.

¹⁶ BOWDEN H. *op. cit.* 2010, pp. 26-28.

nacido, Demofonte. Como nodriza cuida al recién nacido, pero de manera peculiar. Cada noche lo acerca al fuego para quemar su parte mortal y así convertirlo en un dios. Pero la madre de Demofonte, una noche, lo observa y grita asustada. Deméter deja al niño (en una versión anterior deja que se queme) y rechaza convertirlo en dios. La diosa, pide que se construya un templo, donde se reguarda indignada provocando que la vegetación no crezca. Finalmente se llega a un acuerdo con Zeus que divide la custodia de Perséfone entre su madre y su nuevo esposo, Hades. Una vez conseguida la reconciliación Deméter instauro los misterios en Eleusis¹⁷.

En una segunda versión más tardía, hay mayor importancia del personaje de Triptólemo, pues tiene que ver con el papel de Atenas y ese control que ejercía en el culto, pues en esta segunda versión Deméter dota a Triptólemo la agricultura colocando así a Atenas y su contexto como la cuna de la civilización¹⁸. Gracias a todas estas fuentes, donde también se introduce la iconografía¹⁹, podemos interpretar cual era el desarrollo ritual del culto, donde se presentan los espacios utilizados en tal proceso como por ejemplo la *Urna Lovatelli* (Fig.2)



Fig. 2 Dibujo del relieve de la *Urna Lovatelli*. s. I a.C. – I d.C. Museo Nacional de Roma.

En esta urna se puede apreciar una serie de escenas que se daban durante el proceso ritual. Si lo leemos de derecha a izquierda, la primera escena se trata de un hombre con un pequeño cerdo al cual van a sacrificar y por ello un sacerdote lo está

¹⁷ BERNABÉ, A. *op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁸ BERNABÉ, A. *op. cit.* pág. 127.

¹⁹ Dentro de la iconografía destacan escenas que aparecen en piezas cerámicas como la *Regina Vasorum* o la *Urna Lovatelli* entre otras muchas que se han encontrado en todo el contexto europeo. Para un mayor análisis de la iconografía en los Misterios de Eleusis véase KERENYI, K. *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, El árbol del paraíso 36, Ediciones Siruela, Madrid, 2004.

lavando. Un lavado ritual. En segundo lugar, observamos a una persona sentada, con un velo que le cubre la cabeza, y sobre ella, una mujer purifica al iniciado mediante el *liknon*, un utensilio utilizado en el contexto agrícola para separar el grano simplemente con la ayuda del viento. Finalmente, en la última escena, estamos ante una alegoría, es decir, una escena que no representa una acción ritual, sino la imagen de ambas diosas recibiendo al iniciado, el cual muestra su superación del miedo a la muerte acariciando, sin temor, la cabeza de una serpiente, que se encuentra en el trono divino. Concretamente, la serpiente aparece dentro de una cesta que porta la diosa Deméter.

Este tipo de iconografía, unida a los fragmentos de diferentes autores que se refieren al culto eleusino, ha permitido que exista una posición bastante generalizada entre los investigadores en cómo podría realizarse el desarrollo ritual en Eleusis.

a. El desarrollo ritual de los Misterios en Eleusis:

Debido al problema de fuentes que veíamos anteriormente las hipótesis que narran el desarrollo ritual del culto eleusino son también dispares. En lo que sí hay bastante acuerdo es en los agentes que participaban en el culto. Por un lado, estaban los iniciados en el primer año conocidos como *mystai*, cuyo significado pudiera ser “los que cierran los ojos”, “los que no ven”; y por otro lado estaban los iniciados de segundo año o más conocidos como los *epoptai*, los cuales guían a los primeros pues conocen ya el secreto del ritual²⁰. Por otro lado, se encontraba el líder del culto conocido como hierofante, el cual debía pertenecer siempre a la familia de los Eumólpidas, y por otro lado este hierofante tenía dos sacerdotes que le acompañaban que pertenecían a la familia de los Cerices. Dos familias aristocráticas cuyos antepasados, según la tradición, estuvieron en el momento en el que Deméter hizo las revelaciones a las gentes de Eleusis. Sobre estas dos figuras se encontraba, en la jerarquía sacerdotal, el arconte de Atenas como hemos visto antes²¹.

En cuanto al desarrollo ritual propiamente dicho, el cual se realizaba en el mes de *Boedromion* (septiembre), poseía dos partes. Una parte pública, que podían verla todas las personas, y una parte privada o secreta donde estaba el núcleo del misterio, ya en el santuario. Se iniciaba con la parte pública en el ágora de Atenas donde uno de los dos heraldos, de la familia de los Cerices, proclamaba el inicio del acto e invitaba a las

²⁰ BOWDEN H. *op. cit.*, 2010, pág. 44.

²¹ BERNABÉ, A. *op. cit.* pág. 128.

gentes a participar e iniciarse junto al arconte de Atenas²². Al día siguiente las personas que se iniciaban, sacrificaban a un cerdito, cada uno de ellos, para luego lavarse en el mar junto a los cerditos muertos y así purificarse. En los dos días siguientes, aún en Atenas, se realizaban sacrificios a las dos diosas. Los siguientes días consistían en procesiones. La más importante era la procesión que hacían los iniciados, tanto los *mystai* como los *epoptai* desde Atenas hasta Eleusis. Esta procesión, liderada por el hierofante portando los objetos sagrados (*hiera*), llevaba consigo la imagen de Yaco o Iaco, hijo de Deméter y Zeus, como portador de la luz. Cuando llegaban al puente del río Cefiso eran insultados y humillados por las gentes como una manera también de purificación, pues en el camino restante se dedicaban a cantar y bailar hasta llegar a las puertas del santuario de Eleusis donde hacían una danza final conocida como Calícoro. Aquí terminaba el acto público del proceso ritual, pues al santuario solo podían acceder los iniciados dando paso así a la parte privada o mística del culto cuya interpretación presenta más problemas²³.

En esta segunda parte del desarrollo ritual es donde hay más oscuridad en las fuentes. Es por ello por lo que los autores dan hipótesis distintas. Algunas obras como *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios* de Hoffman et al., citado en la bibliografía final, hablan del uso de sustancias alucinógenas o psicotrópicas con la ingestión del *kykeon*²⁴, bebida realizada con base cerealística que aparece en el *Himno Homérico a Deméter*. Otros autores lo rechazan y prefieren optar por el desarrollo de lo que llaman drama *mystikon*²⁵. Se define como un acto, casi teatral, donde tenía gran importancia la música, se utilizaba una especie de gong para llamar a las diosas²⁶, y la luz, pues este acto se realizaba de noche. Todos los autores coinciden en que el acto se realizaba dentro del Telesterion, una estructura rectangular amplia con columnas que analizaré en el siguiente apartado. Además, están de acuerdo en el papel importante de lo irracional, lo que algunos autores han querido relacionar con el concepto de *lo*

²² Esta invitación se abrió a todas las personas incluso a bárbaros a partir del s.VI a.C.

²³ Para esta primera parte del desarrollo ritual se puede obtener la información en la obra de BOWDEN, H. *op. cit.* 2010, pp. 33-35 y de BREMMER, J., *op. cit.*, pp. 4-7. También en el capítulo de BERNABÉ, A. *op. cit.*, pág. 130.

²⁴ Para más información sobre el *kykeon* véase WAGNER, C. G. «El kykeon eleusino». *Farmaka y Enteógenos*. <http://pocimae.blogspot.com.es/2007/11/apendice-iv-el-trance-exttico-de-er.html> [Accedido 2 de mayo de 2016]

²⁵ SOURVINOU-INWOOD, C. en COSMOPOULOS M.B. *op. cit.* pág. 29.

²⁶ BREMMER, J. *op. cit.* pág. 11.

numinoso de R. Otto²⁷. Se usarían las antorchas para realizar juegos de luz, estar en oscuridad en el Telesterion y que luego las diosas, mujeres disfrazadas de las diosas, entraran con antorchas provocando una especie de ceguera. También se habla de un elemento de miedo, de inducir el pánico para llevar a los iniciados a situaciones límites y después superarlas.

En esta última vía cabe destacar el trabajo de Raquel Martín Hernández²⁸ donde en primer lugar, mediante el método comparativo, se buscan analogías y diferencias con otros cultos místéricos o iniciatorios como los de tipo brahmánico o incluso los misterios de Osiris citados por Heródoto, así como rituales místéricos más tardíos, de época romana como los del culto a Isis o a Mitra. En cualquier caso, la postura se haya en interpretar lo que ocurría dentro del Telesterion como la ritualización de una muerte mística, de carácter dramática, que mostraba esa situación irracional, de miedo e incertidumbre que como veíamos anteriormente, otros autores defienden. Una muerte ritualizada que incluso a día de hoy siguen practicándose en otros rituales como los llamados “funerales falsos” en Corea del Sur²⁹. En cualquier caso, la similitud que se puede encontrar con incluso la doctrina órfica es muy interesante asociando así la τελετή con la muerte, como cita Plutarco:

“En este mundo [el alma] no tiene conocimiento, salvo cuando llega al trance de la muerte. Entonces sufre una experiencia como la de quienes participan en las grandes iniciaciones. Por eso se parecen tanto una palabra a la obra (*teleutan* ‘morir’ y *teleisthai* ‘iniciarse’) como una acción a la otra. Primero, el vagar sin rumbo, las fatigosas vueltas y los recorridos en la oscuridad con la sospecha de que no se van a acabar nunca y luego, antes de llegar al propio término, todos los terrores, estremecimientos, temblores, sudor y confusión. Pero de ahí, le sale al encuentro una luz admirable, y le acogen lugares puros y praderas, llenas de sonidos, danzas y la solemnidad de palabras sacras y visiones santas. Una vez que se ha saciado de ello y ha sido iniciado, se vuelve libre y marcha liberado; coronado, celebra los misterios y en compañía de hombres santos y puros, ve desde allí la turba no iniciada e impura de los seres vivientes, en medio del fango y de las tinieblas, pisoteándose y empujándose unos a otros,

²⁷ MASÍS IVERSON, K., “Contemplación y salvación en los misterios eleusinos” *Revista Humanidades: Revista de la Escuela de Estudios Generales*, Universidad de Costa Rica Vol. 2, Nº. 1, 2012, pág.7

²⁸ MARTÍN HERNÁNDEZ, R. «La muerte como experiencia mística: estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas». *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n.º 10, 2005, pp. 85-105.

²⁹ EVANS, S., (14 de diciembre de 2015) “The employees shut inside coffins”. *BBC*. <http://www.bbc.com/news/magazine-34797017> [Accedido 10 de junio de 2016]

persistiendo en el miedo a la muerte en unión de los malvados, por la falta de fe en los bienes de allí.” (Plu. *Fr.* 178)³⁰

En tal caso sigue siendo un misterio cual era el desarrollo de los Misterios de Eleusis, pero quizás gracias a la comparativa con otros cultos y la reinterpretación de los textos podamos estar cada vez más cerca de una respuesta plausible.

b. Análisis del espacio sagrado:

Conociendo ya el proceso ritual, podemos distinguir diferentes espacios que determinan la organización del culto y que por tanto proyectan la sacralidad del acto en la estructura espacial. Como hemos podido observar el desarrollo ritual posee una fase que podría denominarse pública, y una segunda fase de carácter privado, que nutre la naturaleza misteriosa del culto. Los espacios son diversos y plurales y su significación es distinta. El primer espacio que se utiliza en el desarrollo ritual es el ágora de Atenas, es decir, el núcleo social, político, y por tanto público de la ciudad ateniense. Se inicia ahí el culto como una función propagandística para llamar la atención de la ciudadanía y así invitar a las personas, sin importar la característica social, para que se inicien en el culto misterioso y así también obtener financiación, pues cada iniciado pagaba unas tasas para participar en el rito³¹. Además, en ese momento se hacían sacrificios a los dioses que tienen un patrón muy cercano a la religión cívica de la polis.

Un segundo escenario es el mar, tras el sacrificio de los cerditos. Purificaban los cadáveres bañándose con ellos en el mar y por tanto el elemento acuático tiene aquí un simbolismo purificador. Una especie de baño pre-ritual que nos recuerda a la *ablución* islámica que se realiza antes del rezo, donde la limpieza pre-ritual posee una gran importancia, o incluso no hay imagen más clara que ponga en relación el agua y la iniciación que el bautismo cristiano³². Un tercer escenario sería el camino a Eleusis, la procesión que se lleva a cabo con la *hiera* hasta el santuario. Sigue poseyendo un carácter público y sobre todo tiene relevancia el pasaje del puente en el río Cefiso. Igual que en el escenario anterior, se puede entender como una purificación, esta vez no

³⁰ MARTÍN HERNÁNDEZ, R. *op. cit.* pág. 101.

³¹ BREMMER, J. *op. cit.* pág. 4.

³² ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2015. (1ª ed. 1957), pp. 98-101.

física, sino psíquica o de la conciencia. Una “cura de humildad”³³ que provocaba un sentimiento de unión con el resto del grupo y también de insignificancia de la persona.

Antes de entrar en el santuario, se realizaba un baile final, como hemos visto, que servía de despedida con las personas no iniciadas y se entendía como el fin del acto público para iniciar el acto privado o misterioso dentro del santuario, del cual nos surgen diferentes preguntas. ¿Cuál era la organización espacial del santuario? ¿Qué espacios se utilizaban? ¿Evolucionó ese uso de espacios, o fue siempre igual? Si hablamos de evolución, ¿Cuál es el origen del uso religioso del santuario? Para contestas a todas estas preguntas debemos analizar el yacimiento de Eleusis, concretamente el santuario, su naturaleza y su origen, pues es además el espacio más importante de los Misterios Eleusinos. Fue un espacio utilizado como espacio religioso al menos desde el s.VIII a.C. hasta el 395 d.C. cuando los godos lo arrasaron y nunca se volvió a reconstruir. Este santuario (Fig.4), durante sus más de 1000 años de funcionamiento como tal, se organizó con una serie de espacios y estructuras muy características:

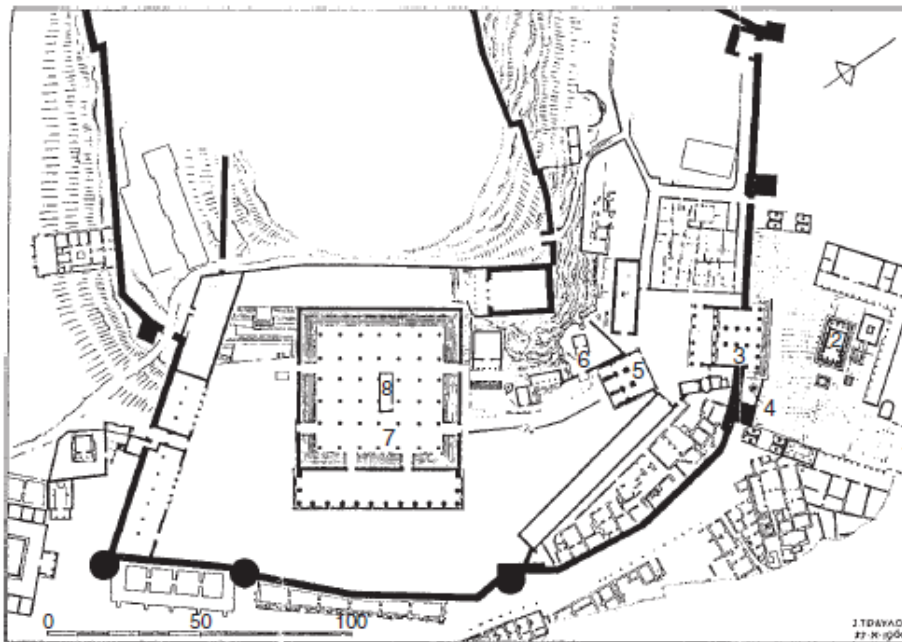


Fig.4 Plano del Santuario en Eleusis

1. Camino Sagrado.
2. Templo de Artemis y Poseidón.
3. Propileo Mayor.
4. Plaza Calícoro.
5. Propileo Menor.
6. La Roca sin Alegría (Agelastos).
7. Telesterion.
8. Anaktoron.

Extraído en
MYLONAS, G. E.
*Eleusis and the
Eleusinian mysteries*,
Princeton U.P.;
Routledge & K. Paul,

Poseía elementos que lo diferenciaban de otros santuarios. Una muralla que lo rodeaba como todos, pero sin embargo las estructuras templarias se situaban fuera (nº2). No se han encontrado apenas vestigios de sacrificios de animales en el interior y el altar

³³ BERNABÉ, A. *op. cit.* pág. 131.

estaba a las fueras junto al templo de Artemis y Poseidón³⁴. La Roca sin alegría (nº6) se trataba de una cueva donde supuestamente se sentaba la diosa Deméter a esperar a su hija y por tanto era un espacio clave del drama *mystikon* que se llevaba a cabo en el interior del santuario. En el centro se encontraba la estructura más importante en el desarrollo ritual, el Telesterion, donde se calcula que podrían haber unas 3000 personas, y dentro el *Anakton*, que hace referencia a la casa de Céleo y de hecho en algunos textos se denomina *megaron*³⁵. El Telesterion fue remodelado en el s.V a.C. con el legislador Solón dotándole una capacidad de 3000 personas, lo que se ha intentado ver también como una transformación del ritual con un mayor control de Atenas e incluso autores afirman que el inicio del ritual místico se consolida en este momento³⁶, como analizaremos en el siguiente apartado.

Las estructuras quedaban así delimitadas, cada una con una función. Que el elemento templario quedase fuera, significaba que había una distinción entre la religión cívica y la mística. Se recogen además elementos naturales del espacio como la Roca sin Alegría que estaba inserta en un pequeño abrigo de la pared pétreo, algo parecido a una cueva y que posee ese elemento natural asociado también al Inframundo. Sin embargo, el acto principal se realizaba en un lugar cerrado, el Telesterion, que asimilaba a la casa donde se guareció la diosa en el mito que cuenta el *Himno Homérico*, por lo tanto, ese espacio ejerce como núcleo de la ritualización mística.

Es por ello por lo que muchos arqueólogos como G. Mylonas³⁷, han tratado de buscar el origen de este culto y por tanto el origen del uso de este espacio como espacio místico. Hay una gran controversia entre los investigadores. Este autor afirma que el espacio fue ocupado desde la Edad del Bronce, y está en lo cierto pues los restos más antiguos se datan en el Heládico medio (2000/1900-1550 a.C.) pero no se observan grandes estructuras hasta el Heládico reciente, concretamente en el análisis del espacio denominado como Megaron B cuya parte más antigua se data en el Heládico reciente I (1550 a.C.-1500 a.C.)³⁸ Sin embargo que el espacio fuera ocupado no significa que tuviera una función religiosa ya en ese periodo. La clave ha estado en analizar esa

³⁴ BOWDEN H. *op. cit.* pág. 37.

³⁵ BREMMER, J. *op. cit.* pág. 12.

³⁶ SOURVINOU-INWOOD, C. en COSMOPOULOS M. B. *op. cit.* pp. 26-27.

³⁷ Para más información véase MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton University Press, 1961.

³⁸ COSMOPOULOS, M. B., ed. *op. cit.* pág. 4.

estructura, el Megaron B, para buscar su posible función religiosa. Este Megaron B se sitúa justo debajo del Telesterion y es por lo que se ha pensado que dicha continuidad del espacio dota al culto misterioso de un origen micénico. Sin embargo, P. Darcque³⁹ afirmó que el Megaron simplemente tenía un uso residencial y que por tanto el culto no podía tener ese origen⁴⁰. Lo cierto es que se ha buscado una unión entre ambas posturas y se ha llegado a afirmar que se trataba de la residencia de una familia sacerdotal de época micénica. Pues es cierto que estructuralmente el espacio es residencial, pero se han encontrado cerámicas y figuras votivas, así como pequeños huesos de animales⁴¹.

4. La política ateniense en los Misterios eleusinos

Entroncando con el apartado anterior, para llegar a conocer como se desarrollaron los misterios eleusinos, debemos estudiar el papel de Atenas y su relación con Eleusis para intentar averiguar, no solo el control de la polis ateniense sobre el culto eleusino, sino para, a su vez, conocer cuál fue el desarrollo religioso de Eleusis.

La cercanía de Eleusis a Atenas le supuso ser uno de los agentes políticos dentro de la construcción territorial del Ática cuyo eje vertebrador fue la polis ateniense. Por ello, no podemos entender el desarrollo tanto político como religioso de Eleusis sin conocer el origen y el desarrollo político y religioso de Atenas.

a. Formación de Atenas:

1) Proceso de sinecismo ateniense:

Para introducirnos en ese proceso de construcción territorial y, por ende, identitaria, donde el papel de los diferentes cultos va a ser muy relevante, debemos iniciar con el análisis del proceso de sinecismo de Atenas que abarca las poleis del Ática cercanas a ella, entre ellas Eleusis.

El proceso del sinecismo ateniense ha sido muy discutido y diferentes autores como Padgug han querido ver ya en época micénica un inicio en este proceso de construcción de la polis ateniense. Sin embargo, mi posición se encuentra más cercana a la de investigadores como Miriam Valdés, quien defiende que el sinecismo se lleva a

³⁹ DARQUE, P. *L'habitat mycénien: formes et fonctions de l'espace bâtien Grèce continentale à la fin du IIe millénaire avant J.-C.* Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 319, Roma, 2005.

⁴⁰ *Ibid.* pág. 1.

⁴¹ *Ibid.* pág. 19.

cabo en la época de la organización de la polis, en torno al s.VIII a.C. y no por tanto en una época tan temprana como la hipótesis anterior, aunque la Época Oscura va a tener una gran importancia en todo este proceso. Un proceso en el cual habrá conflictos territoriales, pero también construcción de nuevas festividades que tendrán una relación directa con la guerra y por tanto con el conflicto, pues se celebrarán en el mes de Boedromion, el mes de la guerra, justo en el mes donde se celebraban los Misterios eleusinos⁴². ¿Es posible por tanto que estemos hablando de un conflicto entre Eleusis y Atenas en este periodo de construcción de la polis?

Para contestar a esta pregunta debemos tener en cuenta que todo este proceso de formación de la polis será un proceso amplio que abarca todo el s. VIII con dos hitos importantes: uno a mediados de siglo conocido como sinecismo de Cécrope, y otro a finales del s.VIII a.C., principios del s.VII a. C. conocido como sinecismo de Teseo.⁴³

Este proceso de sinecismo, que busca la unidad y la unificación en torno a la polis, se había ido forjando a partir de la coordinación y del consenso con Atenas de los distintos territorios. Cabe destacar la actuación de la elite como agente histórico y político reconvertida en clase dirigente y gobernante, ya desde el s. IX a.C., con un peso específico de la parte central del *asty*, en la zona del Pedión, concretamente de Atenas. Esta hegemonía no nace del dominio militar de Atenas, como ocurre con Esparta, o de una relativa igualdad de las poblaciones como en Beocia, sino que se trata de un consenso realizado entre los núcleos de población con igualdad de poder político y económico que colocan a Atenas como el eje organizador y controlador, siendo así el *basileus* ateniense el cargo unificador del poder político territorial⁴⁴, una especie de *primus inter pares*.

- **Sinecismo de Cécrope:**

A mediados del s. VIII se produce una primera fase de este sinecismo ateniense conocido como sinecismo de Cécrope. Se trata de una primera unificación entre los núcleos de población bajo el *basileus* ateniense ante amenazas exteriores, sobre todo

⁴² VALDÉS GUÍA, M., *Política y religión en Atenas arcaica: la reorganización de la polis en época de Solón, una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, BAR international series 1018, Oxford, 2002, pág. 214.

⁴³ VALDÉS GUÍA, M., *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*, Pórtico, Zaragoza, 2012, pág. 178.

⁴⁴ *Ibíd.* pp. 341-343.

piratería. Se genera así lo que se ha conocido como *dodecapolis*, una unión de doce polis, ente las cuales se encontraría Eleusis. Aun así, esta unificación en torno a Atenas no estará libre de tensiones y conflictos pues Tucídides menciona precisamente tensiones entre Atenas y Eleusis⁴⁵, donde aparecen personajes como Ion, el polemenco ateniense que se enfrentó a Eleusis⁴⁶. Aparecen otros episodios de relación y conflicto con otras polis como Tórico, situada en la parte sur del Ática, destacada por su aparición en el *Himno Homérico a Deméter*. El héroe Cefalo de Tórico se casó con la hija de Erecteo, rey mítico de Atenas, pero el matrimonio terminó con el homicidio involuntario de la joven. Igual que el héroe Juto, que se casó con una hija de Erecteo.

Todo ello nos muestra, en esta etapa histórica, una relación entre las elites de las distintas ciudades del Ática en torno a Atenas, aunque es una relación que no está exenta de conflicto⁴⁷. Además, estamos en un periodo donde arqueológicamente se puede apreciar un desarrollo de la elite local gracias al estudio de los vasos del maestro de la necrópolis de Dipylon, que reflejan una unificación en torno al gusto social de la clase dominante, por utilizar el término del sociólogo francés Pierre Bourdieu. En cualquier caso, este primer sinecismo supondrá una primera unificación fallida como consecuencia de los conflictos de esta elite, pues luego habrá una segunda unificación denominada como sinecismo de Teseo a finales del s. VIII, principios del s. VII.⁴⁸

En cuanto a Eleusis dentro de este proceso ateniense, como se ha visto anteriormente, será sujeto de conflicto con Atenas y por tanto se aprecia una resistencia de la elite local eleusina a ser controlada por el poder político ateniense. La supeditación de Eleusis bajo el poder ateniense ni fue por tanto fácil, ni contó con el apoyo unánime de la elite eleusina. Una elite que está en un proceso de cambio. De hecho, coincide esta etapa con el paso mítico entre la *basileia* ateniense al arcontado decenal de los Medóntidas (753 a.C.) y es posible que sea aquí cuando se produzca el nacimiento de un culto panático como las Panateneas⁴⁹.

- **Sinecismo de Teseo:**

⁴⁵ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et al.) *Historia de la Grecia antigua*, Manuales universitarios 58, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008, pág. 144.

⁴⁶ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012 pág. 184.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 187.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 203.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 343.

Continuando con este proceso cambiante y dinámico, pasaríamos a una segunda fase donde la unificación en torno a Atenas va a lograrse de manera unánime, no exenta de problemas. Esta segunda fase conocida como sinecismo de Teseo se sitúa a finales del s.VIII, principios del s.VII. La integración total de Eleusis se dará ya a finales de esta fase. Se cuestiona así la independencia del culto eleusinio, ya que estamos en el momento de la aparición del *Himno Homérico a Deméter* datado en torno al 650-550 a. C. Es un momento histórico en el que debemos diferenciar entre la incorporación de la polis de Eleusis, y la integración de los cultos en la administración ateniense. Pues, aunque Eleusis entró en la organización administrativa y política de Atenas, el poder de la elite local pudiera haber mantenido el control sobre el culto, y por tanto ser una condición para subyugarse a Atenas. Además, es el propio Pausanias el que da testimonio de esa independencia en el culto eleusinio.⁵⁰

Este proceso estará marcado por la lucha entre las elites locales, la cual habría pasado a la historia a través de un fondo mítico, de un relato mitológico, donde el enfrentamiento lo realizan los héroes como representantes de las poleis. El representante de Atenas será el héroe civilizador Teseo, el cual engaña a Diocles. Diocles es un héroe eleusinio, que fue asesinado pro Teseo, debido al acercamiento político que estaba realizando hacia Mégara, donde residía Esciron de Mégara, enemigo de Atenas que buscaba capturar Eleusis. Este conflicto queda registrado por Heródoto:

“Según nuestra mentalidad de allí (*Atenas*) él (*Telo*⁵¹) fue un hombre afortunado, al que sobrevino un espléndido término de su vida. Pues los atenienses libraron una batalla contra sus vecinos (*megarenses*) en Eleusis; él (*Telo*) tomó parte en el ataque y tras poner en fuga al enemigo murió heroicamente.” (Hrdt.,1.30)⁵²

Como se puede apreciar, los conflictos entre las poleis siguen vigentes. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, es decir Eleusis, el conflicto no está dirigido desde Atenas contra Eleusis. Eleusis es el objeto de conflicto entre Atenas y Mégara, la cual está inmersa en su propio proceso de sinecismo y por tanto de control y construcción

⁵⁰ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.* 2002, pág. 215.

⁵¹ Telo es además un héroe asociado con los efebos que más tarde tendrán gran relevancia en la fenomenología de los misterios eleusinos. Véase VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pág. 295.

⁵² HERÓDOTO, *Historia* (trad. Manuel Balasch), Cátedra, Madrid, 2011.

territorial. Eleusis desempeña aquí un papel más secundario acercándose a una u otra polis en función de los intereses de la elite local eleusina.⁵³

En cualquier caso, lo que se demuestra es una dependencia política de Eleusis hacia Atenas que busca ante todo controlar su territorio en este proceso de sinecismo, quedando así la polis eleusina integrada en el estado aristocrático ateniense. A partir de aquí, hay un acercamiento de los cultos agrarios eleusinos a la ciudad de Atenas como los cultos de los *hieroi arotoi* y el *Dios koidion* relacionado con un Zeus ctónico agrario y purificador de Atenas⁵⁴. Este acercamiento además provoca que se inicie el culto a Deméter Cloe y Gea Curótrofa en el Areópago ya en el s. VII, en época de Epiménides.

Tras la integración de Eleusis en Atenas, que como hemos visto, fue anterior a Dracón e incluso antes de Cílón, no pudo desanclarse de las hostilidades entre Atenas y Mégara que continuaron en el s. VII a.C. donde Mégara seguiría buscando la independencia de Eleusis para quedarse con ella aprovechando la debilidad de Atenas por la pérdida de la flota en Egina. Esta pérdida le imposibilitaba mantener el control de Salamina.

La lucha contra Mégara por Eleusis y Salamina durante el s. VII y el s. VI implicó un cambio social importante ya que los *aristoi* tenían la necesidad de reclutar gente para la lucha. Esto provocaría una modificación de las relaciones del *demós* que se mostrarían en las legislaciones posteriores, concretamente las de Solón y más tarde en la de Pisístrato.

Igual que anteriormente el sinecismo de Cécrope se producía en un momento de cambio político donde se cambiaba el sistema de la *basileia* por el arcontado decenal, ahora, en el sinecismo de Teseo estamos en un periodo de igual cambio político, coincidiendo con el paso al arcontado anual o epónimo, que se data en el 684 a.C. Un hecho que seguramente esté relacionado con el fin del proceso de sinecismo y con la aparición de la festividad de las Sinecias⁵⁵ generando así una nueva red entre las elites locales y un desarrollo de dependencia y clientelismo a ese mismo nivel local.⁵⁶

⁵³ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.* 2002, pág. 215.

⁵⁴ *Ibid.* pág. 235.

⁵⁵ Para más profundización sobre las festividades religiosas en este momento de formación de la polis ateniense véase Valdés Guía, M. “El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y

2) *Situación de Eleusis durante el sinecismo ateniense*

Quedándonos en ese nivel local anterior ¿cómo era la situación de Eleusis en todo ese proceso de construcción de identidad política y territorial ateniense? Eleusis está dentro de la influencia territorial ateniense ya en época oscura, junto a Salamina. Eleusis poseía ya desde época muy temprana una entidad propia como demuestra la arqueología, pues se han encontrado restos micénicos de gran valor, como hemos analizado anteriormente. Se demuestra así que su papel cultural, como lugar de ritual sagrado, se remonta tiempo atrás, incluso hasta época geométrica. Es por tanto que su propia identidad, que alberga tanto elementos políticos como religiosos, se enfrentó al control de Atenas, al menos en los inicios del sinecismo ateniense, durante el sinecismo de Cécrope. Como se ha podido observar en el apartado anterior, ya a mediados del s. VIII a.C. Eleusis estaba bajo el control de Atenas, a pesar de que aún su elite local siguiera teniendo ciertos privilegios en la autonomía, al menos, religiosa.

La afirmación de que existía una elite local con cierto poder y con un culto propio se basa en las pruebas arqueológicas del culto eleusino pues en época geométrica, en ese Megaron que veíamos anteriormente, se ha querido observar un culto heroico, seguramente al héroe mítico eleusino Eumolpo, nieto de Orfeo.

Además, se han encontrado en esta época tumbas muy ricas, como las de dos mujeres datadas en el año 800 a.C. con unos ajuares muy ricos.⁵⁷ La pregunta, por tanto, conociendo todos estos datos es ¿existían los Misterios como tal ya en esta época o son una invención posterior?

Según las lecturas de diferentes autores podemos llegar a la conclusión de que existía un culto propio de la polis de Eleusis que estaría controlado por la elite local eleusina. Tanto Clinton como Sourvinou – Inwood, así como la propia Miriam Valdés están de acuerdo en la existencia de un culto propio anterior a la entrada de Eleusis en la esfera administrativa de Atenas, pues es el propio Pausanias el que nos afirma esa dinámica independiente del culto local eleusino frente al poder político ateniense⁵⁸:

sociedad de la Atenas del s. VI a. C.” *Ilū: Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008.

⁵⁶ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pág. 344.

⁵⁷ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2002, pág. 225.

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 223.

“Cuando tuvo lugar la batalla de los eleusinos contra los atenienses murió Erecteo, rey de Atenas, y murió Imárado, hijo de Eumolpo. Pusieron fin a la guerra con estas condiciones: que los eleusinos, sujetos en todo a los atenienses, *tuvieran bajo su propia responsabilidad la celebración de los Misterios.*” (Paus., 38.3)⁵⁹

Sin embargo, las diferentes posturas se encuentran en atestiguar cuándo se crearon los Misterios tal y como los hemos descrito en la primera parte de este trabajo, es decir, cuando los elementos atenienses se insertan y pasa a ser un culto controlado por el poder ateniense. Mientras que autores como Sourvinou – Inwood, que sigue la tradición de Clinton, afirma que los Misterios como tal fueron creados por Epiménides en su restauración y purificación de la polis; autores como M. Valdés afirma que fue con las reformas solonianas cuando el culto misterioso queda constituido tal y como lo conocemos, a pesar de las escasas variantes que sufre posteriormente⁶⁰.

En cualquier caso, estamos observando una apropiación de los Misterios por parte de Atenas debido a su interés por controlar lo más emblemático y característico de la polis eleusina. En el *Himno Homérico a Deméter* se demuestra cuál era el control de Atenas en torno a finales del s. VII principios del s. VI. En el himno no hay ninguna referencia a ningún elemento ateniense⁶¹, salvo en la supuesta versión posterior donde se introduce el papel relevante de Triptólemo. Se cita Tórico, que lo analizábamos anteriormente, a pesar de que nos movemos por unas fechas donde Eleusis ya estaría bajo el control ateniense tras el sinecismo de Teseo.

Lo que nos demuestra todo ello es que, en el momento en que las elites locales se coordinan bajo el poder de Atenas, en el sinecismo de Cécrope a mediados del s. VIII a.C., la polis de Eleusis consolida sus cultos locales, e incluso desarrolla su propia especialización, en este caso se convierte en una polis con un carácter religioso, construyendo así todo su discurso político-religioso bajo los Misterios y la figura de Deméter, una identidad propia como hará Atenas con Atenea. Esto provocaría el desarrollo de una primera versión de los Misterios contruidos bajo la independencia que aun poseía la elite eleusina en estos momentos. Esta independencia será en gran medida una de las causas de la ruptura de la dodecapolis de Cécrope por el estallido de

⁵⁹ PAUSANIAS, *Ática y Megáride*, (trad. María Cruz Herrero Ingelmo), Gredos, Madrid, 2011. Las cursivas son mías para enfatizar la parte más relevante del texto.

⁶⁰ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2002, pág. 223.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 235.

conflictos entre la elite local eleusina, que buscará más tarde el apoyo megarenses, y la elite ateniense⁶².

3) *Relaciones culturales*

Habiendo analizado ya el papel de Atenas y la situación de Eleusis en todo este periodo, el siguiente paso será el análisis de la situación cultural en el Ática para buscar las relaciones religiosas o culturales que existían entre Eleusis y Atenas. Como ya he afirmado anteriormente, Atenas construirá su propia identidad religiosa bajo la protección de la diosa Atenea. Su expansión por el Ática a través del proceso de sinecismo, llevó a que festividades adoptaran poco a poco una relevancia panática como por ejemplo las Panateneas, quizás la festividad más representativa de Atenas donde se expandía, a la par que el poder político de Atenas, el culto a Atenea. Junto a esta existían otras como las Targelias, las Pianopsias, las Antesterias o las Apaturias⁶³.

Es por ello por lo que el papel religioso de Atenas poco a poco fue aumentando su influencia en el Ática. Sin embargo, Eleusis, en este momento de creación de la polis, no se quedó atrás. El culto a su diosa, Deméter, se extendió también por el Ática adquiriendo gran renombre en la propia Atenas. Concretamente relacionadas con una triada cultural de carácter ctónica formada por las Erinis, Poseidón y Deméter, la cual estaba presente en el Areópago ateniense más tarde, aunque se atestigua ya desde época oscura⁶⁴. Un culto de carácter ctónico que tiene su propia relación con los Misterios. La *Agelastos Petra*, que veíamos anteriormente, representa un carácter ctónico que estará presente en el Plutonium de Atenas donde se lleva a cabo un culto tanto a Deméter como a las Erinis. Además, en una etapa posterior, momento de los Pisistrátidas, se levanta el Eleusinion en el Ágora Nueva creando así un vínculo total entre ambos cultos⁶⁵.

El hecho de que este tipo de festividades quedaran asociadas a los espacios de poder, como el Areópago, nos da aún más pruebas para pensar que el *basileus* ateniense, en el primer momento del sinecismo de Atenas, aglutinaba la organización de los cultos

⁶² VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pp. 206-207.

⁶³ *Ibid.* pág. 194.

⁶⁴ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2002, pág. 216.

⁶⁵ *Ibid.* Pág. 217.

que, finalmente, fue resolviéndose con una organización común en torno a un calendario festivo⁶⁶ donde estaban representadas tanto las festividades locales, como las panáticas.

En cualquier caso, las relaciones culturales entre ambas polis nos demuestran que la expansión política ateniense generó una organización de los cultos del *asty* hacia Atenas, con su consecuente influencia; y además nos demuestra que el culto eleusinio, y con ello tal vez los misterios (al menos una primera versión de estos) estaban igualmente presentes en Atenas ya desde una época temprana. Hablamos por tanto de una interrelación de los cultos en un contexto donde Atenas poco a poco irá aglutinando hacia su esfera de poder los cultos del Ática de carácter agrario y con ellos los Misterios.

b. Reformas de Solón:

Adentrándonos ya en el s. VI a.C., las reformas políticas emprendidas por el legislador Solón, de la familia de los Medóntidas relacionada con el comercio, van a generar una modificación palpable en los Misterios de Eleusis, e incluso autores como M. Valdés defienden que, debido a estas reformas, los Misterios adquieren la fisonomía fenomenológica y ritual que conocemos a día de hoy.

No voy a analizar una por una las reformas de Solón⁶⁷ ya que únicamente eso daría para un propio trabajo extenso, sino que voy a centrarme en las reformas que afectan sobre todo a los cultos y concretamente a los Misterios. Aun así, no podemos olvidarnos de la situación política y social que vivía Atenas en los albores del s. VI a.C. Nos encontramos ante una situación de *stasis*, es decir, de conflicto social que posee dos vertientes. Por un lado, había una *stasis* vertical entre la aristocracia y el demos, cada vez más empobrecido y vilipendiado por la justicia aristocrática, pero cada vez más fundamental en la lucha contra las poleis aledañas, en este caso Mégara y la recuperación del territorio de Salamina. Por otro lado, habría una *stasis* horizontal entre la propia aristocracia, que se enfrenta por sus propios intereses económicos ante la llegada de nuevas familias que, aunque no eran eupátridas, es decir, aunque no poseían

⁶⁶ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pág. 199.

⁶⁷ Para una breve síntesis de las reformas solonianas véase: HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pp. 148-153.

poder legitimado por la tradición mitológica, habían obtenido gran poder económico gracias a la navegación y el comercio⁶⁸.

Cuando Solón llega al poder, realiza una serie de medidas con el objetivo de paliar esta situación. Sus medidas, entre las que se encontraba la elaboración de un nuevo ejército hoplítico, una reforma de las instituciones para aumentar la participación política de la ciudadanía, o la eliminación de la esclavitud por deuda, no llegaron a eliminar la *stasis* del todo. Sin embargo, modificó el aparato político y social de la polis llevando a cabo una distribución de la ciudadanía a través de clases censitarias basando así el poder a la aristocracia no por su origen mítico, es decir, eupátrida, sino por su poder económico. Se transforma la estructura de una oligarquía aristocrática, en una timocracia. Este cambio en la estructura social es clave para entender los elementos novedosos que se insertan en los Misterios. Llegan al poder nuevas familias acomodadas como los Pisistrátidas, los Alcmeónidas o los Cerices, presentes como veíamos en el culto eleusino⁶⁹.

Además de todo ello, se realizan unas reformas urbanísticas que afectan a la consolidación de los diferentes cultos, creando una Ágora nueva que será el lugar donde se colocará más tarde el Eleusinion y desde donde nacerá la procesión que se dirige a Eleusis⁷⁰. Centrándonos precisamente en Eleusis y en los cambios que Solón introdujo en los Misterios, el primero de ellos, que ya hemos nombrado anteriormente, es la nueva situación de las familias acomodadas. En este caso los Cerices, a quienes Solón les adjudicó la organización y el control de los Misterios colocándoles como el enlace entre Atenas y Eleusis, sin eliminar, por supuesto, el papel del hierofante a la familia eupátrida de los Eumólpidas, una familia eleusina heredera del mítico rey Eumolpo.

Pero ¿quiénes eran los Cerices para ser los elegidos en tomar el control y el enlace entre el culto eleusino y Atenas? Los Cerices era una familia que ya participaba en la organización de otros cultos. Concretamente en cultos de carácter ctonoo relacionados con Dioniso y Hermes, pero también con el Zeus Polieo y el Apolo Pitio. Precisamente esta relación con cultos de carácter ctonoo ha sido considerada por diferentes autores el motivo por el cual los misterios adoptan un papel ctonoo aún mayor. La entrada del personaje de Yaco que veíamos en la primera parte del trabajo pudiera darse en este

⁶⁸ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pp. 331-332.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 334.

⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 334.

momento, ya que es un personaje que aparece en los cultos ctónico controlados por los Cerices⁷¹. Además, los Cerices estaban relacionados con las festividades donde tenían un papel relevante en el desarrollo ritual los efebos. Se suman así los elementos dionisiacos con los efebos, que analizaremos con más precisión más adelante. Se trata de asociar a una familia del nuevo orden establecido en el control del culto local eleusino. Una inserción de familias acomodadas en la organización y control de los cultos que llevó a cabo Solón tras conquistar Salamina, pues relaciono a los Fileidas y a los Salaminos, ambas familias atenienses, con los cultos locales de la isla⁷².

No solo quedaban relacionadas las familias atenienses con los cultos locales, y concretamente Eleusis con los Cerices, sino que el propio Consejo de los 400 que elabora Solón se convierte en el órgano controlador de las posibles infracciones que se cometieran dentro de los Misterios. De hecho, será el motivo por el cual más tarde Pisístrato edifique el Eleusinion⁷³. Es cierto que en época anterior a Solón la Boule ya poseía una conexión con los cultos de la Deméter Cloe y la Gea Curótrofa⁷⁴, y es precisamente por ello por lo que no había una mejor institución ateniense que pudiese dedicar su labor a controlar un culto tan relacionado con la imagen de Deméter y su naturaleza curótrofa.

Estos cambios de carácter más institucional se unieron a los cambios que se producen en la ritualización de los Misterios. Ya sabemos que se coloca como personaje mítico a Yaco y los efebos, a raíz de la influencia de los Cerices. Pero este no es el único cambio. El cambio quizás más relevante sea la introducción de la procesión, pues anteriormente el culto eleusino se daba únicamente en Eleusis. Es tras esa apropiación del culto por parte de Atenas cuando se inicia la procesión⁷⁵. Una procesión liderada por ese personaje dionisiaco, el Plutodotas, Yaco. Este personaje aparece representado con antorchas y corona de mirto como los daducos, acompañantes del hierofante, que pertenecían siempre a la familia de los Cerices⁷⁶. Incluso se ha enlazado el carácter de niño divino de Yaco con el elemento de la cesta o *liknon* que aparece en el ritual eleusino. Se tomó así a un personaje puramente dionisiaco, que aparece en otras fiestas de este mismo tipo como las Leneas o las Antesterias y se le relacionó con Deméter,

⁷¹ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2002, pp. 219-221.

⁷² VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pág. 297.

⁷³ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2002, pág. 227.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 238.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 227.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 229.

incluso se le llegó a nombrar como hijo de la propia diosa⁷⁷. Cultos dionisiacos donde era común las danzas (como la que se realizaba en la plaza Calícoro antes de entrar en el santuario eleusinio) e incluso insultos, *skommata*⁷⁸, como los que sufrían los iniciados en el paso del río Cefiso.

Con todo ello se han desarrollado diferentes conjeturas, e incluso se ha llegado a especular que tenían lugar dos procesiones distintas como afirma Clinton. Una oficial más seria y ritualizada portando los *hiera*. Unos *hiera* que fueron trasladados a Atenas en época de Solón. Y, por otro lado, una procesión dionisiaca de bailes e insultos. Sourvinou – Inwood defiende esta dualidad, pues se basa en los dos momentos donde se insertan los Misterios. Los Misterios más antiguos tendrían ese carácter formal de transporte de los *hiera*, y sería tras la intervención de Atenas el momento en el que aparece esta segunda procesión de carácter dionisiaco. Miriam Valdés afirma que es cierto que hay elementos antitéticos entre los valores cívicos y los elementos dionisiacos pero que es un formato que aparece en otras festividades como las Antesterias antes citadas o las Esciras⁷⁹.

Sea como fuere, las reformas solonianas fueron el momento idóneo para la apropiación del culto eleusinio por parte de Atenas. Un momento donde el conflicto con Mégara seguía vigente. El cambio en la estructura timocrática provocó cambios en la organización de los cultos, y los Misterios, como culto local del Ática, quedaron bajo el control del poder ateniense con la entrada de la familia de los Cerices en la organización de este. Eleusis y los Misterios quedaban así completamente ligados a Atenas y al control de esta, que se profundizará en la etapa posterior, bajo Pisístrato, cuando se buscará la internacionalización del culto como un elemento ateniense más, tal y como veremos.

c. La tiranía de Pisístrato:

Tras Solón llega al poder el tirano Pisístrato ante una sociedad que mantenía la *stasis* anterior. No hubo satisfacción social con las medidas solonianas. Los eupátridas no soportaban la pérdida de privilegios y los campesinos exigían un mayor reparto de tierras. Pisístrato pertenecía a la familia de los Filaidas o Filedas, y ayudó a tomar

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 230.

⁷⁸ *Íd.*

⁷⁹ *Íd.*

Salamina y el puerto megarenses de Nisea. Esto le provocó suficiente fama como para liderar una facción apoyada por el campesinado y los *thetes* y así conseguir el poder de Atenas. Tras varios intentos, donde destaca el pasaje en el cual disfrazó a una doncella para hacerse pasar por la mismísima Atenea, llegó al poder con el apoyo de Tebas que le sirvió para estar en el poder hasta el 528-527a. C.⁸⁰

La *stasis* que acontece a la llegada al poder de Pisístrato no es del todo similar a la vivida por Solón. En este caso los dos tipos de *stasis*, la vertical entre el demos y la aristocracia y la horizontal entre la aristocracia, se entremezclan. Sin embargo, en esta ocasión la aristocracia utiliza al demos como instrumento de poder para beneficiarse en las luchas existentes entre las elites. Pisístrato se apoya en las clases más bajas, en la clase hoplítica y subhoplítica⁸¹. Contó además con un fuerte apoyo exterior gracias a la riqueza obtenida por la explotación minera de Tracia. A pesar de todo ello la aristocracia no está contenta y será la que poco a poco vaya acabando con el poder de Pisístrato y sus herederos Hiparco e Hippias. La tiranía queda en una etapa posterior con una connotación negativa dotada por la aristocracia que busca acabar con ella, ya en época de Clístenes⁸².

En cuanto a la política religiosa, dentro de este contexto político Pisístrato va a continuar no solo con la mayoría de las leyes de Solón sino también con la labor de adscripción de los cultos locales a Atenas como la Artemis Brauriona⁸³. Eleusis y su culto sufren también algunos cambios que lo consolidan dentro de la estructura política ateniense. En primer lugar, se promueve al personaje de Triptólemo que aparece en la segunda versión del Himno Homérico, atribuida a Orfeo, como el personaje que recibe no solo los misterios sino también el secreto de la agricultura. El objetivo de la entrada de este personaje es la internacionalización de los Misterios en un momento en el cual el tirano necesita de apoyos exteriores para sustentarse en el poder. Además, se crean “iniciados famosos” como Heracles o Dioniso que dotan de mayor renombre a los Misterios⁸⁴.

⁸⁰ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pp. 153-158.

⁸¹ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2012, pp. 335-336.

⁸² *Ibid.*, pág. 337.

⁸³ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pág. 159.

⁸⁴ VALDÉS GUÍA, M., *op. cit.*, 2002, pág. 232.

Además, reorganiza los cultos dionisiacos⁸⁵, construye el Eleusinion y lleva a cabo los llamados Misterios menores o Misterios de Agra⁸⁶, unos misterios que son completamente de carácter órfico⁸⁷. Con esta labor, unifica la dinámica dionisiaca que había se le había dotado a los Misterios de Eleusis con la mitología, los *legomena*, y la fenomenología de los cultos órficos. Unos cultos que poseían un papel menos local, más panhelénico, a diferencia de otros cultos místéricos como los de Samotracia.

Pisístrato, por tanto, es quien dota de fama a los Misterios de Eleusis, a pesar de que ya antes había un gran número de iniciados. En época soloniana ya se amplía el Telesterion y con Pisístrato se adecua aún más el santuario debido al gran número de iniciados que recibía cada año. El tirano introduce en su política exterior el elemento de los misterios como herramienta no solo para defender su propio *status* sino para crear un elemento de poder religioso en Atenas, al convertirla en organizadora del culto donde el héroe Triptólemo aprendió la agricultura, el elemento civilizador por excelencia. Los Misterios se supeditaban así a la influencia y control de Atenas. En etapas posteriores la política religiosa en torno a los Misterios se centrará en la ampliación del espacio ritual, en el santuario eleusinio, pero no habrá ningún cambio en lo que al contenido se refiere. Los Misterios de Eleusis continuarán en el tiempo e incluso habrá iniciaciones de emperadores romanos como el caso de Antonio Pío⁸⁸.

⁸⁵ *Íd.*

⁸⁶ *Ibíd.* Pág. 236.

⁸⁷ Véase VALDÉS GUÍA, M. y MARTÍNEZ NIETO, R. “Los Pequeños Misterios de Agrad: unos misterios órficos en época de Pisistrato”, *Kernos*, 2005, pp. 1-25.

⁸⁸ LEÃO, D. F., “Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia)” en LEÃO, D.F. (ed.), *Nomos. Direito e sociedade na Antigüidade Clássica / Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid, 2004, pág. 217.

5. Delito de *asebeia* en la profanación de los Misterios:

Continuando con la relación entre política y religión que hemos apreciado a lo largo del trabajo, cabe destacar el control que realizan las familias aristocráticas que organizan la realización del culto de Eleusis y como, dicho control, posee una naturaleza política. Tanto es así, que la profanación de este culto supondrá un delito de *asebeia*, que no se limita únicamente a un término religioso, sino también político y social. El término *asebeia*, ha sido traducido por los distintos investigadores como impiedad, supone uno de los conceptos más controvertidos dentro de lo que podríamos llamar la religiosidad de la Grecia Antigua.

Esta religiosidad, que hemos ido analizando en torno a Eleusis, dota de una gran importancia a la ritualidad, a la praxis religiosa y al respeto de esta, generando una serie de cánones rituales que si se trasgreden suponen un conflicto dentro de la comunidad. Estos cánones rituales son una proyección de una serie de valores comunitarios que determinan la convivencia cívica entre los individuos de la polis, de una misma comunidad⁸⁹. Si se trasgreden estos valores, el individuo se separa de la sociedad y debido a ello, el poder político toma medidas al respecto, desde el destierro hasta la pena de muerte. Hablamos de un poder político que a su vez es el poder religioso, ya que las magistraturas políticas ejercen poder en el ámbito religioso⁹⁰ teniendo como objetivo la defensa de las tradiciones religiosas⁹¹ y el respeto del *statu quo* social. Esto no quiere decir que existiera una especie de dogma religioso como ocurre en las grandes religiones del libro donde las Sagradas Escrituras no solo muestran hechos de fe, sino también ejemplifican el comportamiento ético, desgranando los valores comunitarios de una misma fe.

Va a ser la praxis religiosa, el ritual, el aglutinador de esos valores cívicos debiendo respetar las acciones que se llevan a cabo en los distintos rituales. Esto ha provocado que ciertos estudios hayan definido la religión griega con un cierto formalismo, afirmando que la religiosidad griega no es más que ritual o ritualismo

⁸⁹ LEÃO, D. F., “Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia)” en LEÃO, D.F. (ed.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica / Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid, 2004, pág. 201.

⁹⁰ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 201.

⁹¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “El Silencio Herodoteo y los procesos de asébeia en época de Pericles”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 23, 2001, pág. 430.

religioso⁹². Es un análisis bastante escaso, ya que, a pesar de la importancia del rito, la religiosidad griega no es solo rito y praxis religiosa, pues existe una conjunción entre dicha praxis y los valores comunitarios que citaba anteriormente, los cuales deben ser igualmente respetados. Si un individuo infringe los cánones del rito o dichos valores, será castigado, y en la mayoría de las veces el tipo de delito aplicado es el mismo: *asebeia*.

a. Concepto y límites del delito de *asebeia*:

Existe un debate muy amplio en definir *asebeia*, sobre todo en los límites del concepto. Como decía, se ha traducido por impiedad, pero la palabra piedad, que se entiende en el ámbito cristiano, no tiene nada que ver con la *eusebeia* (piedad) griega. Aun así, el conflicto se haya en saber qué motivos eran los causantes para que una persona fuese acusada por *asebeia*. Muchos autores han planteado que los delitos de *asebeia* en realidad son provocados por luchas políticas, sobre todo en época de Pericles, y que por tanto no se puede hablar de un delito religioso.

Se trata de un término laxo⁹³, donde las fuentes clásicas han demostrado un uso muy amplio del término. Los delitos que entrarían bajo el ámbito de *asebeia* son muy heterogéneos⁹⁴. Además, no solo se refieren a puramente acciones como romper una estatua o profanar un culto, también se utiliza el término para acusar a personas que no creen en los dioses, ateos⁹⁵, o que enseñan saberes sobre cosas celestes⁹⁶ como afirma el decreto de Diopites del año 430 a.C. citado por Plutarco⁹⁷, o por ejemplo el caso de Sócrates, donde el propio Meleto le acusó con las siguientes palabras:

⁹² En BENÉITEZ, J. J., “Sócrates, la “Piedad” y los márgenes de la convivencia cívica”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 18, 2006, pág. 23 se cita a A. E. Taylor como defensor de esta postura formalista.

⁹³ BOWDEN, H. “Impiety” en EIDINOW, E. y KINDT, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pág. 326.

⁹⁴ Para observar un listado de los delitos incluidos como *asebeia* véase COHEN, D., “The prosecution of impiety in Athenian law”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 105, n.o 1, 1988, pág. 696.

⁹⁵ Eurípides o Protágoras son dos de los ejemplos de intelectuales acusados de ateísmo.

⁹⁶ Cabe destacar el caso de Anaxágoras o el de Diógenes de Apolonia acusados por esta concepción del mundo.

⁹⁷ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 204.

“Sócrates incurre en delito y traspasa los límites al investigar tanto las cosas del subsuelo como las celestes” (Pl. *Ap.* 19b)⁹⁸

Existe por tanto un debate en si se puede definir la *asebeia* como una heteropraxis o una heterodoxia. Dentro de los defensores de una heteropraxis se encuentra Rudhart⁹⁹, sin embargo, Cohen, afirma que hay una acusación a un individuo por su postura religiosa y no únicamente por su praxis religiosa¹⁰⁰. En lo que están de acuerdo ambas posturas y debido a que son las propias fuentes las que citan este hecho, es el análisis de la intencionalidad. Cuando el delito se refiere a una acción y por ende a la praxis, se evalúa la intencionalidad. Se relaciona dicha intencionalidad con el conocimiento, y por tanto una persona que actúa por ignorancia no tiene la misma culpa que una persona que realiza la acción conociendo lo que hace¹⁰¹. Este postulado queda reflejado en las *Leyes* de Platón, donde tipifica el castigo según el grado de intencionalidad del reo. No es de extrañar que acusados por *asebeia* se defiendan afirmando ser ignorantes ante el hecho acontecido, como veremos.

Intentar dirimir el concepto de *asebeia* y sus límites dentro de este trabajo provocaría desviarnos demasiado de los Misterios de Eleusis y su relación con Atenas. Es por ello por lo que vamos a centrarnos en los casos donde se acusó de *asebeia* en relación a la profanación de los Misterios para observar como este delito supone una herramienta de control político-religioso del culto.

b. Los casos de *asebeia* en relación a los Misterios de Eleusis:

Hay algunos personajes que fueron acusados por *asebeia* en relación a los Misterios. Y es curioso que en su gran mayoría las acusaciones ocurren en el s. V a.C. Un siglo muy peculiar, con grandes cambios en la sociedad y el pensamiento griego, donde destaca la inestabilidad política, sobre todo en la segunda mitad del siglo y

⁹⁸ PLATÓN, *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo* (trad. Óscar Martínez García), Alianza Editorial, Madrid, 2004.

⁹⁹ Véase RUDHARDT, J., “La définition du délit d’impiété d’après la législation attique”, *Museum Helveticum*, 17, 1960, pp.87-105.

¹⁰⁰ COHEN, D., “The prosecution of impiety in Athenian law”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 105, n.o 1, 1988, pág. 701.

¹⁰¹ BENÉITEZ, J.J., *op. cit.*, pág. 33.

debido al conflicto entre Atenas y Esparta que desembocó en la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.)¹⁰².

Aun así, es cierto que hubo casos anteriores a la segunda mitad del siglo V a.C. como el caso de Esquilo, pero también posteriores, ya en el s. IV a.C. como el caso de Teodoro el Ateo. En el caso de **Esquilo** (525 a.C.- 456 a.C.), fue condenado por haber revelado los secretos de los Misterios de Eleusis en una de sus obras. Cabe destacar, que su defensa se fundamentó en una falta de intencionalidad, debido a su ignorancia sobre el rito¹⁰³. Fue finalmente absuelto precisamente por declararse ignorante. Observamos aquí esa relación entre conocimiento e intencionalidad.

En el caso de **Teodoro el ateo** (340 a.C. – 250 a.C.), tenemos poca información. Diógenes Laercio afirma que es discípulo de Aristipo, filósofo de Cirene¹⁰⁴. Se afirma que negaba la amistad¹⁰⁵ y que la patria era el universo¹⁰⁶, e incluso con estas palabras habla del adulterio o del robo:

“Que se puede robar, ser adúltero y actuar sacrílegamente en el momento oportuno; pues ninguno de estos actos es vergonzoso por naturaleza, si uno rechaza la opinión convencional, que está establecida con vistas a los insensatos.” (D.L., II, 99)¹⁰⁷

Cuenta Diógenes Laercio que un día sentado Teodoro al lado del hierofante de los Misterios de Eleusis, Euríclides, le pregunto:

“Dime, Euríclides, ¿quiénes son los que cometen impiedad en los misterios?”. Le replico el otro: “Los que los exponen ante los no iniciados”. “Entonces tú cometes impiedad –le dijo-, también tú los expones a los no iniciados”. Por muy poco no fue llevado ante el tribunal del Areópago; corrió el riesgo, pero le protegió Demetrio de Falero. Cuenta Anfícrates en su *Acerca de los hombres famosos* que le condenaron en juicio a beber la cicuta.” (D.L., II, 101)¹⁰⁸

Aunque no fue un infractor de los Misterios, sí que nos muestra como reaccionaba el poder político y religioso ante posibles ataques al culto de Eleusis incluso en una etapa posterior, durante el helenismo a finales del s. IV a.C. cuando las escuelas

¹⁰² Para un desarrollo sintético del conflicto véase HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pp. 223-248.

¹⁰³ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *op. cit.*, pág. 433.

¹⁰⁴ D. L. II, 86.

¹⁰⁵ D. L. II, 98.

¹⁰⁶ D. L. II, 99.

¹⁰⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres* (trad. Carlos García Gual), Alianza Editorial, Madrid, 2011.

¹⁰⁸ *Id.*

filosóficas son ya muy diversas y con posiciones divergentes como la de los cínicos, o la propia escuela cirenaica, a la cual pertenece este autor, pues buscan separarse de la comunidad despreciando los valores comunitarios.

Sin embargo, existen casos en la segunda mitad del s. V a.C. como el caso de **Diágoras de Melos** (465- 410 a.C.), también conocido como el ateo, según Diodoro Sículo fue acusado por profanar los Misterios¹⁰⁹. Aunque no tenemos apenas información sobre esta acusación nos introduce a una etapa de gran interés como es el año 415 a.C. donde se cometieron dos de los delitos más graves de *asebeia* conocidos, considerados como los escándalos del 415 a.C. Se trata de la mutilación de las estatuas de Hermes y la profanación de los Misterios a manos de Alcibíades. Es cierto que en la historiografía moderna existe un debate sobre estos actos, entendiéndolos como actos separados, a pesar de que fueron en el mismo año, según las fuentes.

Antes de analizar los escándalos propiamente dicho hay que entender el contexto histórico del año 415 a.C. Es un año convulso, destacado por la expedición a Sicilia¹¹⁰ que supondrá graves consecuencias para Atenas durante la Guerra del Peloponeso, y que le conducirá al fracaso bélico y por ende la supeditación de su poder político al poder de Esparta.

En el año 416 a.C. las ciudades sicilotas de Segesta y Selimune se encontraban en guerra. Esta última apoyaba a Siracusa y por ello Segesta busco ayuda militar para su conflicto mandando una embajada a Atenas. En la Asamblea ateniense se votó a favor y se eligió como generales de la expedición a Alcibíades, a Nicias y a Lámaco. Nicias se posicionó en contra, pero Alcibíades, debido a su personalidad, consiguió convencer a la mayoría¹¹¹.

En este contexto se producen ambos escándalos, que se veían como un mal presagio para la expedición. Se acusó a Alcibíades y aunque le dejaron partir a la expedición, fue juzgado y condenado a muerte¹¹².

¹⁰⁹ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *op. cit.*, pág. 333

¹¹⁰ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 207.

¹¹¹ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pág. 239

¹¹² *Id.*

Alcibíades huye a Esparta, mientras que la expedición queda a manos de Nicias, que no pudo evitar el fracaso. Las fuerzas de Siracusa estaban siendo apoyadas por Esparta y Corinto por lo que Atenas no pudo hacer nada. Aun así, en la polis ateniense se tomó la decisión de enviar un nuevo ejército para reforzar las líneas atenienses. Dirigido por Demóstenes y Eurimedonte. En el año 413 a.C. la flota ateniense fue destruida y las bajas fueron cuantiosas. Suponía el gran fracaso de Atenas que ya no buscaba expandirse sino sobrevivir¹¹³.

Alcibíades, que mientras tanto estaba en Esparta, decidió apoyar la causa espartana y sugirió al rey Agis conquistar Decelia, un territorio colindante a Atenas y desde el cual se controlaba la entrada de suministros de la ciudad desde Eubea¹¹⁴ así como la explotación de las minas del Laurión¹¹⁵. Finalmente, en el año 413 a.C. el rey espartano saqueó el Ática ocupando Decelia guareciendo en ese territorio a su ejército¹¹⁶.

Con todo ello, los problemas en Atenas no acabarían, pues en 411 a.C. se produce un golpe de estado. Se suprime la democracia y se instaura un Consejo de 400 hombres. Este golpe de estado fue efectuado por las clases aristocráticas que veían en el régimen democrático una enorme debilidad. Se realizaron reformas como la abolición de dietas y remuneraciones que mantenían la participación de la población en la política, y solo 5000 hombres mantuvieron sus plenos derechos como ciudadanos. El poder político quedaba supeditado al Consejo de 400 que buscó el apoyo de Persia y de Esparta, aunque no lo consiguieron y despertaron una revuelta hoplítica, de esos 5000 hombres que mantenían plenos derechos.

Atenas demostraba las últimas fuerzas que le quedaban en la defensa de los estrechos, que concluyó en una victoria ateniense comandada por el propio Alcibíades. Alcibíades que había apoyado las reformas oligárquicas, ahora se convertía en el héroe hoplítico que lideraría la sublevación contra el Consejo de los 400 y la reinstauración de la democracia¹¹⁷. Esta situación provocó que Esparta buscara la paz con Atenas, pero el

¹¹³ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pág. 240.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 241.

¹¹⁵ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 209.

¹¹⁶ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (et. al.), *op. cit.*, pág. 240.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 240 y 243.

ateniense Cleofonte, observando el liderazgo y el éxito de Alcibíades rechazó la oferta de Esparta¹¹⁸.

En el año 408 a.C. Alcibíades volvió a la polis ateniense como un triunfante vencedor. Pero Persia y Esparta mantenían una alianza para eliminar a una Atenas débil. Construyeron una flota y esperaron para atacar en el momento en el que Alcibíades había dividido sus flotas para buscar apoyos bélicos. Esta derrota le costó la sustitución y su retiro al Queroneso tracio¹¹⁹.

Atenas quedaba en una posición aún más debilitada, irreversible, que desembocó en el año 401 a.C. con la firma de la paz entre Atenas y Esparta por parte del ateniense Terámenes donde se acordaba el poder de Esparta sobre Atenas y la destrucción de los Muros Largos que unían la polis con el Pireo.

En este contexto político y social se dan los dos escándalos datados en el año 415 a.C. y la cuestión se encuentra en determinar si los actos fueron realmente obra de Alcibíades o si fue un complot contra él, pero también determinar si estamos hablando de una trasgresión religiosa de la polis. Lo cierto es que aparece otro personaje, menos estudiado por la historiografía moderna que Alcibíades y que estuvo envuelto al menos en la mutilación de las estatuas de Hermes, acusado de *asebeia* por ello. Se trata de Andócides (440 a.C. – 390 a.C.)

Su juicio se llevó a cabo en el año 400 a.C. pero se juzgan hechos acontecidos en 415 a.C., concretamente su relación con la mutilación de las estatuas, pero también su relación con la profanación de los Misterios de Eleusis. Finalmente, se eliminó su participación en la profanación, pero sí fue acusado de *asebeia* por la mutilación de las estatuas de Hermes. Tras los escándalos del 415 a.C., culpó a sus compañeros, consiguió la *adeia* (impunidad)¹²⁰ y se marchó al exilio. Intentó volver dos veces a Atenas, aunque no lo consigue hasta el 403 a.C. cuando se llevó a cabo una amnistía. Hizo vida normal hasta que en 400 a.C. volvió a ser juzgado, llevándole de nuevo al exilio¹²¹.

¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 243.

¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 244.

¹²⁰ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 221.

¹²¹ BOWDEN, H., *op. cit.*, 2015, pág. 331.

Conservamos su discurso apologético del juicio del año 400 a.C. La causa por la cual volvió a ser juzgado en el año 400 a.C. se debe a que depositó una rama de olivo en el altar del Eleusinion, acción que no estaba permitida¹²². En su discurso se discute sobre el decreto de Isotímides¹²³ del 415 a.C. que excluye a las personas acusadas de *asebeia* a entrar en lugares sagrados. También se discute sobre la amnistía del 403 a.C. que eliminaba cualquier delito anterior a ese año. Se debate por tanto que tiene más validez si el decreto o la amnistía. Hay que recordar que estamos además muy cercanos al que se ha considerado el gran juicio de la Antigüedad, el juicio de Sócrates del 399 a.C. luego habría un debate abierto sobre estos temas en Atenas¹²⁴. En ningún momento se afirma qué es *asebeia* pero dentro de la acusación se añade el haber delatado a su padre como cómplice de la mutilación. El ataque hacia los padres, así como el parricidio se consideraban delito de *asebeia*¹²⁵.

Andócides llega a afirmar que el motivo por el que se le acusa no es por *asebeia* sino porque uno de los acusadores, Cálías, estaba en disputa con él por una mujer¹²⁶. Tanto Andócides como Cálías pertenecían a la familia de los Cerices, muy relacionada como hemos visto con los Misterios de Eleusis¹²⁷. Se establece así un vínculo entre la mutilación y la profanación de los Misterios de Eleusis. Los mutiladores, Andócides y su padre, pertenecían a una de las dos familias que controlaban y organizaban el culto eleusinio.

En cuanto a la mutilación propiamente dicha, estamos hablando de un dios, Hermes, que tiene un gran significado dentro de la religiosidad cívica. Es el dios de la propiedad privada, pero también el mensajero de los dioses y transportador de las almas. Representa la conexión entre los seres humanos y el mundo de los dioses¹²⁸. Las estatuas eran de forma cuadrangular con un falo en el centro y la cabeza del dios en la parte superior. Tucídides es quien nos narra la mutilación de dichas estatuas:

“Pero entre tanto, todos los Hermes de mármol que había en Atenas –de acuerdo con una costumbre local hay muchos tallados cuadrangularmente delante de las

¹²² LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 222.

¹²³ *Ibid.*, pág. 221.

¹²⁴ BOWDEN, H., *op. cit.*, 2015, pág. 332.

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ *Id.* y LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 221.

¹²⁷ BOWDEN, H., *op. cit.*, 2015, pág. 332.

¹²⁸ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 209.

casas particulares y de los templos- en su mayoría resultaron mutilados por su parte delantera la misma noche” (Th. 6.27)¹²⁹

Se narra que fue una gran parte de las estatuas y que todo ocurrió en una misma noche, lo que nos indica que haría falta mucha gente y una planificación previa. El propio Andócides afirma que fueron todas las estatuas mutiladas salvo una, la que le habían asignado a él¹³⁰. Se trataba de un caso de *asebeia*, y además de una gran magnitud. Es por ello por lo que se llevó a cabo la *menysis*, un proceso por el cual cualquier persona podía delatar a los culpables siempre que esta acusación fuese veraz, pues si no el castigado sería el acusador. Podían ser los acusadores incluso los esclavos, si la información era veraz, un cuerpo de investigadores, los *zeletai*, recompensaban al delator con *adeia* (impunidad)¹³¹. Los esclavos Andrómaco y Teucro fueron los acusadores, ya que dieron información no solo sobre la mutilación sino también de la parodia o profanación de los Misterios, culpando por esto segundo a Alcibíades¹³².

A pesar de que las fuentes relacionan ambos casos, en realidad son casos separados¹³³. Pues mientras que la profanación de los Misterios, relacionada con Alcibíades, se dio dentro de un espacio privado, la mutilación se trata de un acto público y planificado que se desarrolló en una sola noche. De hecho, el propio Tucídides afirma que mientras que la mutilación de las estatuas de Hermes es una broma pesada relacionada con jóvenes y vino. Sin embargo, la parodia o profanación de los Misterios se trata de una conspiración política, de *hybris*¹³⁴. Esta explicación que nos da Tucídides no es satisfactoria. Nos situamos en un momento histórico muy concreto, con luchas sociales dentro de la misma polis. Andócides pertenece, además, a una familia aristocrática importante como hemos visto, y Plutarco afirma que fue el autor de un manifiesto prooligarca y por tanto contrario a la democracia¹³⁵. Posiblemente relacionado con los entornos que desembocaron en el golpe de estado del año 411 a.C. Pertenece a una *hetaria* de carácter aristocrático y oligarca que se refleja en su defensa.

¹²⁹ TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (trad. Francisco Romero Cruz), Cátedra, Madrid, 2010.

¹³⁰ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 210.

¹³¹ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pp. 210-211.

¹³² Th. 6.28.

¹³³ Es la tesis que mantiene Furley, además de que la mutilación de los Hermes pudiera estar relacionado con una noche de luna llena y por ende con algún tipo de praxis mágica. Para más información véase FURLEY, W. D., *Andocides and the Herms: A Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion*. Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 65, Institute of Classical Studies, London, 1996.

¹³⁴ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 212.

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 221.

Andócides afirma que la mutilación se trata de un plan trazado por Eufileto, un compañero suyo de su *hetaria*. Y que mutilar las estatuas era una especie de prueba de confianza dentro de dicha *hetaria*¹³⁶. Estos grupos, juegan un marcado papel social y político en una etapa histórica como en la que nos encontramos. La mutilación de las estatuas de un dios como Hermes, en el momento en el que se va a hacer una expedición a Sicilia, que no cuenta con el apoyo de la aristocracia¹³⁷, aparece aquí como un ejercicio de presión hacia el hecho. O bien para desear un funesto futuro a dicha expedición o bien para implicar a los demócratas y los planes de Alcibíades¹³⁸. Finalmente, el discurso apologético de Andócides funcionó ya que fue perdonado y exculpado.

El caso de Alcibíades y la profanación de los Misterios, que como veíamos tenía relación con todo lo anterior, supone un conflicto directo con las familias aristocráticas del culto de Eleusis, concretamente con los Cerices y los Eumólpidas. Se muestra en las fuentes clásicas una unión entre Alcibíades y ambos actos, pero como hemos visto los agentes eran distintos. Alcibíades fue llamado a juicio por la profanación de los Misterios y no por la mutilación de los Hermes¹³⁹. Fue Demóstenes quien acusó a Alcibíades de ambos actos y este error paso a la historiografía¹⁴⁰.

Las denuncias que hubo sobre la profanación, afirman que fue una parodia que se repitió en unas 4 o 5 ocasiones, no fue un hecho puntual como la mutilación. Se acusa a Alcibíades de haber participado en dos de los casos, realizando el rol de hierofante¹⁴¹. Se le acusó antes de la expedición, pero sin embargo no le llamaron a juicio hasta que no partió, para que no tuviera el apoyo del ejército y así poder preparar la acusación mejor¹⁴². Se le acusaba de parodiar los Misterios, al haberlo realizado en un contexto inadecuado con las personas inadecuadas y revelando los ritos de los Misterios¹⁴³. La sociedad observó este hecho, al igual que la mutilación de los Hermes, como un atentado hacia la democracia y la búsqueda de instaurar una tiranía bajo la figura de

¹³⁶ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 213.

¹³⁷ La oligarquía ateniense, la aristocracia, apoya la firma de la paz con Esparta. Estas clases dominantes buscarán llevar a cabo dicho objetivo cuando den el golpe de estado del año 411 a.C.

¹³⁸ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 214.

¹³⁹ LEÃO, D. F., “The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the Life of Alcibiades” en Roig Lanzillotta, L. y Muñoz Gallarte, I., (eds.) *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Brill, Boston (USA), 2012, pág. 186.

¹⁴⁰ *Id.*

¹⁴¹ *Ibid.*, pág. 187.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Ibid.*, pág.188.

Alcibíades. Tucídides afirma que toda la acusación se trata de un complot hacia el general por parte de la juventud aristocrática que solía cometer *hybris*, como con la mutilación de los Hermes¹⁴⁴.

Tras su exilio a Esparta, y su vuelta en 407 a.C. se produce un nuevo episodio entre Alcibíades y los Misterios de Eleusis. El 25 de mayo del año 407 a.C. Alcibíades pisa suelo ateniense tras haber sido reclamado por la Asamblea de Atenas, la misma que 8 años antes le había condenado a muerte, lo que le había llevado al exilio¹⁴⁵. Fue un regreso, según las fuentes, esperado y aclamado. Parecía que la sociedad se había olvidado del odio que le habían procesado. Aun así, la impiedad la seguía portando¹⁴⁶. El día que regresa, se está celebrando la festividad de las Plinterias, organizada por la familia de los Praxiérgidas. Consistía en lavar la vestimenta de Atenas Polias, una imagen de madera que se encontraba en el Erecteo¹⁴⁷. Mediante una procesión, se portaba la estatua hasta el Falero, donde dos muchachas se encargaban de desnudar a la diosa y colocarle un velo para así no ver su desnudez. Lavaban los ropajes mientras se realizaban rituales donde destaca el uso del higo como la imagen del primer fruto que se cultivó¹⁴⁸. Al anochecer la imagen de la diosa volvía a su sitio con una nueva procesión donde destaca el uso de antorchas.

Al ser el día de una festividad, se trata de un día nefasto, lo que podría crear un conflicto con la vuelta de un impío como Alcibíades¹⁴⁹. Fue nombrado estratega un día en el que no se debía convocar Asamblea¹⁵⁰. Para explicar esta supuesta contradicción religiosa, autores han definido las Plinterias como un culto antiguo, de época de Solón que había quedado como un culto aristocrático y ya no tenía casi relevancia en la sociedad de finales del s. V a.C.¹⁵¹. En cuanto a los Misterios, desde la conquista de Decelia a manos de los espartanos, el ritual eleusinio no podía darse por tierra sino por

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 189.

¹⁴⁵ SALCEDO PARRONDO, M. C., “Alcibíades 34. ¿Incumplimiento religioso o conflicto social?” en PÉREZ JIMÉNEZ, A., CASADESÚS BORDOY, F. y Sociedad Española de Plutarquistas, (eds.) *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco: Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Ediciones Clásicas, Charta antiqua, Madrid - Málaga, 2001, pág. 389.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 390.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 391.

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 392-393.

¹⁵¹ *Ibíd.*, pág. 396.

mar, renunciando a la procesión anterior¹⁵². Alcibíades en su llegada decide acompañar con sus hombres la procesión para así protegerla de los enemigos, tal y como cita Plutarco:

“A Alcibíades le pareció que para acrecentar tanto su santidad ante las diosas como su reputación ante los hombres, sería una buena acción devolver a las fiestas su forma tradicional, escoltando con infantería la procesión y protegiéndola al pasar entre los enemigos.” (Plu. Alc. 34.4)¹⁵³

Alcibíades se convertía en el hierofante, guía de la procesión, de la πομπή, que es el término que utiliza Plutarco¹⁵⁴. Una procesión que según el autor se hizo en silencio¹⁵⁵. Le pide permiso a las dos familias aristocráticas que controlaban el culto, tanto a los Eumólpidas como a los Cerices. Precisamente el hierofante Eumolpida, retira la maldición que le habían lanzado cuando fue acusado de impío¹⁵⁶. Según Plutarco, los motivos por los cuales Alcibíades decide realizar esta reconstrucción se debe a que una noble ambición se apodera de él, demostrando una visión positiva del general¹⁵⁷.

Esta ocasión, el general fue aclamado y vitoreado por la sociedad y no acusado de impío¹⁵⁸ por realizar el papel de hierofante. Esta vez, estaba legitimado. Los mismos que hasta entonces le acusaron, ahora le vitoreaban y le perdonaban la culpa de delitos anteriores. Fue acusado de ser el hierofante ilegítimo, y con esta acción hacia precisamente lo contrario, se legitimaba como hierofante para restablecer el ritual por tierra¹⁵⁹.

Las familias aristocráticas, que anteriormente habían atacado políticamente a Alcibíades, ahora se muestran favorables a su llegada y a ser elegido estratega debido a sus victorias en la defensa de los estrechos. Le observan como el último gran líder ateniense que puede acabar con la guerra frente a Esparta de una manera favorable. Sin

¹⁵² VERDEGEM, S., “On the Road Again: Alcibiade’s restoration of the eleusinian pompe in Plu. Alc. 34.3-7” en PÉREZ JIMÉNEZ, A., CASADESÚS BORDOY, F. y Sociedad Española de Plutarquistas, (eds.) *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco: Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Ediciones Clásicas: Charta antiqua, Madrid -Málaga, 2001, pág. 451.

¹⁵³ PLUTARCO, *La Atenas del siglo V. Vidas de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibiades* (trad. Javier Negrete Medina), Akal, Madrid, 2000.

¹⁵⁴ VERDEGEM, S., *op. cit.*, pág. 453.

¹⁵⁵ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 220.

¹⁵⁶ VERDEGEM, S., *op. cit.*, pág.453.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 455-456.

¹⁵⁸ SALCEDO PARRONDO, M. C., *op. cit.*, pág. 397.

¹⁵⁹ VERDEGEM, S., *op. cit.*, pág. 453.

embargo, las circunstancias no serán positivas para Atenas. Alcibíades fracasa y se retira al Queroneso tracio. Su actitud tan controvertida, y que resulta tan heterogénea en los análisis que le hacen las distintas fuentes clásicas, se explica por el momento político tan convulso que se vivía. La profanación de los Misterios suponía un ataque a las prácticas rituales tradicionales, protegidas por las familias aristocráticas tradicionales que se remontan a una época muy anterior. Pero es también cierto que en el s. V a.C. hay una cierta desafección por lo tradicional. Hay nuevas perspectivas en el pensamiento ateniense y una ruptura con los valores y la praxis religiosa tradicional, incluso un desprecio hacia estas prácticas¹⁶⁰, que podíamos observar en las Plinterias antes citadas.

En cualquier caso, el delito de *asebeia*, aunque posee características políticas, no hay que olvidar que la política y la religión en la Grecia Antigua forman una unión completa. Y aunque ciertamente hay aspectos políticos en el concepto, también hay un posicionamiento hacia los valores tradicionales de la comunidad en una época de crisis como es la segunda mitad del siglo V a.C. Todo ello provocará repensar conceptos tan básicos como el bien, el valor o la justicia, que es precisamente lo que lleva a cabo Sócrates, otro individuo acusado de *asebeia*.

¹⁶⁰ LEÃO, D. F., *op. cit.*, 2004, pág. 216.

6. Conclusiones:

Para concluir este trabajo, hay una serie de cuestiones que se deben tratar a modo de síntesis, con el objetivo de unificar los tres bloques en los que se divide este estudio. En primer lugar, el estudio de la ritualidad y el desarrollo religioso de los Misterios. En segundo lugar, su evolución y su consolidación política en la polis de Atenas. Y en un tercer y último bloque, el análisis del concepto de *asebeia* como herramienta de control político y religioso sobre el culto.

En lo relativo al primer bloque, y atendiendo a todo lo que hemos analizado anteriormente, se establece una cierta complejidad a la hora de resolver cuestiones que emergen ante los Misterios de Eleusis. La falta de fuentes directas sobre el ritual hermético que caracteriza al culto eleusinio supone un problema para resolver las incógnitas que a día de hoy nos encontramos en la historiografía moderna.

Una de estas incógnitas más discutida es su origen. Existen aún serias dudas en saber si este culto proviene de un pasado Neolítico o sin embargo tiene un origen posterior. Muchos autores creen que la naturaleza misteriosa del culto se inició a partir del s.VI a.C. cuando Atenas absorbió el espacio de Eleusis y le dotó un carácter misterioso, concretamente bajo la figura de Epiménides, quien purifica Atenas tras los Alcmeónidas¹⁶¹ apoyando así a Solón a legislar. Aparecen justamente en este momento leyes referidas al culto eleusinio y a una ampliación del Telesterion. Aun así, no podemos negar que el arquetipo de la Diosa Madre de Deméter, como lo definiría K. Kerényi¹⁶², es una imagen arcaica que perfectamente puede retrotraernos a un pasado neolítico. Una religiosidad agrícola primigenia. Incluso el espacio sacro de la Roca sin Alegría, podría tener un origen religioso muy arcaico.

Aun así, no podemos negar la ligazón entre Atenas y Eleusis, y la evolución del culto eleusinio influenciada por la religiosidad de Atenas. La mayor evidencia de este hecho es la versión del mito de Deméter en Eleusis, donde Deméter dota el saber agrícola a Triptólemo estableciendo la génesis de la civilización en Atenas. Este control sobre Eleusis se desarrollaría mediante la institucionalización del culto agrario eleusinio

¹⁶¹ SOURVINOU-INWOOD, C. en COSMOPOULOS M. B. *op. cit.* pág. 27.

¹⁶² Véase KERENYI, Karl. *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*. El árbol del paraíso 36, Ediciones Siruela, Madrid, 2004.

que se aprecia en el análisis del espacio. Pues algunos autores¹⁶³ defienden que el culto agrario arcaico se hacía al aire libre y no en una estructura templaria. Sin embargo, el santuario de Eleusis se edifica, construyendo las murallas y el Telesterion, aunque es cierto que no encontramos ningún templo en el interior del santuario.

La transmisión de los cultos locales anteriores, que poseen una naturaleza muy temprana, es la base de lo que luego serán los cultos místicos. Referidos a la protección de la vida. Ya que, a pesar de que en los Misterios se busca un redito religioso individual (superar la muerte o bien protegerse de ella) se realizan de manera comunitaria y no es un ritual individual. Por ejemplo, los Misterios de Samotracia tenían un objetivo protector en las travesías marinas. En un espacio donde el paisaje acuático vertebra la sociedad de Samotracia, el culto místico se desarrolla en torno a ese paisaje, en este caso el mar.

Eleusis y su culto poseen un carácter agrario relevante, donde la agricultura, como actividad económica principal, desarrolla un papel esencial. La propia bebida ritual es un elemento de carácter agrario. Además, la deidad principal es Deméter, encargada de la renovación de la tierra y del desarrollo agrícola. El propio mito que aglutina el culto en Eleusis, el rapto de Perséfone, explica la regeneración de la vegetación y como el ritual, anual y cíclico supone la restauración del ciclo agrario. Precisamente ese carácter agrario, bajo mi punto de vista, arcaico es un elemento que justifica lo temprano que se realizan estos cultos.

Toda la pompa (por utilizar el término de Plutarco) posterior, la procesión, el baile, los efebos, etc. es una construcción más tardía debido a la evolución política ateniense. Cuando Atenas construye su comunidad, su polis, y establece los límites de su territorio durante el proceso de sinecismo, genera una estructuración de sus cultos que comienzan a dotarse de un carácter comunitario, controlado por el Estado. En ese proceso se produce una conjunción entre los ritos arcaicos y la nueva manera de entender la religión, con un carácter cívico. En el caso del culto eleusino, se le añaden elementos órficos y dionisiacos en la época de Solón y de Pisístrato como hemos analizado en el segundo bloque.

¹⁶³ SOURVINOU-INWOOD, C. en COSMOPOULOS M. B. *op. cit.* pág. 26.

En este segundo bloque se ha analizado todo ese proceso de construcción, no solo política e identitaria, sino también religiosa. Se evidencian las pautas por las cuales el ritual eleusino llega a ser lo que es, con sus características y su construcción espacial del culto. Dentro de todo ese proceso aglutinador de Atenas, y, por ende, de conjunción entre el poder político de Atenas y de Eleusis hay que diferenciar dos aspectos. A pesar de que el poder político y el poder religioso son paralelos su dinámica no es igual.

En el caso de los Misterios, el control y organización de estos por parte de Atenas se realiza en una etapa muy posterior al momento en el cual Eleusis se encuentra bajo la influencia política de Atenas. Eleusis en un primer momento se encuentra bajo la influencia de Atenas, pero su culto se mantiene independiente, bajo el control de la élite eleusina. Es en un momento posterior, cuando el culto de Eleusis pasa al control y organización de Atenas, concretamente bajo el mandato de Solón que introduce a la familia de los Cerices y con ella los elementos dionisiacos que hemos analizado.

Se generan dos estructuras distintas pero que desembocan en el mismo fenómeno religioso. Por un lado, tenemos los elementos agrarios arcaicos y por otro la ritualidad, sobre todo en el aspecto público, que se genera en época de Solón. Son dos realidades distintas e incluso, en el propio aspecto público se generan dos procesiones distintas como hemos citado en el trabajo. Una procesión más formal, donde se encontraban el hierofante y sus dos acompañantes portando los objetos sagrados del culto. Con una ritualidad muy organizada y estructurada. Y, sin embargo, se desarrolla una segunda procesión, que rompe con esa ritualidad, sin magistraturas y que demuestra una menor organización institucional. Es posible que esta segunda provenga de la festividad arcaica cuando aún el culto no estaba institucionalizado por la polis ateniense.

En cualquier caso, se demuestra una unión entre el poder político ateniense y el culto de Eleusis. En su proceso de integración y de construcción identitaria, Atenas, observa al culto de Eleusis como una actividad religiosa que compone su identidad panática. Mediante la unificación de las élites en torno a Atenas, el poder político y social de Atenas se une al poder religioso eleusino. Los Cerices pasan a controlar el culto, junto a los Eumólpidas. Las reformas solonianas son las causantes de dicha unificación que tiene como consecuencia la reelaboración del rito eleusino mediante la introducción de elementos rituales y fenomenológicos de los cultos dionisiacos que ya

controlaban los Cerices. El culto de Eleusis se convierte además en uno de los cultos más importantes del Ática que se expande en un ámbito panhelénico.

En el tercer y último bloque, se ha tratado el concepto de *asebeia*. Es uno de los conceptos más interesantes de la religiosidad griega y que nos sirve en este contexto para analizar las herramientas de control que ejerce el poder religioso, y por ende político, sobre los límites del culto y la religión griega. Es un concepto que ha provocado un debate muy intenso en la historiografía de las últimas décadas. Debido a la naturaleza laxa, que analizábamos anteriormente, de sus límites conceptuales, los cuales quedan dispersos. Además, su casuística es tan heterogénea que intentar realizar una definición última del término resulta una tarea ardua. Es cierto que en este trabajo no he podido tratar a fondo los límites conceptuales, centrándome sobre todo en los casos relacionados con los Misterios de Eleusis, sin embargo, creo que es una investigación que tiene un recorrido muy fructífero.

La *asebeia* y el análisis de su definición ha generado una disyunción entre la determinación de su naturaleza política con la determinación de su naturaleza religiosa. Unido a esto se ha discutido si la *asebeia* castiga una heteropraxis o más bien una heterodoxia religiosa. Bien, para posicionarse dentro de este debate, hay que tener en cuenta algunos elementos. Es cierto que la mayoría de los casos de *asebeia* se relacionan con actos, con acciones, es decir, con la praxis religiosa. La casuística es muy amplia, desde robar un objeto sagrado hasta matar a tu padre. Sin embargo, en el s. V a.C. aparecen casos de *asebeia* que nada tienen que ver con actos, con praxis religiosa. Ya no se castiga una heterodoxia, sino que se refieren al pensamiento. El decreto de Diopites, que citábamos anteriormente, deja claro esta posición. Los juicios que se realizan a Anaxágoras, a Protágoras o al propio Sócrates no se refieren a una mala praxis religiosa sino a un pensamiento que se posiciona frontalmente en contra a los valores tradicionales de la comunidad. Algunos autores han querido ver estos casos de *asebeia* bajo un prisma puramente político, ya que en Atenas en el siglo V a.C. seguía en vigencia el término de la *parresía*, la libertad de palabra, que se mostraba sobre todo en la comedia.

Teniendo en cuenta que partimos de la tesis, de que en este mundo religioso de la Grecia Antigua, política y religión son términos paralelos, muy parejos, que un delito religioso sea político es totalmente lógico. Pero es cierto que va más allá. Cuando

Anaxágoras afirma que el sol es una piedra incandescente, es una posición filosófica que define un elemento que hasta entonces era puramente religioso, el Sol, Helios. Las familias aristocráticas con poder político y encargadas del control de los distintos cultos observan estas posiciones como elementos negativos, contrarios a lo que es su núcleo de poder, la creencia y el rito. Esa monopolización religiosa por parte de la aristocracia se ve atacada por esa posición filosófica y se observa como una pérdida de legitimación de las familias aristocráticas como organizadoras de los cultos. Y por tanto reaccionan con el aparato del estado para frenar esas posiciones.

Como se aprecia, es una pugna política pero el trasfondo es religioso. En el s. V a.C., se desarrolla una influencia del pensamiento jonio en Atenas. Además, esto se une al desarrollo de la filosofía sofista que, acompañando a la filosofía preocupada por la *phýsis* generan una corriente de pensamiento novedosa dentro de la sociedad ateniense. Algunos autores han definido este choque entre la tradición religiosa y la nueva filosofía como el choque entre el mito y el logos. Sin embargo, es una terminología que bajo mi punto de vista no es del todo correcta, pues el propio Platón utiliza la estructura del mito para desarrollar su postura filosófica.

Estamos en un momento de crisis religiosa. Un momento en el cual la magia comienza a ser perseguida como una praxis religiosa errónea. Aparecen posturas hacia los astros, la naturaleza e incluso hacia los propios dioses que son en el fondo una heterodoxia hacia los valores religiosos y cívicos anteriores. Se trata de un proceso que trata de repensar los conceptos que hasta entonces eran inamovibles, como la existencia de los dioses, la composición de la naturaleza, los conceptos de verdad, de justicia o de bien.

Este momento genera un choque entre la comunidad tradicional y la posición del individuo¹⁶⁴ dentro de esa comunidad, ya que, al repensar los valores comunitarios estos empiezan a perder su poder de influencia. Así en el s. IV a.C. aparecen nuevas escuelas filosóficas que ya no tratan valores comunitarios, sino que rompen su paisaje político universalizándolo, como la tesis que afirmaba Teodoro el ateo, cuando definía la patria como el universo. Las escuelas helenísticas se centrarán así en aspectos éticos, del individuo, su posición en el mundo, creando una tensión con el mundo clásico anterior.

¹⁶⁴ Referido a la posición del individuo dentro de la comunidad griega cabe destacar la obra VERNANT, J. P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós Orígenes 27, Paidós, Barcelona, 2001.

En esa tensión, la religión ejerce un papel muy relevante, ya que la *asebeia* se presenta como un delito religioso propiamente dicho, censurando posiciones que atentan con las creencias tradicionales, pero también con aspectos rituales.

Así, las infracciones que se cometen sobre los Misterios de Eleusis suponen un ataque al monopolio del culto eleusino ejercido por los Cerices y los Eumólpidas que aprovechan su posición social y política para ejercer poder de control sobre los infractores. Eso no quiere decir que en ocasiones utilicen esa posición privilegiada para atacar a sus adversarios políticos, aquellos que se pensionan contrarios a los valores tradicionales o la praxis religiosa tradicional. Es en este aspecto donde se observa la naturaleza política del término *asebeia*, pero no es incompatible con que en el s. V a.C. haya una nueva postura ante lo religioso, ante las divinidades e incluso ante las festividades religiosas tradicionales. Se trata de una pérdida del poder legítimo de las familias aristocráticas religiosas ante una sociedad democrática donde el poder cívico queda más repartido. Así, la celebración de las Plinterias y la llegada de Alcibíades en el mismo día no se observa con la misma naturaleza nefasta que en épocas anteriores, la religiosidad tradicional, marcadamente aristocrática ha perdido gran parte de su influencia.

En cualquier caso, este trabajo que se enuncia como *Los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas*, reivindica precisamente la unificación de ambos aspectos. Por un lado, el fenómeno religioso propiamente dicho (los Misterios) y por otro lado el aparato cívico y político (la polis de Atenas). Esto se debe a que, en la Antigua Grecia, la política y la religión, aunque desarrollan dinámicas diferentes, son dos campos que evolucionan en paralelo, que tienen una historia conjunta y no se puede entender uno sin el otro, mucho menos, como hemos podido observar, en la organización y control ateniense del culto eleusino.

7. Bibliografía:

- BENÉITEZ, José Manuel. «Sócrates, la “Piedad” y los márgenes de la convivencia cívica», *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 18, 2006, pp. 7-38.
- BERMEJO BARRERA, Xosé Carlos. *Grecia arcaica: la mitología*, Akal, Madrid, 1996.
- _____. «El método comparativo y el estudio de la religión», en *El estudio de la religión*, DIEZ DE VELASCO ABELLÁN, Francisco P. (coord.) España, 2002, págs.259-282.
- BERNABÉ, Alberto. “Orpheus and Eleusis”. *Bulgarian Academy of Sciences - THRACIA XVIII - In memory of Alexander Fol*, Sofia, 2009, pp. 89-98
- _____. “Las religiones místicas del mundo grecorromano”, en Castro de Castro, David, Araceli Striano Corrochano, y Sociedad Española de Estudios Clásicos, eds. *Religiones del mundo antiguo*. 1ª ed., Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 2010, pp. 11-137
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Ensayistas Serie Maior 259, Taurus, Madrid, 1998.
- _____, *La eficacia simbólica: religión y política*. Pensamiento social, Biblos, Buenos Aires, 2009.
- BOWDEN, Hugh “Cap. 1 The Eleusinian Mysteries” *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton University Press, London, 2010, pp. 26-48.
- _____, “Impiety” en EIDINOW, E. y KINDT, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 325-338.
- BREMMER, Jan. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, De Gruyter, Berlín, 2014.
- BURKERT, Walter., *Cultos místicos antiguos*. Paradigmas 36, Trotta, Madrid, 2005.
- CLÚA, José Antonio. «Los thymateria, Deméter y lo místico». *Faventia*, 10, 1988, pp. 29-36
- COHEN, David. “The prosecution of impiety in Athenian law”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 105, n.º 1, 1988, pp. 695–701.
- COSMOPOULOS, Michael B., ed. *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*, Routledge, London - New York, 2003.
- DARCQUE, Pascal. *L’habitat mycénien: formes et fonctions de l’espace bâti en Grèce continentale à la fin du IIe millénaire avant J.-C.* Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 319, École française de Rome, Roma, 2005.
- DIEZ DE VELASCO ABELLÁN, Francisco P. *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid, 2005.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol.1, De la edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Paidós, Barcelona, 1999.

- EVANS, Stephen, (14 de diciembre de 2015) "The employees shut inside coffins". BBC. <http://www.bbc.com/news/magazine-34797017> [Accedido 10 de junio del 2016]
- GÁRCIA GONZÁLEZ, José Antonio. "El silencio Herodoteo y los procesos de *asébeia* en época de Pericles". *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 23, 2001, pp. 425-442.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José; SAYAS ABENGOECHEA, Juan José, y ROLDÁN HERVAS, José Manuel. *Historia de la Grecia antigua*. Manuales universitarios 58, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.
- JUNG, Carl Gustav, y KERÉNYI, Karl. *Introducción a la esencia de la mitología: el mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Siruela, 2004.
- KERENYI, Karl. *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*. El árbol del paraíso 36. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.
- LEÃO, Delfim. F., "Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia)" en LEÃO, D.F. (ed.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica / Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid, 2004
- _____, "The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the Life of Alcibiades" en ROIG LANZILLOTTA, L. y MUÑOZ GALLARTE, I., (eds.) *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Brill, Boston (USA), 2012, pp. 181-192.
- MASÍS IVERSON, Katherine, "Contemplación y salvación en los misterios eleusinos" *Revista Humanidades: Revista de la Escuela de Estudios Generales*, Universidad de Costa Rica Vol. 2, Nº. 1, 2012, pp. 1-10
- MYLONAS, George E. *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton University Press, 1961.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Raquel. «La muerte como experiencia mística: estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas». *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n.º 10, 2005, pp. 85-105.
- PÁEZ CASADIEGOS, Yidy "Deméter - Perséfone. Etiología y epifanía en los misterios de Eleusis". *A Parte Rei: revista de filosofía*, Nº. 53, 2007, pp. 1-17
- PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. *Cultura y religión en la Grecia Arcaica*, Akal, Madrid, 1989.
- SALCEDO PARRONDO, Mari Cruz, "ALCIBÍADES 34. ¿Incumplimiento religioso o conflicto social?" en PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, CASADESÚS BORDOY, Francesc y Sociedad Española de Plutarquistas, (eds.) *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco: Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Ediciones Clásicas; Charta antiqua, Madrid -Málaga, 2001, pp. 389-400.
- VALDÉS GUÍA, Miriam. *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*, Pórtico, Zaragoza, 2012.
- _____. "El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a. C." *'Ilū: Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008.

———. *Política y religión en Atenas arcaica: la reorganización de la polis en época de Solón, una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, BAR international series 1018, Oxford, 2002.

VALDÉS GUÍA, M. y MARTÍNEZ NIETO, R. “Los Pequeños Misterios de Agras: unos misterios órficos en época de Pisístrato”, *Kernos*, 2005.

VERDEGEM, Simon, “On the Road Again: Alcibiade’s restoration of the eleusinian pompe in Plu. Alc. 34.3-7” en PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, CASADESÚS BORDOY, Francesc y Sociedad Española de Plutarquistas, (eds.) *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco: Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Ediciones Clásicas; Charta antiqua, Madrid -Málaga, 2001, pp. 451-458.

VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós Orígenes 27, Paidós, Barcelona, 2001.

———. *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1991.

WAGNER, Carlos G. «El kykeon eleusino». *FARMAKA Y ENTEÓGENOS..* <http://pocimae.blogspot.com.es/2007/11/apendice-iv-el-trance-exttico-de-er.html> [Accedido 10 de junio de 2016]

WASSON, R. Gordon, Albert Hofmann, y Carl A. P. Ruck. *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. 1a. ed. en esp. Breviarios 305. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Fuentes:

DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres* (trad. Carlos García Gual), Alianza Editorial, Madrid, 2011.

HERÓDOTO, *Historia* (trad. Manuel Balasch), Cátedra, Madrid, 2011.

PAUSANIAS, *Ática y Megáride*, (trad. María Cruz Herrero Ingelmo), Gredos, Madrid, 2011.

PLATÓN, *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo* (trad. Óscar Martínez García), Alianza Editorial, Madrid, 2004

PLATÓN, *Las Leyes*, (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano) Alianza Editorial, Madrid, 2014.

PLUTARCO, *La Atenas del siglo V. Vidas de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibiades* (trad. Javier Negrete Medina), Akal, Madrid, 2000.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (trad. Francisco Romero Cruz), Cátedra, Madrid, 2010.