

LA RELIGIÓN GRIEGA ANTIGUA: UNA VISIÓN GENERAL

Francisco Díez de Velasco.

Catedrático de Historia de las Religiones. Universidad de La Laguna

Introducción

La griega es la religión no practicada en la actualidad que mejor conocemos, la riqueza documental de la que se dispone para su estudio es extraordinaria, tanto en lo que se refiere a fuentes literarias como iconográficas, epigráficas o arqueológicas. Pero a pesar de todo, la extensión temporal (desde el siglo XVI hasta el cambio de era) y territorial (desde la India a la Península Ibérica) del mundo griego complica la tarea de intentar su estudio ya que forma un conjunto de gran diversidad en el que no todas las partes son bien conocidas. Desde la religión de la época micénica hasta la religión helenística, pasando por la homérica o la clásica, desde la religión de los filósofos o los místicos a la oficial de las ciudades, se granan sensibilidades y creencias muy diferentes. En algunos casos la documentación es especialmente nutrida, en otros casos solamente podemos deplorar la pérdida de tradiciones locales, que eran muy numerosas, pero que o no se escribieron o no llegaron a transmitirse fuera de los límites de la comunidad para la que fueron creadas. Y es que el mundo griego no formó una unidad territorial o política, sino que cada territorio y cada ciudad poseía sus mitos, sus explicaciones del mundo (por medio de las que se buscaba potenciar la autoidentificación) y sus ritos propios (incluso los calendarios rituales variaban mucho de un lugar a otro). Nuestra visión de la religión griega depende en gran medida de lugares y momentos que la transmisión documental ha privilegiado. Son bien conocidos los desarrollos atenienses, las especulaciones plasmadas en los textos homéricos y hesiódicos o el material de la época clásica; conocemos bastante bien la religión de la aristocracia y los grupos dominantes. Pero se nos escapa en mayor medida la religión popular, la campesina o la de los grupos marginales (en especial los esclavos). Estas irreparables lagunas, si bien impiden que nuestra visión sea completamente satisfactoria, no convierten en menos arriesgado un intento de síntesis como el que les propongo, que ordena una documentación muy nutrida según unos criterios de tipo histórico que para algunos quizás puedan resultar discutibles (les insto a que me lo hagan saber y lo revisemos en el turno de preguntas).

Mi intervención se dividirá en tres grandes bloques, que corresponden a tres momentos muy característicos del mundo griego, con formas religiosas estructuralmente diferentes (aunque se mantengan en algunos -o muchos- casos prácticas, ritos o divinidades parecidos):

- 1) La religión micénica
- 2) La religión en el marco de la polis
- 3) La religión helenística

1) La religión micénica

El desciframiento de la escritura Lineal B hace menos de medio siglo demostró el carácter inequívocamente griego de la sociedad micénica (fecha en su máximo desarrollo entre los siglos XV a XIII a.e.), pero también desveló unas instituciones insospechadas; la economía estaba parcialmente dirigida desde los palacios, que captaban y redistribuían los excedentes gracias a una burocracia estructurada. El sistema social resultaba completamente ajeno al que dibujaban los poemas homéricos (fechados a finales del siglo IX y comienzos del VIII a.e.), que hasta ese momento se estimaban (por parte de la mayoría de los especialistas) reflejos (tamizados por el lenguaje mitológico) de la pretérita sociedad micénica; la forma de organizar la economía resultaba mucho más parecida a la que desde hacía milenios imperaba, por ejemplo, en los estados mesopotámicos. Los textos micénicos conservados lo fueron de modo fortuito, eran tablillas en barro en las que los burócratas encargados de la fiscalización de los productos anotaban las partidas que entraban en la contabilidad palacial y luego eran

redistribuidas a diversos centros (nos interesan especialmente los templos receptores). Durante los incendios que se produjeron en los diversos palacios micénicos por causas todavía no aclaradas satisfactoriamente (y quizás no idénticas en todos los casos), estas tablillas de barro se cocieron y se nos conservaron en fortuitos archivos que solamente reflejan la situación del año del incendio. No se trata, por tanto, de obras literarias, ni de narraciones de mitos o rituales (aunque no podemos saber si los micénicos, como hicieron los mesopotámicos, escribieron obras de este tipo en algún otro material que no se ha conservado), sino de áridos documentos catastrales sin la menor pretensión literaria. A pesar de las características del material escrito micénico, los datos que de él se extraen son fundamentales para dibujar, aunque en grandes líneas y con lagunas notables, la más antigua religión griega conocida.

Frente a los estudios previos al desciframiento, que solamente contaban con la iconografía y los datos arqueológicos para sustentar las hipótesis reconstructivas, y que planteaban la semejanza de la religión micénica con la religión cretense de la etapa anterior (la religión minoica), los datos escritos muestran un abigarrado politeísmo y un sistema de templos que resultaba insospechado (y que la arqueología aún no ha sido capaz de identificar satisfactoriamente).

El caso micénico es prototípico para ilustrar las deficiencias que subyacen en los estudios religiosos basados exclusivamente en la iconografía (por ejemplo las reconstrucciones de la religión prehistórica o las hipótesis muy ambiciosas como la de M. Gimbutas). Un elenco de teónimos surgió de lo que antes se creía un sistema casi monoteísta (centrado en la gran madre como Diosa casi exclusiva), muchas e importantes divinidades femeninas, como la *Potiniya* (la señora, teónimo seguido de diversos epítetos en las testificaciones conservadas y que tiene un culto importante en varios lugares), pero también muchos Dioses masculinos e incluso parejas divinas (desconocidas con posterioridad) como *Diwija-Diwo* (teónimos que portan la raíz indoeuropea que se testimonia en Zeus, el Dios principal griego de la época posterior -declinado *Dios* en genitivo--) o *Posidaeja-Posedaone* (difícilmente no relacionable con el Posidón griego posterior). Aparecen teónimos que luego tendrán continuación en época postmicénica, incluso algunos inesperados como *Diwonosijo* (el posterior Dioniso del que los propios griegos antiguos estaban convencidos que era un Dios intruso proveniente de Tracia) junto a otros para los que no hay el menor paralelo postmicénico.

Estas equivalencias, que en algunos casos resultan confusas han sesgado la investigación sobre la religión micénica, que se ha interpretado en demasiadas ocasiones desde una perspectiva medio milenio posterior (con los ojos de la teología homérica y posthomérica). Nada permite pensar que los Dioses micénicos de nombre semejante a los testificados con posterioridad tengan las mismas atribuciones. *Diwo* difícilmente tendría la posición de la que goza Zeus en el panteón aristocrático homérico, lo mismo que los nobles del siglo VIII a.e. tenían una posición social, una ideología y unos intereses bien diferentes de los de los reyes que presidían el sistema palacial en cada uno de los territorios micénicos. Podemos hipotetizar que estos monarcas tendrían un estatus más parecido al de sus vecinos orientales, comparable con el de los soberanos en las sociedades originales, aunque, en realidad, no tenemos testificación segura que lo avale. Tampoco la investigación ha sido capaz de determinar la importancia e influencia de los sacerdotes, que testifican las tablillas pero cuyas competencias resultan oscuras.

La primera religión griega presenta, por tanto, grandes indeterminaciones que provienen del material documental con el que se cuenta para su estudio, pero sirve para ilustrar cómo un avance en el estudio de la cultura material (como es el desciframiento de una escritura) puede modificar radicalmente una visión cimentada en el trabajo de generaciones de estudiosos.

2) La religión en el marco de la Polis

La religión de la polis se suele entender como la religión griega por antonomasia (incluso en obras muy recientes como la de Bruit y Schmidt). Así, en muchos casos se ha comprendido la religión micénica con los instrumentos que ofrecía la religión de la polis y en otros se ha entendido la religión helenística como su degeneración. Dos causas principales han llevado a esta situación. Por una parte la enorme cantidad de datos en obras literarias, monumentos o imágenes han privilegiado (y siguen privilegiando) su conocimiento en profundidad. Resultaba un recurso sencillo trasladar a épocas remotas y con mucha menor documentación lo que se conocía para épocas posteriores: por ejemplo, se dotó a lo que en época micénica eran solamente nombres divinos de imágenes, mitos, funciones (aunque hay que tener presente que no podemos tener la seguridad que fueran semejantes, de ahí la quiebra del método que destacó A. Brelich). Por otra parte la idealización que presidió la percepción durante centurias del legado griego deformó, magnificándolos, los desarrollos ideológicos de lo que se entendía por «edad de oro» griega. Hijos como se querían de unos griegos ideales, los sabios europeos no podían menos que priorizar la época que estimaban de esplendor de éstos.

Conscientes por tanto de estos problemas de método y percepción pero dependientes de una documentación que privilegia el conocimiento de esta etapa pasaremos a revisar algunos aspectos (y de modo sintético) de la religión que tiene su marco principal de desarrollo en la polis.

a) Homero y Hesíodo: una religión artificial y unificadora

El fin del mundo micénico se acompaña de la desaparición de la estructura palacial, el sistema ideológico que sustentaba el poder de la élite e incluso de la escritura (junto con la burocracia que la empleaba). Entre los siglos XI y VIII se instaura una nueva sociedad, dirigida por una nueva élite que justifica su preeminencia en la pertenencia a linajes determinados, que dicen entroncar con grandes héroes del pasado e incluso con los Dioses. En este ambiente obsesionado por las genealogías y por los hechos heroicos surgen los poemas homéricos y hesiódicos. *La Ilíada* desarrolla la narración fabulosa (y puramente mítica) del enfrentamiento entre los aqueos (liderados por la pléyade de sus heroicos jefes, sobre los que impera Agamenón, señor de Micenas) contra los troyanos por el peregrino motivo de recuperar a una mujer (Helena, la esposa legítima de Menelao, señor de Esparta, raptada por Paris, hijo de Príamo, señor de Troya). Mientras los hombres se enfrentan en el campo de batalla, en el mundo celeste los Dioses determinan los derroteros del combate; Zeus (o en otras versiones Hermes) pesa los destinos de los combatientes; no será la mayor o menor capacidad bélica la que determinará el resultado del enfrentamiento, sino la dirección hacia la que se decantará el fiel de la balanza. Otro tanto ocurre con *la Odisea*, el único de los relatos de regresos a su patria de los héroes aqueos vencedores de Troya que se ha conservado completo. Odiseo, protegido por la Diosa Atenea pero enfrentado al Dios Posidón (que rige sobre los mares) vaga durante diez años por parajes extraordinarios (llega incluso a la boca del Hades, el reino de los muertos) hasta que los Dioses le permiten retomar al hogar.

Los poemas homéricos desarrollan una teología que infuirá profundamente en la especulación posterior; dado que se convirtieron en obras aceptadas por todos los griegos, conocidas y aprendidas desde la infancia y que sirvieron para homogeneizar las creencias en un mundo que con el desarrollo de las ciudades (convertidas en centros rituales independientes) tendía a potenciar la variabilidad ideológica local. Además, las narraciones heroicas del pasado marcaban las pautas de comportamiento diferencial de la élite griega, que se decía entroncar con estos héroes indiscutibles (mejores sin duda que los hombres del presente) gracias a intrincadas genealogías en las que se complacían especialmente.

Los poemas de Hesíodo, por su parte, sin llegar a tener la enorme influencia de las obras homéricas, presentan un carácter sistemático que también sirvió de guía para la teología posterior. Resulta especialmente interesante su obra *Teogonía* que narra la genealogía de los Dioses (desde el caos a las divinidades que rigen el mundo presente pasando por las generaciones destronadas de Dioses del pasado); por su parte *Los trabajos y días* ilustra las creencias campesinas y expone mitos de gran interés, como el de las razas. Esta narración antropogónica es especialmente ilustrativa: los hombres del presente son una raza degenerada, la de hierro, la última de una serie que fue decayendo desde la de oro (reflejo de la utopía en la que la naturaleza ofrece sus productos de modo espontáneo), cercana a los Dioses, pasando por la de plata y la de bronce y solo recuperando algo de su esplendor con la raza de los héroes. Este relato tiene paralelos orientales (incluso bíblicos como *Daniel 2,31 ss.*) pero también indoeuropeos (*Mahabharata* III, 12,826), aunque lo específico hesiódico es la presencia entre las razas metálicas de la de los héroes, en cuyas acciones y líneas de sangre, como ya vimos, se reconocía la élite.

Lo característico de estos primeros testimonios griegos es que los creadores de la teología, los sistematizadores del corpus de creencias, son poetas inspirados (imaginariamente por las Musas), no sacerdotes; conforman una religión artificial muy directamente relacionada con la ideología de los grupos sociales a los que están dirigidas estas obras.

b) Comunidad y ritos de solidaridad

La libertad que potenció entre los griegos la inexistencia de un dogma obligatorio sancionado por un sistema eclesiástico creó un mundo religioso diverso y abigarrado cuya complejidad solamente intuimos en la documentación incompleta que poseemos; los grupos de índole religiosa que actuaban más allá de la religión oficial de las ciudades fueron muchos, aunque no pasaron de ser minoritarios (a pesar de su gran creatividad); la gran mayoría de los griegos se sentían vinculados a sus divinidades y ritos ciudadanos, cuya característica más notoria era que potenciaban la solidaridad grupal.

La fiesta es el marco en el que la identificación del grupo se refleja de modo más diáfano, pero también donde se testifican una serie de prácticas que buscan re equilibrar la sociedad por medio del reparto. En el mundo centrado en la polis, que define el arcaísmo y el clasicismo griegos (siglos VIII a IV a.e.) en la fiesta participan solamente los miembros de la ciudad (si hay extranjeros tienen puestos secundarios, salvo que tengan un estatus y unos lazos de amistad con ciudadanos preeminentes que les permita acceder a un puesto destacado); además la fiesta es el pretexto ritual (religioso) para socializar excedentes acumulados por el estado o particulares sin que se genere un débito por parte de los grupos receptores respecto de los dadores (ya que es la divinidad la que preside y por tanto a la que se debe el reconocimiento imaginario por lo consumido). Las ciudades griegas cargaban sus calendarios rituales de fiestas, cuya ubicación variaba mucho de unas a otras (incluso entre las que tienen idéntica denominación); conocemos bien el caso ateniense en el que los días dedicados a festividades superaban el medio centenar al año.

Las fiestas tenían una serie de fases (procesiones, agones, comidas rituales) jalonadas de prácticas diseñadas para cohesionar al grupo social. La procesión era el espejo en el que se mostraba y miraba la ciudad; los ciudadanos enmarcados en grupos significativos (notables, jóvenes cumpliendo el servicio militar, jóvenes casaderas -que tenían pocas oportunidades de ser admiradas e incluidas en estrategias matrimoniales-) se jerarquizaban y mostraban su cohesión ante los hombres, pero imaginariamente también ante la divinidad a la que se dedicaba la fiesta. La procesión, además, marca el territorio ritual de la ciudad, socializando e identificando el entorno y poniendo de manifiesto la jerarquización de la periferia respecto del

centro. Un ejemplo diáfano lo ofrece la instauración de los pequeños misterios, que se incluyen en el ritual de los misterios de Eleusis como una fase en la que se desarrolla una procesión entre Atenas y Eleusis. De este modo Atenas, la ciudad principal, que ejerce el dominio político sobre Eleusis (una pequeña ciudad que, no obstante, era un emplazamiento cultural de primer orden, muy prestigioso y hasta ese momento semi-autónomo) deja claramente establecida la vinculación religiosa.

Otro paso en la fiesta es el concurso agonístico; consiste en el enfrentamiento entre diversos miembros para determinar los elementos más hábiles, capaces o fuertes. En el vencedor (ya sea en la lucha, la carrera, la danza o el canto) confluían la habilidad y el entrenamiento junto con las dotes naturales y una imaginaria elección divina; se convertían en los personajes más admirados y eran escogidos para los matrimonios más ventajosos y las preeminencias dentro del grupo. En muchos casos los enfrentamientos agonísticos estaban ritualizados según una pauta que partía de una desintegración del grupo (se escogía a un miembro por cada subgrupo -parental, local, otros antiguos vínculos prepolíticos-), el enfrentamiento en la primera fase potenciaba la identificación de los subgrupos pero tras la victoria, que era entendida como una elección divina se recuperaba la cohesión superando las diferencias subgrupales. Se trata de una ceremonia de desmembración y posterior reintegración ritual del grupo, que tenía la utilidad de maximizar brevemente la autoidentificación de los subgrupos para transformarla posteriormente en una autoidentificación de todo el grupo en torno a un ganador común. La ciudad de Atenas generó un tipo de *agon* especialmente significativo que es el teatral, presidido por Dioniso. En un marco sagrado, los autores dramáticos y cómicos presentaban ante la audiencia situaciones muchas veces desesperadas e irresolubles (enfrentamiento padres-hijos, sometimiento de la mujer) que terminaban cohesionando a la ciudadanía en torno a unos valores y unos modos de entender el mundo que, aunque fuesen estructuralmente conflictivos se mitigaban al ser expuestos a la pública reflexión.

La última fase de la fiesta es el banquete ritual; es el medio de organizar el reparto de excedentes y de socializar la riqueza. Pero es también el momento en el que se desarrolla el acto religioso de mayor importancia que es el sacrificio. El animal sacrificado (o el producto agrícola) sella el pacto entre los Dioses (a los que se ofrece una parte en forma de ofrenda) y los hombres; una comunión en la que participan la naturaleza (plantas, animales, hombres) y las potencias sobrenaturales creando se un lazo de solidaridad imaginario a escala cósmica. Pero a la par que el banquete sacrificial es el espacio del reparto y del común disfrute, ya de los excedentes del estado, ya de la riqueza de individuos especialmente favorecidos, de nuevo se nos muestra como un medio de dejar manifiesta la jerarquía dentro del grupo con la adjudicación de partes significativamente mejores a los ciudadanos preeminentes. La comida ritual, además, en los cultos agrarios (originalmente prepolíticos), cumple un papel fundamental de índole ecológica; el invierno y comienzo de la primavera es una época crítica en la dieta mediterránea tradicional, ya que el déficit de alimentos (especialmente frescos) puede ocasionar carencias fisiológicas graves. Las más antiguas fiestas campesinas se concentraban significativamente en invierno y comienzo de la primavera, se consumían productos no habituales (especialmente la carne sacrificial) equilibrando la dieta; la cohesión del grupo determinaba un bienestar no solamente espiritual sino notablemente físico.

c) Dioses y héroes

Las ciudades consolidan su identidad por medio del culto de divinidades que estiman protectoras especiales. Un caso ejemplar lo ofrece Atenas con su divinidad políada (propia de la ciudad) que es además homónima, Atenea. Su templo, el Partenón, es el símbolo de la ciudad, su fiesta principal, las Panateneas, el espejo en el que la ciudad se muestra ante las demás (una identificación que se refleja en la iconografía, por ejemplo en las esculturas del Partenón). La divinidad simboliza la fuerza y la majestad de Atenas, y los templos son el modo

de materializarlo; la imagen de la Piosa o su símbolo (la lechuza) aparece en las monedas, su nombre encabeza los pactos y tratados: la identidad de Atenas es su Diosa. Cada ciudad tiene su divinidad políada, su mitología propia, su teología, sus cultos que explican el mundo en una clave en la, que ella es el centro. Esta tendencia centrífuga de la teología griega se mitigó gracias a las especulaciones de los primeros poetas que, a la par que antropomorfizaron de modo radical a los Dioses, los ubicaron en panteones y agrupamientos comúnmente admitidos por cualquier griego. Los doce Dioses del Olimpo forman el conjunto principal, que se organiza como una familia, bajo el liderazgo de Zeus.

La diversidad local es aún más evidente en los relatos heroicos: frente a figuras aceptadas de modo común, como Heracles, otras identifican a ciudades, territorios o incluso familias aristocráticas que se dicen descender de ellas. Los relatos podían ser muy dispares entre unas zonas y otras, incluso al plasmar un mismo episodio; quede el ejemplo del rey Minos, soberano mítico de Creta, que en Atenas era visto como un tirano, colmo de la injusticia (de cuyo yugo tributario liberó Teseo a los atenienses al matar al Minotauro) mientras que otras tradiciones le hacían un rey tan justo que tras su muerte se convirtió en juez infernal.

d) Los cultos panhelénicos: la búsqueda del marco suprapolítico

En el caso de los cultos la ciudad tendía, como vimos, a generar un universo cerrado del que quedaban excluidos no solamente los extranjeros sino incluso los demás griegos. Esta tendencia a la disolución de las características comunes por la potenciación de las identidades particulares se vió contrarrestada por la contratendencia a instaurar cultos panhelénicos. Comunes a todos los griegos, instaurados para mitigar las tendencias agresivas intercívicas e interterritoriales, se pueden dividir en tres tipos: panegirias, anficionías y oráculos.

Las panegirias son reuniones centradas en certámenes agonístico-religiosos; funcionan del mismo modo que los agones locales (de los que derivan). Participantes de diversos orígenes territoriales, aunque todos ellos helenos se enfrentaban bajo los auspicios de una divinidad presidente (Zeus en los Juegos Olímpicos, Apolo en los Juegos Píticos, Zeus en los Juegos Nemeos o Posidón en los Juegos Ístmicos); el vencedor proclamaba su excelencia en toda Grecia, lo que redundaba en el prestigio de su patria y en la autoidentificación de todos los participantes como helenos (poseedores de una herencia cultural común). Lugares de enfrentamiento y de reintegración por la elección divina, los certámenes agonísticos marcaban también un tiempo de pacificación; se declaraba una tregua sagrada y las actividades bélicas se suspendían. Las panegirias servían, en resumen, para intentar, por medio del arcaico sistema del enfrentamiento atlético, superar la contradicción entre la identidad local y la identidad común de helenos.

Las anficionías eran asociaciones de ciudades o territorios para administrar en común un santuario y para dirimir conflictos tanto entre sus miembros como de carácter exterior. A la divinidad se le pedía algún tipo de presagio que indicase la vía a seguir en las discusiones; se trató de un intento de instaurar un modelo pacífico y consensuado para la solución de los conflictos intercívicos que solamente el marco religioso podía ofrecer.

Los oráculos se convierten en un medio de dirimir las relaciones interestatales por medio del arbitraje; a la autoridad superior de la divinidad expresada por ejemplo en Delfos por boca de su sacerdotisa (la Pitia) se le pedía que zanjase situaciones críticas que no tenían solución en el marco institucional de la polis. El más famoso oráculo griego, el de Apolo en Delfos recibía consultas muy diversas (tanto de índole privada -con mucho las más numerosas- como pública), era un lugar de intercambio de información entre griegos de todo el orbe; sus sacerdotes, que se encargaban de interpretar la voluntad de Apolo materializada en los desvaríos de la Pitia en estado de trance, estaban en posición de dar directrices innovadoras

(por ejemplo en la colonización griega al poseer un conocimiento geográfico acrecentado por los relatos de marineros que agradecían a Apolo sus éxitos) pero en numerosas ocasiones formularon profecías sesgadas, fruto de sobornos lo que terminó por desprestigiar al oráculo.

e) La gestión de lo sobrenatural: sacerdotes y hombres sagrados

Las ciudades griegas no generaron un sacerdocio estable y jerarquizado de tipo eclesiástico. Por el contrario el sacerdote es un representante de la comunidad que tiende a parecerse a un magistrado, incluso en sus modos de acceso al cargo (muchos sacerdocios son electivos o por sorteo y de duración limitada). Abiertos a un número grande de ciudadanos (que cumplieren ciertos requisitos, exigibles generalmente a cualquier magistrado), no era necesaria ni una sensibilidad especial ni unos conocimientos depurados en teología o liturgia. Solamente en ciertos cultos ancestrales, generalmente cargados de un prestigio especial, los encargados pertenecían a una familia determinada que detentaba las claves del ritual. Solían ser familias nobles que mantenían privilegios inveterados, secretos celosamente guardados o un prestigio justificado en alguna narración mítica. En los misterios de Eleusis, por ejemplo, los sacerdotes más importantes solamente podían reclutarse entre las familias (míticamente emparentadas) de los eumópidas y los cérices, dos de los linajes aristocráticos principales de la región. Pero junto a estos sacerdocios oficiales surgen hombres capaces de inmiscuirse en el rito o la teología. Poetas, adivinos ambulantes, purificadores, sanadores espirituales, dicen poseer poderes que los aproximan a la divinidad. Se potencia en el mundo griego la figura del hombre sagrado (*hieros anér*), poseedor de una sabiduría que en algunos casos enraíza en el dominio de técnicas corporales para acceder al trance extático. Sabios (denominados filósofos, pero radicalmente diversos a los homónimos postplatónicos), como Pitágoras, Abaris, Epiménides, Empédocles o incluso el propio Platón a los que convendría quizás mejor el apelativo de místicos. Pitágoras dominaba una extraña técnica:

«Había entre ellos un hombre de extraordinario conocimiento, dominador, más que ninguno, de todo tipo de técnicas de sabiduría que había adquirido un inmenso tesoro en su diafragma; cuando ponía en tensión toda la fuerza de su diafragma, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres» (Diógenes Laercio 8,54).

Se trata de un método de control respiratorio que le llevaba a ser consciente de sus anteriores reencarnaciones y que parece bastante semejante al *pranayama* hindú. Platón, por su parte, utilizaba una técnica que parece menos directamente fisiológica:

«Una purificación ...consistente en separar al máximo el alma del cuerpo, acostumbrándola a condensarse, a concentrarse en sí misma partiendo de cada uno de los puntos del cuerpo ya vivir en lo posible, en el presente y en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como tras romper una atadura» (Platón, *Fedón* 67c).

Por medio de la *anamnesis*, Platón aseguraba que se podía acceder de modo instantáneo a la sabiduría, ya que los hombres son seres celestiales que gracias a la filosofía pueden recordar lo aprendido en los mundos divinos.

f) Al margen de la religión de la polis: piedad personal e impiedad

La ciudad ofrecía un marco religioso oficial que si bien cumplía correctamente las finalidades de cohesionar el grupo no tenía suficientemente en cuenta otros aspectos (más personales) de la religión. Pero a la par, al no existir en las ciudades griegas un sacerdocio que detentase la ortodoxia, la libertad en las opciones privadas fue grande. Proliferaron vías muy variadas de acceso al mundo sobrenatural, grupos de místicos visionarios, como los órficos o los

dionisiacos pero a la par también grupos de escépticos respecto de la religión, que ponían en tela de juicio la existencia de los Dioses concibiéndolos como creaciones del hombre.

Unos proponían una cosmogonía completamente diferente a la tradicional o una vía extática cimentada en la ingestión de sustancias psicodélicas en las que imaginaban que radicaba la divinidad (Dioniso) que los poseía (era la *manía*). Creían incluso poder dominar a la inefable muerte, gracias a letanías e itinerarios para el más allá, y no sólo mantener la «vida» sino incluso acceder a la apoteosis (la conversión en Dios) como ejemplifican estas laminillas con la que se enterraron algunos adeptos órficodionisiacos:

«Pero apenas el alma haya abandonado la luz del sol ve a la derecha ...observándolo todo de un modo correcto. Alégrate tu que has sufrido el sufrimiento, esto no lo habías sufrido antes. De hombre naciste Dios, cabrito caíste en la leche. Alégrate, alégrate, tomando el camino de la derecha hacia las praderas sagradas y los bosques de Perséfone» (Turio 4).

«Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso en este día. Di a Perséfone (la señora del inframundo) que el propio Baquío (Dioniso) te liberó. Toro, te precipitaste en la leche, rápido te precipitaste en la leche, carnero, caíste en la leche. Tienes vino, honra dichosa; bajo tierra te esperan los mismos ritos que a los demás felices» (Pelina). Junto al surgimiento entre grupos de iniciados de la certeza en una divinización (en la capacidad de algunos hombres para acceder por su propio esfuerzo al estatus de dioses), junto a la experimentación de estados extáticos por parte de los místicos, surgieron también los críticos que minaron la certeza en la realidad de los Dioses.

El primer paso se rastrea en la relativización que planteó Jenófanes en los siguientes términos:

«Pero si los bueyes y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos ...los bueyes semejantes a los bueyes tal como si tuvieran la figura correspondiente» (21 B 15 D/K tomado de Clemente *Stromateis* V, 110).

«Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios que tienen ojos azules y pelo rojizo» (21 B 16 D/K tomado de Clemente *Stromateis* VIII, 22).

Pero el paso más radical lo plantearon algunos pensadores de la época clásica: los hombres no antropomorfizan a los dioses sino que los han inventado. Así Pródico de Ceos planteaba que se divinizaron las cosas útiles para el hombre:

«Escribió Pródico que las cosas que nos alimentan y nos son útiles fueron las primeras en ser consideradas dioses y honradas como tales y después de ellas los inventores del alimento y del cobijo y de otras artes prácticas tales como Demeter, Dioniso... (tomado de Filodemo, *De la piedad* 9). Critias expone los argumentos de modo más elaborado en un drama satírico o tragedia de nombre *Sísifo* que se le ha atribuido (43 F 19 Snell, otros lo hacen obra de Eurípides): los dioses son un invento para mejor controlar a los hombres por parte de los gobernantes que así consiguen una sanción a sus decisiones:

«Entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero continuaban cometiéndolas en secreto, creo que un hombre sagaz y sutilmente introdujo en los hombres el miedo a los dioses, para que pudiera haber algo que asustara a los malvados aún cuando a escondidas actuasen, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo inventó la concepción de la divinidad. Existe, dijo, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y que ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una

naturaleza divina. El oír todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque se trame algo malo en silencio, no pasará desapercibido a los dioses, dada su inteligencia ... Con tales temores engañó a los hombres, y de esta forma, con su bello relato, inventó la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y acabó con la anarquía mediante sus leyes. ..creo que fue de esta manera como al principio alguien persuadió a los hombres para que creyesen en el linaje de los dioses» .

Este ateísmo del gobernante lo destaca como nefasto Platón (*Leyes* 908 b-e) que diferenciados tipos, el ateo contenido y moral y el amoral. Los que pertenecen a este segundo grupo «se caracterizan por la falta de control en los placeres ...así como una poderosa memoria y aguda inteligencia. ..de la clase de hombres de donde a veces surgen los tiranos, los demagogos, los generales ...y los llamados sofistas»

Estas ideas, que no debieron de resultar excepcionales entre los dirigentes de algunas ciudades griegas desde finales del siglo V a.e., ilustran la quiebra de la mentalidad religiosa cívica ya que ciertos individuos podían sentirse por encima de ella (como ocurrirá con los reyes en la época helenística).

3) La religión helenística

Las contradicciones entre la identidad panhelénica y la identidad cívica terminaron generando una situación de agresión permanente que debilitó a las ciudades griegas (Atenas, Esparta, Tebas y sus aliados) hasta el punto que desde mediados del siglo IV a.e. fueron cayendo bajo la órbita del reino de Macedonia. Fueron finalmente unificados en la tarea de atacar al imperio persa, que tras las campañas dirigidas con un asombroso éxito por Alejandro Magno, determinaron el surgimiento de un nuevo mundo griego estallado en el que se englobaban territorios orientales extensísimos y muy diversos (desde la India a Egipto, incluyendo el Irán, Anatolia y Mesopotamia). Este mundo helenístico, abigarrado y mestizo generó nuevas formas religiosas, a la par que se seguían manteniendo los cultos cívicos anteriores, la mitología y la teología, aunque en una posición algo devaluada que correspondía al papel secundario que desempeñaban las ciudades en el nuevo marco de monarquías que controlaban territorios muy extensos.

El modelo oriental permeó la religión griega y comenzó a darse culto a los soberanos, que en algunos casos (Egipto es ejemplar) se presentan con los mismos atributos que los monarcas anteriores (los reyes griegos de Egipto realizan incluso matrimonios incestuosos con sus hermanas), son la cúspide de la pirámide de poder y asumen en cierto modo las prerrogativas religiosas de identificación que antes desempeñaban las divinidades políadas. Como vimos que planteaba Critias, pero de un modo ya institucionalizado, los reyes emplean la divinización en vida como un instrumento de control político e ideológico (con Platón podríamos dudar si no se trataba en última instancia de ateos).

La transformación del papel antes nuclear de la polis potenció el crecimiento de cultos que hasta ese momento habían tenido un estatus algo marginal, como las cofradías organizadas y jerarquizadas según criterios diferentes de los que regían en la ciudad (proliferan las asociaciones dionisiacas, por ejemplo). La cohesión cívica y los cultos comunitarios pierden en gran medida su razón de ser ya que la nueva cohesión la encarna el soberano; se desarrolla en mayor medida una religión no política, de índole personal y privada (como el culto al Dios sanador Esculapio) que tiene su reflejo en las promesas de salvación de los cultos místicos que dicen enseñar a alcanzar un mejor más allá a sus seguidores. Junto a los grupos místicos anteriores (órficos, pitagóricos, dionisiacos, eleusinos) surgen nuevos cultos místicos de

origen oriental (misterios de Mitra -dios iranio- de Cibele -diosa anatolia- de Isis -diosa egipcia-).

Se instaura una religión mestiza y de síntesis que incluye cultos, prácticas, mitos y ritos de muy diversos orígenes (se desarrolla la magia, la astrología, el hermetismo) conformando una diversidad de opciones personales que ilustran una ideología religiosa cada vez más cosmopolita. Al tratarse de un mundo de límites estallados (desde la India a la Península Ibérica), caracterizado en última instancia por una enorme diversidad, los desarrollos locales dificultan cualquier síntesis rápida. En los límites de la India la religión griega se vio influida por el budismo y otras religiones de sus vecinos, lo mismo que en Egipto nacían cultos sincréticos en los que la religión ancestral egipcia se mezclaba con la de la élite griega. A su vez la religión de los griegos impactaba en la de algunos de sus vecinos (por ejemplo en Occidente entre romanos o incluso cartagineses) potenciando modos interpretativos convergentes. En la época helenística los productos ideológicos griegos (y también la religión), aunque puntualmente adaptados y modificados, se convirtieron en lenguajes de consenso frente a la diversidad. Este papel «cultural» de la religión griega, plasmada en el arte o los motivos mitológicos ha resultado poseer una enorme resistencia y sigue (aunque cada vez en menor medida) presente en nuestro mundo actual en palabras e imágenes que convierten en ocasiones al pasado en referencia insoslayable del presente.

Orientaciones bibliográficas de tipo general

Para el estudio de la religión griega en general se cuenta con dos instrumentos privilegiados como son la revista *Kernos* (Atenas-Lieja I, 1988 ss. con referencia a las novedades bibliográficas) y la base de datos *Mentor, Guide bibliographique de la religion grecque*, Lieja, 1992 (versión libro A. Motte y otros, eds.). En español se pueden consultar las excelentes introducciones de L. Gernet y A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, México, 1960 (París, 1932), J. P. Vemant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991 (traducción de la contribución a la *Enciclopedia of Religion*) o F. Vian en H. C. Puech (ed.) *Historia de las religiones siglo XXI*, II, 238-347 ; también J. García López, *La religión griega*, Madrid, 1975. La obra monumental sigue siendo M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 2 vols. 1961-1967 (1941-1950) y la más aprovechable y puesta al día la de W. Burkert *Greek Religion*, Harvard, 1985 (Stuttgart, 1977) (con bibliografía). Más recientes e introductorios L. Bruit y P. Schmitt, *La religion grecque*, París, 1989 y P. Scarpi y G. Sfameni Gasparro en G. Filoramo (ed.) *Storia delle religioni, Le religioni antiche*, 265-330 y 409-454; también I. Chirassi, *La religione in Grecia*, Roma 1983; U. Bianchi, *La religione greca*, Turín 1962; P. E. Easterling/J. V. Muir (eds.) *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985; E. des Places, *La religion grecque*, París 1969; A. J. Festugiere, *La religion grecque*, París 1944. Son destacables las contribuciones traducidas al español de L. Gernet (*Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980, París, 1968); J. P. Vemant (por ejemplo *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983, París, 1965; *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1983, París, 1974) o P. Vidal-Naquet (*Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 1983, París, 1981). También E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960 (Berkeley, 1951) o los discutibles W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, 1973 (Francfort, 1961) o O. Sissa y M. Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, 1994 (París, 1989). La religión de la Grecia en la edad del bronce ha sido planteada de un modo sistemático (aunque puntualmente superado) por M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 2a ed., 1950 y por C. Picard, *Les religions préhelléniques*, París, 1948. La religión micénica se analiza de modo muy lúcido en A. Brelich «Religión micénica: observaciones metodológicas» en M. Marazzi, *La sociedad micénica*, Madrid, 1982 (Milán, 1980), 205ss. también M. Gérard Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968; O. Mylonas, *Mycenaean Religion*, Atenas, 1977 o B. Dieterich, *The Origins of Greek Religion*, Berlín-Nueva York, 1974.

Sobre la religión política hay que citar especialmente A.A. V. V. *Religione e citta nel mondo antico*. Conveglio di Bressanone 1981, Roma 1984. Sobre la religión popular: M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, Nueva York, 1940; E.R. Dodds «The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece» *The Ancient Concept of Progress and other Essays*, Oxford, 1973,140-155; J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion* N. Carolina, 1983. Para el vocabulario sagrado: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, Oinebra 1958. Sobre la fiesta en Grecia y sus diversas modalidades: L. Deubner, *Attische Feste*, Leipzig, 1932; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977; E. Simon, *Festivals of Attica*, Wisconsin, 1983. Sobre el agon, tanto en el contexto de la fiesta como en general: K. Meuli, *Die griechische Agon*, Munich, 1968 (la ed. 1926); A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Roma, 1961. Sobre el sacrificio en el contexto de la fiesta: C. Orotanelli/N. Parise (eds.) *Sacrificio e scieità nel mondo antico*, Roma, 1988; J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grece ancienne*, París, 1986; M. Detienne/J. P. Vernant (eds.) *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979; O. Berthiaume, *Les rôles du mageiros. Etudes sur la boucherie, la cuisine el le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982. Sobre los ritos catárticos y el concepto griego de miasma: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Creek religion*, Oxford, 1983 (hay ed. nueva); O. Moulinier, *Le pur el l'impur dans la pensée des grecs*, París, 1950. Sobre los ritos iniciáticos en Grecia, tanto masculinos como femeninos: A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969; H. Jeanmaire, *Couroi el Couretes. Essai sur l'education spartiate el les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939; P. Brulé, *La fille d'Athenes*, París, 1987; C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girl's Transitions: Aspects of the Arkteia and Aqe Representations in Attic Iconography*, Oxford, 1988. Sobre los santuarios y su importancia en el surgimiento de la polis: E. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, es paces el société VIIIe- VIIe s. av. J C. ,* París, 1984; M. Sordi (ed.) *Santuari e politica nel mondo antico*, Milán 1983; M. Delcourt, *Les grands sanctuaires de la Grèce antique*, París 1947. Sobre los cultos panhelénicos existen muchos trabajos puntuales; sobre las anfictionías y en general los lugares de culto es preciso referirse aún al clásico: L. R. Farnell, *The Cults of Greek States*, Oxford 5 vols. 1896-1909. Sobre los oráculos y sus implicaciones políticas: M. P. Nilsson, *Cults, Mythm, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951; R. Flaceliere, *Devins et oracles grecs*, París, 1961; M. Delcourt, *L 'oracle de Delphes*, París, 1965; J. P. Vernant (ed.) *Divination et rationalité*,París, 1974. Sobre las panegirias: W. J. Raschke (ed.) *Archaeology and the Olympics: Olympics and other Festivals in the Antiquity*, Wisconsin, 1988. Las ideas griegas sobre el más allá se exponen en F. Diez de Velasco, *Los caminos de la muerte*, Madrid, 1995.

Sobre la religión helenística se puede consultar L. H. Martín, *Hellenistic Religions. An Introduction*, Nueva York, 1987; A. J. Festugiere, *La vie spirituelle en Grece a l'époque hellénistique*, París, 1977; M. J. Vermaseren (ed.) *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden, 1979 (hay muchos volúmenes de la serie EPRO, dedicados a estos temas); J. Alsina «Aspectos de la religiosidad helenística» *Estudios sobre el mundo helenístico*, Sevilla, 1971,9-31. Sobre el ateísmo antiguo: M. Winiarckzyk «Bibliographie ZInn antiken Atheismus» *Elenchos* 10, 1989, 126-144; B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, .Londres, 1922, Chicago 1977; W. Fahr, *Theous nomizein. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, 1970.