

# RELIGIÓN, MITO Y SOCIEDAD EN GRECIA<sup>1</sup>

Aurelio Pérez Jiménez  
Universidad de Málaga

## I

1. Desde los dioses de Homero que, con su intervención en el mundo de los humanos, manifestaban sus simpatías y antipatías hacia ellos según vínculos de parentesco o por los honores que recibían en las prácticas culturales, plegarias y sacrificios, la religión en todas sus formas, presagios, oráculos, ritos purificatorios, ofrendas y fiestas, ha estado fuertemente unida al mito.

---

<sup>1</sup> La bibliografía sobre el tema es muy amplia. No obstante, recogemos a continuación las principales monografías que fundamentan científicamente este trabajo: Para el tema general de "Mito, religión y sociedad": J.C. BERMEJO, F.J. GONZÁLEZ GARCÍA & S. REBORDA MORILLO, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, 1996; J. BREMMER, *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1988 (=1987); W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977 (trad. ingl., *Greek Religion*, Oxford, 1985), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979 (trad. it., *Mito e rituale in Grecia*, Roma-Bari, 1987 y "La religione greca" en M. VEGETTI (ed.), *Introduzione alle culture antiche 3: L'esperienza religiosa antica*, Torino, 1992, págs. 113-171; C. CALAME, *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra, 1988; I. CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia*, Roma, 1983; M. DETIENNE, *La invención de la mitología*, trad. esp, Barcelona, 1985 (=1981); EASTERLING, P.E. & MUIR, J. V., eds., *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1992 (= 1985); EDMUNDS, L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Londres, 1990; C. GARCÍA GUAL, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, 1987 e *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992; R. L. GORDON (ed.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge, 1981; F. GRAF, *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Munich, 1985; G.S. KIRK,



Pese a esta unión, por la que a menudo se suele confundir el mito con la religión, se trata de realidades diferentes. El mito nos habla de los dioses y de los héroes, es un relato fabuloso en gran parte fruto de la imaginación y al que no le son ajenos los recursos estéticos. Su vehículo de expresión es el lenguaje y su transmisión en Grecia ha sido principalmente literaria. La religión (ya sea que su etimología se establezca a partir del verbo *relegere* = "revisar", como quería Cicerón<sup>2</sup>, o de *religare* = "atar", como Lactancio<sup>3</sup>) se refiere a las prácticas piadosas del hombre en relación con lo sobrenatural que entendemos como culto. Mediante la religión buscamos de los dioses el conocimiento del futuro o la correcta interpretación del pasado y del presente (adivinación), solicitamos su ayuda (propiciación) y tratamos de restablecer el orden transgredido cuando nuestra conducta no se atiene a las normas naturales o divinas (expiación), fijadas por la tradición y que en parte conocemos precisamente por los relatos sagrados.

Pero, a diferencia de los pueblos orientales, donde el saber divino se guardaba en libros celosamente custodiados por colegios de sacerdotes que velaban por su contenido y eran sus únicos intérpretes, en Grecia las creencias religiosas son una manifestación más de la libertad con que este pueblo afrontó las cuestiones espirituales. Como dice Sir Moses Finley en su introducción al *Legado de Grecia*,

"La piedad griega, la religión griega,... se presenta como una cuestión de rituales, fiestas, procesiones, juegos, oráculos, sacrificios-acciones en suma y de historias, mitos, sobre instancias concretas de la acción de los dioses, no de dogmas abstractos"<sup>4</sup>.

Los dioses antiguos heredados y los héroes que configuran la historia mítica de los griegos son recreados y transmitidos por los poetas que los adaptan a

---

El Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras Culturas, trad. esp., Barcelona, 1985; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munich, 1961-1967 (= 1941-1950); J. M<sup>a</sup>. NIETO IBÁÑEZ, *Estudios de Religión y Mito en Grecia y Roma*, León, 1995; J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. esp., Barcelona, 1983 (=ed. fr. 1965), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. esp., Madrid, 1987 (= ed. fr. 1974) y *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. esp., Barcelona, 1991 (= ed. ingl. 1987).

<sup>2</sup> *De nat. deor.*, 2.72.

<sup>3</sup> *Inst. div.* 4.28,3; cf. Servio, *in Aen.* 8.349: "religio is est metus, ab eo, quod mentem religet, dicta religio."

<sup>4</sup> *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Oxford, 1981, pág. 4.



las exigencias de cada momento y los introducen, humanizados, en la realidad de la vida comunitaria:

"Homero y Hesíodo, dice Heródoto (II 53), son los que crearon una teogonía para los griegos, aplicaron a los dioses sus nombres, les distribuyeron sus artes y atribuciones y les dieron sus imágenes."

Que fueran estos dos poetas los que sistematizaron las creencias básicas de la religión griega, invocando la inspiración divina de las Musas, explica los dos aspectos principales de esas creencias: la posibilidad de modificación del mito en sus detalles, lo que los convirtió en pretexto literario unas veces, en vehículo de difusión de ideas otras, e incluso, a veces, en instrumento de propaganda política, y la universalidad de su contenido. Los homéridas de Asia Menor, por ejemplo, se consideraban herederos del Poeta de Quíos, pero también en el Continente los atenienses atribuían a Solón, a Pisístrato o a los Pisistrátidas<sup>5</sup> la primera edición de la *Iliada* y la *Odisea* y los espartanos referían lo propio a su reformador Licurgo<sup>6</sup>. Poetas de todos los ámbitos del mundo griego en la época arcaica y los primeros prosistas jonios tienen como texto de referencia los poemas homéricos y de Hesíodo. De ahí el reconocimiento de unos mitos panhelénicos (la Guerra de Troya, los Trabajos de Heracles, la Creación del Mundo, los mitos de las tres generaciones divinas, etc.) de unos dioses y de unos héroes a los que se sienten vinculados todos o la mayoría de los griegos.

Esto no significa, sin embargo, una renuncia a las tradiciones locales de las distintas comunidades griegas, que siguen conservando los ritos de sus ancestros, dando culto a los dioses y a los héroes que mantenían la conciencia de clan primero y luego de tribu o ciudad. La aparición de ésta, en el siglo VII a.C., se produce muchas veces como una aglutinación de las diferentes tribus con sus cultos diferentes en torno a un héroe (el fundador de la *polis*) y a un dios común (la divinidad políada) cuya fiesta celebran juntos todos los grupos sociales. De este modo la religión sirve para cohesionar las distintas estructuras de la comunidad. El elemento social es, pues, un rasgo distintivo de la religión griega –me refiero siempre o casi siempre al período arcaico y clásico– y ésta, más que vivencia personal, al estilo de las religiones de salvación modernas, es otro de esos marcos,

---

<sup>5</sup> La documentación está recogida en R. MERKELBACH, *Untersuchungen zur Odyssee*, München, 19692, págs. 239-262.

<sup>6</sup> Plutarco, *Lyc.* 4.5, probablemente por una tradición antigua, ya que en ámbito espartano encontramos imitaciones desde mediados del VII a.C., como las de Tirteo y Alcmán. Cf. P. JANNI, *La cultura di Sparta arcaica. Ricerche* II, Roma, 1970, págs. 58 ss.



como el ejército o la política, que posibilitan la realización del ciudadano como tal, del ζῶον πολιτικόν con que definía Aristóteles al hombre en su plena capacidad como persona. La religión es fiesta, culto, rito y sobre todo tradición. Precisamente eso es lo que distingue, por otro lado, el ritual religioso del mágico, que el primero está fijado por las tradiciones y decisiones de la ciudad y el segundo sólo por la fantasía del individuo<sup>7</sup>. Así la religión griega es uno de los medios de que dispone la ciudad para integrar a los ciudadanos en la comunidad. Cada ciudadano está inmerso en una red de fiestas y ceremonias dirigidas a reforzar el patriotismo y las virtudes familiares. Desde el punto de vista de la representación, la religión expresa a través de los mitos una sabiduría que, aunque no sometida a la forma de discurso filosófico, no es menos coherente. Estos mitos vehiculan una metafísica y una ética, que es esencialmente social<sup>8</sup>.

Pero la función comunitaria de la religión no para ahí, en el hecho de ser, como antes dijimos, un ingrediente más, tal vez el más importante de los que amalgaman la estructura de la polis. Para ser ciudadano hay que pertenecer a una tribu, a un demo y participar en los cultos propios. Y para ser griego hay que asumir las tradiciones que nos hablan de dioses panhelénicos, de fiestas panhelénicas y de lugares de culto también panhelénicos. Son éstos los oráculos a los que acuden todos los griegos, los dioses olímpicos, en los que creen y a los que veneran todos, y los héroes que, como Heracles o Teseo, se erigen en defensores de la Humanidad y fundan fiestas, la de Zeus en Olimpia, la de Posidón en el Istmo, la de Delfos, en recuerdo de Pitón, o la de Nemea, en honor de Ofeltes o de Zeus, a las que acuden y en las que compiten todos los griegos. Cuando Homero<sup>9</sup> presenta a los Cíclopes como salvajes, que no conocen leyes ni hospitalidad, caracteriza su violencia precisamente con la falta de religiosidad. El Polifemo de Eurípides, cuyos rasgos antigriegos están todavía más acusados, sólo da culto a su propio vientre<sup>10</sup>. La universalidad de esos dioses y de esos cultos queda asegurada por el carácter universal de los mitos que nos hablan de ellos y afirmada por el conocimiento panhelénico de los poemas de Homero y Hesíodo.

2. El mito, asociado esencialmente a la religión, ejerce unas funciones en relación con ésta, de las que nosotros vamos a centrarnos en las tres que nos parecen más importantes.

---

<sup>7</sup> Cf. A. BERNAND, *Sorciers grecs*, Saint-Amand-Montrond, 1991, pág. 69.

<sup>8</sup> Sobre estos aspectos véase A. BERNAND, *o.c.*, págs. 65-83.

<sup>9</sup> *Od.*, 9.106-115.

<sup>10</sup> *Cyc.* vv. 316-341.



En primer lugar, organiza el Universo y nos informa sobre la superioridad de los dioses, dando una explicación coherente a todo lo que escapa del ámbito de la fuerza humana. De este modo, el mito pone las bases que hacen posible la religión. Creer en los dioses y en los héroes a los que se da culto es creer en los mitos que nos hablan de ellos. Pero es más, los mitos son el fundamento mismo de las tradiciones que aseguran ese culto. A través de ellos los griegos conocen el origen de los ritos que practican y se sienten identificados con la ciudad en la que viven. De hecho los mitos de fundaciones de ciudades explican por qué unos dioses tienen prioridad local sobre otros en las distintas *póleis*. Y en estos casos, casi siempre, la religión está al servicio de los recursos naturales, de las peculiaridades geográficas o de la actividad comercial de esas ciudades. La importancia del olivo en el Ática queda justificada religiosamente con el mito de la disputa entre Atenea y Posidón por el patronazgo de la ciudad. La actividad marítima de Trecén, como de otras muchas ciudades costeras de Grecia, se refleja en la protección que ejerce sobre ellas el dios del mar<sup>11</sup>. El culto de Hera en Argos, de Afrodita en Éfeso o de Asclepio en Epidaurio, se fundamenta con mitos en los que estos dioses tienen un papel relevante. Los mitos nos hablan de fundaciones de ciudades, de santuarios y de fiestas que son comunes para todos. Es la función etiológica.

Por último, ya en el entorno de la fiesta, el mito se relaciona estrechamente con los ritos. Este es uno de los puntos más importantes de confluencia entre religión y mitología, que desde Frazier hasta Burkert ha dado lugar a una amplia polémica, resuelta a favor de la reciprocidad entre mito y rito. Ni aquél presupone siempre, necesariamente éste, como pensaban los ritualistas de Cambridge, con Frazer y Harrison a la cabeza, ni ambos son completamente independientes como se desprende de la crítica de historiadores como Nilsson y Kirk entre otros. Las relaciones entre los rituales del culto en particular y entre la religión en general y la mitología no son una cuestión de génesis (qué fue antes) que puede llevarnos a respuestas más o menos acertadas en casos concretos, como el del sacrificio de Mecone por Prometeo. La relación entre mito y religión, al menos en Grecia, es un problema más complicado en el que inciden, por la naturaleza misma de la tradición literaria, que nos informa sobre ambos aspectos de la religiosidad griega, factores de índole bastante diversa. Las dos expresiones que nos informan sobre la actitud del hombre hacia lo divino, la de los gestos y la acción (*τὸ δρῶμενον*) y la del relato (*τὸ λεγόμενον*) unas veces se necesitan mutuamente para hacer comprensible su semántica y otras discurren por caminos bien distintos que obligan a buscar la función de los mitos religiosos más allá de los estrictos límites del rito.

---

<sup>11</sup> Cf. Plu., *Thes.* 6.1.



## II

1. El carácter distinto de la religión griega frente a otras religiones orientales le viene precisamente de los mitos. Gracias a ellos los dioses son al mismo tiempo seres próximos, que se dejan convencer fácilmente por el hombre y lo bastante superiores como para que no podamos prescindir de ellos. En realidad lo que verdaderamente define a la religión, el culto, tiene sus primeras manifestaciones en la creencia del hombre en seres superiores, ya sean dioses, héroes, monstruos o las almas de los propios muertos. Podemos hablar de conciencia religiosa cuando el hombre se da cuenta de la separación entre el mundo profano y el divino y se reconoce a sí mismo como distinto de esos seres superiores que habitan en otro plano cósmico<sup>12</sup>. En Grecia esta distinción se establece con los mitos. Hay una creencia en el origen común de los hombres y dioses<sup>13</sup> y no deja de tener su importancia el hecho de que la separación se realiza mediante un mito etiológico, el de Prometeo, en el que se representa la comunión entre hombres y dioses que quiere restablecerse a partir de ese momento mediante la ceremonia más importante del culto, el sacrificio. La idea de unidad y separación justifica de esta forma, fundamenta, mejor dicho, la práctica religiosa.

Pero ¿qué es lo que hace a los dioses indispensables, cómo nos hablan los mitos de su naturaleza? La clave es sin duda su condición de superhombres, que hace a Hesíodo proclamar así las excelencias de los dioses principales. Aunque prácticamente lo mismo se dice de las Musas y de Hécate, leamos aquí las atribuciones del padre de los dioses, Zeus, en el Proemio de los *Trabajos y Días*:

"Pues Zeus altitonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso" (*Op.* 7-9, trad. A. Pérez Jiménez).

Crear en los dioses no es para los griegos una cuestión de fe, como puede serlo para un cristiano, para un judío o para un mahometano. Creer en los dioses es para los griegos una cuestión de identidad. La clave está, para nosotros, en la respuesta que dieron los atenienses a los espartanos cuando éstos temían que aquéllos se pasaran al bando de los persas, en el 480/79, de acuerdo con el testimonio de Heródoto:

---

<sup>12</sup> Véase J. GARCÍA LÓPEZ, *La Religión Griega*, Madrid, 1975, pág. 66.

<sup>13</sup> Hesíodo, *Op.* 108, *Th.* 535 y Píndaro, *Nem.* 6.1-2.



"He aquí lo específicamente helénico: nuestra lengua común, los altares y los sacrificios que compartimos, el carácter común que poseemos"<sup>14</sup>.

A través de estos mitos los dioses aparecen no sólo como seres superiores, sino también como los auténticos fundadores de la cultura griega. El mito de Prometeo en Hesíodo explica, es cierto, el origen de la Humanidad, las causas del mal y del trabajo entre los hombres, el comienzo de la cultura simbolizada en el fuego, pero da también un sentido divino a los rituales religiosos, presentando en forma legendaria el primer sacrificio de la historia. Con la fundación del oráculo de Delfos por Apolo, en el *Himno Homérico* dedicado a este dios, se hace auténticamente griego, panhelénico, un lugar de culto originariamente local y que a partir de ahora será punto de referencia para todas las ciudades helénicas. No sabemos qué ritos agrarios tenían lugar en Eleusis antes de que se vincularan los misterios a Deméter y Perséfone. Pero lo cierto es que el mito, tal como se cuenta en el *Himno a Deméter*, dio una perspectiva nueva, en este caso panática, a unas ceremonias con vocación también universal. Lo demuestra sin más la iniciación en los Misterios de héroes ajenos a la cultura jonia, como Heracles o los Dioscuros.

2. Los mitos, como hemos dicho, ofrecen una explicación del mundo en la que se distingue entre el universo de los dioses, donde es posible lo inexplicable, aquello que escapa a las previsiones de la conducta humana, y el de los hombres, sometido a leyes previsibles y controlable por nosotros. Pero no se agota aquí su mensaje. Además de ofrecernos un fundamento para el culto, a través de ese mensaje divino, los mitos nos instruyen sobre la práctica misma de la religión. Esa función didáctica, sobre todo de los mitos heroicos, es una consecuencia del carácter paradigmático que los define, en palabras de Carlos García Gual, que podemos aceptar nosotros en líneas generales: "Mito es un relato tradicional, que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano"<sup>15</sup>. Las leyendas cumplen así un papel importante al servicio de la religión. La práctica de ésta en sus tres modalidades, la adivinación, la propiciación y la expiación, tiene en los mitos numerosos ejemplos que instruyen a los griegos sobre la religiosidad digna de imitación de sus héroes. En los poemas épicos y en los primeros escritos en prosa que los traducen y

---

<sup>14</sup> Hdt. VIII 144.2.

<sup>15</sup> *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992, pág. 19.



recrean, en la lírica y en el drama, los héroes de los mitos resuelven todas sus dudas consultando adivinos y oráculos<sup>16</sup>. A veces se trata de pedir consejo para engendrar un hijo, como en la visita de Egeo a Delfos, cuya respuesta enigmática lo llevó hasta Trecén, para compartirla con Piteo. Otras veces los héroes de la guerra troyana consultan a su adivino Calcante sobre el significado de determinados prodigios o éste interpreta la cólera de los dioses en las entrañas de las víctimas del sacrificio y ofrece las soluciones. Recordemos, por ejemplo, cómo el intérprete de la divinidad propone el sacrificio de Ifigenia para aplacar la cólera de Ártemis por la muerte de un ciervo por Agamenón<sup>17</sup> o cómo obliga al rey a devolver Criseida a su padre Crises, con lo que Apolo deja de acosar con sus flechas al ejército aqueo<sup>18</sup>. Tiresias es consultado en su calidad de adivino por Edipo, que quiere conocer la identidad del asesino de Layo, su propia identidad<sup>19</sup>, o por Odiseo<sup>20</sup>, en su descenso al Hades, para saber de antemano el camino que lo llevará de regreso a Ítaca en la Odisea. Sus vaticinios, como los de otros adivinos míticos, Casandra o Mopso entre ellos, siempre se cumplen en la leyenda e incrementan con ello la fe de los griegos en los dioses de la adivinación. El mismo Odiseo marchó a Dodona, para pedir al roble de Zeus consejo sobre la vuelta a Ítaca: "¿debía, tras su larga ausencia, volver a la luz del día, o a escondidas?"<sup>21</sup> Adrasto, haciendo caso de un oráculo, casó a sus hijas con Polinices y Tideo, facilitando así el cumplimiento de la maldición de Edipo<sup>22</sup>. El

---

<sup>16</sup> Sobre la adivinación en Grecia en general, remitimos a estos estudios monográficos: P. AMANDRY, *Le mantique apollinienne à Delphes*, París, 1950; A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, París, 1963 (= 1879-1882); M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, París, 1955; J. DEFRADAS, *Les Thèmes de la propagande delphique*, París, 1972 (=1954); R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, París, 1961; J. FONTENROSE, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins.*, Berkeley, 1959 y *The Delphic Oracle*, Berkeley, 1978; M.P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951; H.W. PARKE & D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956; G. ROUX, *Delphi. Orakel und Kultstätten*, Munich, 1971; Ph. WANDENBERG, *Das Geheimnis der Orakel*, Munich, 1979.

<sup>17</sup> E., IA 89-91.

<sup>18</sup> Il., 93-100.

<sup>19</sup> S., OT 300-315.

<sup>20</sup> Od. 11.90-151.

<sup>21</sup> Od. 14.327-330. Cf. Il. 16. 233-235.

<sup>22</sup> E., Supp. 131-150.



ejemplo del propio Edipo, que envía a Creonte a Delfos, para conocer la causa de la peste que azota a Tebas<sup>23</sup>, el de Egeo, que consulta también el oráculo de la Pitia para conocer la forma de aplacar la cólera divina que asola Atenas por la muerte de Androgeo<sup>24</sup>, el de Orestes, guiado en su matricidio por Apolo y salvado de la locura por Delfos<sup>25</sup>, el de Teseo, que inicia el sinecismo de Atenas con un oráculo pítico<sup>26</sup>, el de Licurgo o el de Solón, mitos ya confundidos con la historia, que reforman la constitución de sus ciudades previa consulta del Apolo délfico<sup>27</sup>, enseñan que las respuestas de Apolo son como la "ley de la ciudad" y así la historia de Grecia está llena de hombres que imitan a sus héroes. Declaraciones de guerra, fundaciones de ciudades o de templos, sacrificios, culto en general, viajes, etc., cualquier proyecto humano, sobre todo si afecta al terreno de la religión, se consulta con Delfos, que a menudo pondrá con sus respuestas la religión al servicio de la propaganda política, como muestra la historia de Clístenes, de Pisístrato o de Temístocles. Pero éste es otro tema.

También los mitos heroicos están llenos de ritos propiciatorios que cobran a través de ellos la autoridad de una fuerte tradición literaria<sup>28</sup>. En la *Ilíada* y en la *Odisea* cualquier actuación de los héroes tiene como paso previo una libación, una plegaria o un sacrificio. Con estos ritos los héroes pretenden atraerse la voluntad de los dioses, prometiéndolos a cambio del éxito en la campaña que va

---

<sup>23</sup> S., O.T. 69-72.

<sup>24</sup> D.S., IV 60-61; cf. Plu., *Thes.* 15.

<sup>25</sup> A., *Eum.*, *passim*.

<sup>26</sup> Plu., *Thes.* 24.4-5.

<sup>27</sup> Plu., *Lyc.* 6.3 y 29.3-6; Sol. 14.6.

<sup>28</sup> Para el tema de la propiciación y expiación, citamos los siguientes trabajos: J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ & C.G. WAGNER (eds.), *Ritual y Conciencia Cívica en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1995; P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Atenas/Lieja, 1994W. BURKERT, *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín, 1972 (trad. ingl. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983), "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen", en *Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique*, 27, Vandoeuvre-Géneve, 1981, págs. 91-125 y *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlín, 1990; J. GARCÍA LÓPEZ, *Sacrificio y Sacerdocio en las Religiones Micénica y Homérica*, Madrid, 1970; C. GROTTANELLI, & N.F. PARISE (eds.), *Sacrificio e Società nel Mondo Antico*, Roma/Bari, 1988; G. MULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs*, París, 1950 y R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1990 (= 1983).



a emprenderse o agradeciendo los favores prestados<sup>29</sup>. Agamenón recuerda a Zeus que no pasó por ninguno de sus altares sin quemar en ellos grasa y muslos de buey, deseoso de arrasar Troya<sup>30</sup>. Téano, la sacerdotisa del templo de Atenea en Troya, promete a la diosa en nombre de la ciudad un sacrificio de 12 vacas, si rompe la lanza de Diomedes<sup>31</sup>. Estos actos propiciatorios forman parte de todo el entramado mítico griego. Los poemas homéricos describen con detalles sorprendentes la forma de hacer una hecatombe o cómo celebrar sacrificios y libaciones a los dioses del cielo o de los infiernos. Heracles muere en el Eta abrasado por la túnica que le ha enviado Deyanira, mientras hace un sacrificio de acción de gracias por su victoria sobre Éurito<sup>32</sup>. Teseo, antes de marchar a Creta, se gana con plegarias y promesas de sacrificios el favor de Apolo Delfinio y de Afrodita Epitragia<sup>33</sup>.

Por supuesto la oración, la plegaria y más propiamente el sacrificio tienen también una función expiatoria, como la hecatombe de los griegos a Apolo, irritado por la ofensa de Agamenón a Crises, o el sacrificio de Ifigenia, con que quieren calmar la cólera de Ártemis. En la embajada a Aquiles el viejo preceptor Fénice recuerda que incluso los dioses, pese a su mayor virtud, dignidad y poder, se dejan aplacar por los mortales con sacrificios, votos agradables, libaciones y el vapor de la grasa cuando éstos infligieron su ley y pecaron<sup>34</sup>. Y el propio mito de Heracles, en una de sus versiones, nos dice que los famosos doce trabajos fueron una expiación por el asesinato de sus hijos y que se puso al servicio de Ónfale para purificarse por la muerte de Ífito. De todos estos ritos expiatorios el más específico es precisamente la purificación. Sobre purificaciones hablan a menudo las leyendas, en especial a propósito de homicidios voluntarios e involuntarios. La religión griega, por su carácter social, entiende el asesinato como una mancha que pone en peligro la estabilidad y el asesino es perseguido

---

<sup>29</sup> Este es el caso de Egisto, Diomedes y Menelao que agradecen con un sacrificio el cumplimiento de sus deseos en *Il.* 11.707 y *Od.* 3.273 y 3.178 respectivamente.

<sup>30</sup> *Il.* 8.238ss. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.* 1970, págs. 52 ss.

<sup>31</sup> *Il.* 6.305 ss. Cf. 10. 292 ss y *Od.* 10.522, 3.382.

<sup>32</sup> S., *Trach.* 983 ss.

<sup>33</sup> *Plu., Thes.* 18.

<sup>34</sup> *Il.* 9.497.



por las Erinias del muerto hasta que se restablece el orden mediante la purificación. Los héroes que han incurrido en este delito vagan por el mundo, desterrados, hasta que encuentran a otro héroe dispuesto a purificarlos. Los ejemplos son numerosos: Peleo mató con Telamón a su hermano Foco y fue purificado por Euritión; luego durante la cacería de Calidón dio muerte accidental a Euritión y será purificado por Acasto. A su vez Tideo será purificado por Adrasto, Alcmeón primero por Fegeo y luego, de nuevo, por Aqueloo, a causa del asesinato de su madre, siguiendo instrucciones delficas<sup>35</sup>; el parricida Cárcabo por Tros<sup>36</sup>; Medea y Jasón, que habían matado al hermano de aquélla Apsirto, por Circe<sup>37</sup>; Anfitrión, que había matado a Electrión, por Creonte; Belerofonte, asesino como indica su nombre del rey de Corinto Bélero, por Preto; y los fitáldas, como cuenta Plutarco, limpiarán a Teseo del justo castigo impuesto por éste a los bandidos del Istmo, antes de su entrada en Atenas para ser reconocido por Egeo<sup>38</sup>. Hasta los dioses son ejemplo en los mitos de este rito. Apolo expía su culpa, por haber matado a los Cíclopes, poniéndose al servicio del rey Admeto<sup>39</sup> y, según los cretenses, con su hermana Ártemis fue purificado de la muerte de Pitón por el sacerdote Carmanor<sup>40</sup>.

La mayoría de las veces, libaciones, sacrificios, ofrendas, pertenecen al marco más amplio de la fiesta, también integrada en los mitos a través de su fundación. Lo hemos visto a propósito de los Juegos panhelénicos, que son parte, la principal, de fiestas en honor de Zeus, Posidón o Apolo, fundadas por héroes como Pélope o Heracles, Teseo, los argivos de la expedición contra Tebas o por dioses como el propio Apolo. Y lo vemos en otras fiestas locales, cuya institu-

---

<sup>35</sup> Apollod., III 7.5. En relación con este mito en la literatura griega, remitimos al artículo de C. GARCÍA GUAL, "Tradicón mítica y versiones trágicas: La venganza de Alcmeón", *Analecta Malacitana*, 14 (1991), 5-18.

<sup>36</sup> Escol. *Il.* 4.88.

<sup>37</sup> A.R., IV 698-752.

<sup>38</sup> Plu., *Thes.* 12.1.

<sup>39</sup> Cf. E., *Alc.* 1 ss.

<sup>40</sup> Paus., II 7.7. Sobre las purificaciones de Apolo y su importancia en la mitología del dios, véase el reciente trabajo de E. SUÁREZ DE LA TORRE, "Algunos motivos de la mitología apolínea y su transfondo religioso", en J. L. CALVO MARTÍNEZ (ed.), *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, 1998, págs. 283-330, especialmente, págs. 309-328.



ción se atribuye a héroes nacionales como las fiestas de Apolo en Delos, las Panateneas, Targelias y Osoforias en Atenas, las Jacintias en Esparta, etc.

3. Con la fiesta<sup>41</sup> llegamos a la máxima expresión social de la piedad griega. La mayoría de las tradiciones religiosas de las ciudades griegas y de los cantos populares insertos en ellas que han dado lugar a por lo menos el 80% de la lírica griega y por ende a casi el 100% del teatro, forman parte de la fiesta, que tiene su origen en rituales de iniciación, de paso o de fertilidad que afectan a la vida de la sociedad, familiar, tribal o política, y se refieren a la entrada, cambio de situación y salida de ella de sus miembros. Este sentido social lo vio bien A. Brelich en su libro *Paidés e Parthenoi*<sup>42</sup> y es el punto de vista dominante en trabajos ya clásicos en la historia de la religión griega como *Themis* de Jane E. Harrison<sup>43</sup> y *Couroi et Courètes* de H. Jeanmaire<sup>44</sup>. El papel eminentemente ritual de la fiesta queda bien expresado en estas palabras de Rodríguez Adrados.

---

<sup>41</sup> Como bibliografía básica sobre el tema, remitimos a los siguientes trabajos: F. R. ADRADOS, *Fiesta, Comedia y Tragedia sobre los orígenes griegos del Teatro*, Barcelona, 1972; A. AVAGNION, *Sacred Marriage in the rituals of Greek Religion*, Berna, 1991; A. BRELICH, *Le iniziazioni*, 2 vols., Roma, 1960 y *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969; C. CALAME, *Les Choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977; I. CHIRASSI COLOMBO, *Elementi di culture precereali nei miti e nei riti greci*, Roma, 1968 y "Paidés e Gynaikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica", *QUCC*, 30 (1979) 25-58; L. DEUBNER, *Attische Feste*, Leipzig, 1932; F. DÍEZ DE VELASCO, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995; K. DOWDEN, *Death and the Maiden, Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres/ Nueva York, 1989; L.R. FARNER, *The Cults of Greek States*, 5 vols., Oxford, 1986-1909; F. GRAF, "Initiationsriten in der antiken Mittelmeerwelt", *AU*, 36 (1993) 29-40; J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton, 1991 (= 1903) y *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Londres, 1989 (= 1912); S. H. HOOKE, *Myth and Ritual*, Oxford, 1933 y *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958; H. JEANMAIRE, *Couroi et Couretes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939; C. SOURVINOU-INWOOD, *Studies in Girl's Transitions: Aspects of the Arkteia and Aqe Representations in Attic Iconography*, Oxford, 1988; J. P. VERNANT & P. VIDAL NAQUET, *La Grèce ancienne, vol. 3. Rites de passage et transgressions*, París, 1992 y H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion, 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, Nueva York, Colonia, 1993

<sup>42</sup> Roma, 1969.

<sup>43</sup> *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Londres, 1989 (= 1912).

<sup>44</sup> *Couroi et Couretes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939



"La fiesta consiste en un conjunto de ritos provistos de un significado: se trata de pedir la protección de los dioses y, más concretamente, de promover la vida vegetal y animal antes de llegar o cuando llega la buena estación; de expresar de diversas maneras ese cambio, estimularlo y favorecerlo; de purificar a la comunidad librándola de las impurezas que se acumulan con el paso del tiempo; de estrechar los lazos que unen a los participantes entre sí con los dioses; de llorar por la vida que muere y regocijarse por la nueva vida que llega, etc."<sup>45</sup>

Entre sus elementos tenemos sobre todo procesiones, agones y banquetes comunitarios. La mayoría de las fiestas celebran la epifanía de una divinidad. Comienzan con una *pompé* o procesión del grupo que representa a la colectividad y que lleva al templo la ofrenda o el animal que lo representa y que, mediante el sacrificio, va a permitir la comunión con el dios. Otras veces es su estatua lo que se lleva al templo, como la de Dioniso en las Grandes Dionisias de Atenas o la de Íaco en los Misterios de Eleusis. La fiesta contiene también, como parte esencial, agones entre distintos miembros de la comunidad que representan las tensiones entre los diferentes grupos que encuentran su relajación a través del culto. Disputas entre jóvenes de distinto sexo, raptos, danzas y otras representaciones miméticas conmemoran la muerte y resurrección del dios, la llegada del nuevo año, la siembra y recogida de la cosecha, la muerte del viejo rey y la entronización del nuevo, rituales todos ellos que encuentran su justificación en el mito. Y por último el banquete comunitario, el fin último de la fiesta. De hecho, el mito de Prometeo explica por qué los hombres se comen de la víctima sacrificada la carne y las vísceras y queman para los dioses los huesos y la grasa. A través del banquete se produce la comunión de los fieles con el dios cuya hipóstasis es precisamente el animal sacrificado.

Ahora bien, la mayoría de estas fiestas, *έόρται* en griego, proceden de celebraciones rurales y agrícolas o tienen en su origen ritos ancestrales que pertenecen a un período premítico, algunos tal vez sin sentido religioso. El valor simbólico que los historiadores modernos atribuyen a los gestos, actitudes, y objetos rituales que entran a formar parte de la práctica religiosa cobra su verdadera dimensión cultural, deja de pertenecer al fondo primitivo de la sociedad, a veces por repetido poco comprensible ya incluso para los que los ejecutan, y se readapta al nuevo sentido concreto y actual que le confiere precisamente el mito; éste sirve así en Grecia para la reinterpretación de los ritos y su adecuación al ámbito cultural de la polis. Por ejemplo, la fiesta más extendida en el mundo

---

<sup>45</sup> *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, 1976, pág. 19.



griego son las Tesmoforias, en honor de Deméter, diosa de la agricultura. Pero estos lazos entre el año agrícola y la fiesta de la ciudad se debilitaron en la época arcaica y clásica, hasta el punto de que en la Atenas del siglo V, fiestas técnicamente agrícolas, se celebraban con un desfase de hasta tres meses respecto a la estación<sup>46</sup>. Con la creación de la ciudad-estado se detecta un proceso de divorcio entre los centros urbanos y su trasfondo rural. El hecho de fijar un día del mes para una fiesta representó una separación de la base natural de su celebración originaria. Y el mito sirve para recuperar estos ritos primitivos e integrarlos en la memoria colectiva de la nueva estructura social. Los ritos presentes en las Esciras, las Osoforias y las Pianepsias de Atenas, fiestas probablemente reorganizadas por en la época de Solón<sup>47</sup>, responden a representaciones del ciclo agrario, de la iniciación o de la fecundación; pero para un ateniense del siglo V a.C. la razón de ser de su celebración es que conmemoran circunstancias del viaje de Teseo a Creta, que pasa por ser su fundador<sup>48</sup>.

Este fenómeno de adaptación se observa ya desde la época minoica y micénica. Celebraciones locales del rito del *hierós gámos* (la "boda sagrada"), como los raptos de mujeres, son absorbidos por héroes nacionales conforme se amplían las fronteras políticas. Es lo que ocurre, por ejemplo, con los de Helena, Ariadna y Perséfone-podríamos añadir tal vez también el rpto de Perigune-, ligados al mito de Teseo. Como ha propuesto Nilsson<sup>49</sup>, al menos los dos primeros remontan a la época micénica. Tanto Helena, vinculada al ámbito local de Afidnas, como Ariadna son diosas pregriegas de la vegetación, cuya peculiaridad es la de ser raptadas, lo mismo que Perséfone, por Hades. Tenemos con ello un mito pregriego, el rpto de la diosa de la vegetación por un dios, que se convierte en mito heroico de varias formas y que, con el desarrollo de la leyenda de Teseo como héroe nacional, adquieren un nuevo significado, se integran definitivamente en la fiesta ática.

---

<sup>46</sup> Cf. P. CARTLEDGE, "The Greek religious festivals", en P. E. EASTERLING & J. V. MUIR, (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1992 (= 1985), pág. 101.

<sup>47</sup> Así M. VALDÉS, "La reorganización soloniana de dos festivales atenienses: Osoforias y Esciraforias", en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ & C. G. WAGNER (eds.), *Ritual y Conciencia Cívica en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1995, págs. 19-32.

<sup>48</sup> Cf. Plu., *Thes.* 23 y el análisis de estas fiestas por C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire Athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausana, 1990, págs. 289-337

<sup>49</sup> *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1972 (=1932), págs. 170-174.



En efecto, junto a los cultos nacionales, estatales, cuya referencia a dioses o héroes tiene nombre propio, existen otras fiestas y ritos que demuestran cómo para Grecia, en la eterna pregunta de si antes fue la sociedad o la religión, la respuesta se inclina a favor de la primera. Lo mismo que en el fondo de nuestras fiestas religiosas subyacen rituales y celebraciones laicas; lo mismo que muchos de nuestros santos surgieron para sustituir a dioses o héroes del culto pagano, las fiestas de la antigua Grecia casi siempre encierran ritos ancestrales realizados en torno a hechos de importancia social extraordinaria. En el origen de muchos de estos cultos se encuentran ceremonias de transición, de una etapa de la vida (como la pubertad) a otra o de una etapa de penuria a otra de bienestar económico (como en la recolección). Allí están siempre los dioses para proteger y sancionar la integración del joven en la sociedad, para asegurar la continuidad futura del ciclo, al recibir las primicias de los frutos; allí están los héroes que servirán de modelo educativo a los jóvenes para hacer lo que ellos ya hicieron.

El triunfo del nuevo sobre el viejo año, la muerte del rey viejo, sustituido por el joven, el nacimiento y muerte del héroe son manifestaciones distintas del mismo elemento ritual de recibimiento o búsqueda, acompañado de alegría, y de despedida dolorosa. Estos ritos se encuentran presentes en casi todas las fiestas, reinterpretados y adaptados a la nueva estructura de la ciudad gracias al mito. Por ejemplo, los gritos de dolor y las manifestaciones de alegría en la fiesta de las Oscoforias conmemoran la muerte de Egeo y el regreso de los jóvenes, sanos y salvos, tras la muerte del Minotauro por Teseo. En las Targelias se expulsa al fármaco, con todos los males de la ciudad y se trae la *eiresione*, una rama de olivo adornada con frutos y cintas, que simboliza la llegada de la primavera; en las Oscoforias, una vez más, se reinterpreta el ramo como el caduceo coronado del heraldo que anuncia la muerte de Egeo.

También los agones entre sexos tienen sus variantes míticas; son ritos que incluyen el rapto y el matrimonio, el *hierós gámos*. Pero el fuerte sentido social de la religión griega se evidencia sobre todo en la relación que hay entre mito y determinados rituales de transición o de iniciación, estudiados por W. Burkert<sup>50</sup> y más recientemente por K. Dowden<sup>51</sup>. Veamos algunos ejemplos a propósito de los ritos de adolescencia. Antes de aparecer la polis los grupos sociales imponían a los niños determinadas pruebas rituales para admitirlos como miembros del grupo. El adolescente era apartado de sus compañeros de edad, exclusión que significaba una muerte temporal. Luego vivía apartado de los

---

<sup>50</sup> Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley-Los Angeles, 1979.

<sup>51</sup> Death and the Maiden, Girl's Initiation Rites in Greek Mythology, Londres/Nueva York, 1989.



hombres, en contacto con las potencias sobrenaturales, y finalmente se reinsertaba en el clan como un resucitado. La infancia de Aquiles incluye diversos temas iniciáticos. Primero fue criado por Tetis curotrofa que, para eliminar su parte mortal lo introducía en fuego o en un recipiente con agua hirviendo o en las aguas de la Estigia. Cuando Peleo lo descubre, aparta al niño de su madre y lo entrega a Quirón, prototipo de educadores teriomorfos. Ya adolescente, es enviado disfrazado de muchacha a la corte de Licomedes. Los travestimientos sexuales tenían lugar en las iniciaciones juveniles y esto da sentido ritual al mito, ya que Licomedes como hombre-lobo puede entenderse como un hechicero. También Teseo ofrece una parte de su cabello al dios de Delfos, como hacen los atenienses de la historia, cuando alcanzan la pubertad; y su inmersión en el mar para recoger el anillo de Minos, en un poema de gran belleza compuesto por Baquilides a comienzos del V a.C. para una fiesta delia<sup>52</sup>, parece una adaptación de un ritual de transición; lo que trae no es en realidad el anillo de Minos, sino la corona de boda de Anfítrite, símbolo de que ha alcanzado la madurez sexual y que está habilitado para el matrimonio.

El travestismo de Aquiles, traicionado por su valor guerrero ante las armas que le ofrece Odiseo, encuentra paralelos en los dos muchachos atenienses integrados entre los compañeros de Teseo vestidos de mujer e incluso en el propio Teseo. Cuenta Pausanias<sup>53</sup> que, a su llegada al templo en construcción de Apolo Delfinio, los albañiles se burlaron de él por su aspecto afeitado como una doncella que en la edad del matrimonio viaja sola; entonces Teseo demostró su fuerza varonil, lanzando los bueyes de un carro que había allí por encima del techo que estaban haciendo. En cuanto a las muchachas, también son conocidas las adaptaciones míticas de algunos ritos de iniciación. Así la conversión de la ateniense en arréfora, a los 7 años, se pone en relación con el mito de las Cecrópides, que llevaron en una cesta a Erictonio y enloquecieron al destaparla contra la prohibición de Atenea<sup>54</sup>. Y la conversión en osa durante las Brauronias o en las arcteias de Muniquia tiene su paralelo mítico en la transformación de Calisto por Ártemis en este animal, al ser descubierto su embarazo, del que era responsable Zeus.

---

<sup>52</sup> Bacch., Dith. 17.

<sup>53</sup> I 19.1.

<sup>54</sup> Cf. W. BURKERT, "Kekropidensage und Arrhephoria", *Hermes*, 94 (1966) 1-25.



### III

Digamos, a modo de conclusión, unas palabras últimas sobre las consecuencias de este sentido social de la religión y del mito asociado a ella.

Hemos hablado de un proceso de sacralización de los rituales primitivos y de creación de los dioses. Pues bien, las explicaciones que dan los pensadores antiguos sobre el nacimiento de la religión, tienen en cuenta ante todo esa función social. La religión, según ellos, nace como salvaguarda del orden moral, político y social de la comunidad. Aristóteles es consciente de esto cuando afirma de los dioses que puede asegurarse filosóficamente su existencia. Pero que respecto a lo demás, o sea el mito y el culto, "se introdujo para persuadir a la multitud y para servir a las leyes y al interés del estado"<sup>55</sup>.

Ya antes Isócrates había dicho que "aquellos que implantaron este miedo a los dioses en nosotros pretendían que no nos comportáramos unos con otros como bestias salvajes"<sup>56</sup>; la misma idea flota en la crítica de la religión por parte del sofista Critias en su drama satírico Sísifo y, en el polo opuesto, eso es lo que justifica a los ojos de Plutarco, un moralista de la época imperial, la introducción de creencias irracionales en los miembros de la sociedad<sup>57</sup>.

Mencionemos dos instituciones sociales en las que se refleja este grado de moralidad y orden introducido por los dioses en las relaciones humanas. La primera es el juramento que tiene por objeto garantizar el cumplimiento de un compromiso. Pues bien, en su ritual hay elementos religiosos importantes. Consiste en la invocación de poderes extrahumanos, casi siempre dioses; generalmente se acompaña de un sacrificio animal y una libación. Un ejemplo antiguo, con sacrificio, es *Il.*3.103-107. Aqueos y troyanos han decidido que el conflicto se resuelva mediante un duelo particular entre los dos principales implicados, Menelao, el marido engañado, y Paris, el raptor de Helena. Pues bien, el pacto será sellado con un juramento presidido por Príamo, al que los troyanos aportan dos corderos, uno blanco y otro negro, para la Tierra y el Cielo y los aqueos un cordero para Zeus. Los reyes, rodeados por los suyos, se lavan las manos, los heraldos mezclan vino y dan una copa a cada uno. Hace el sacrificio Agamenón, que corta unos pelos de las cabezas de los corderos y pronuncia el juramento:

---

<sup>55</sup> Met. 1074b 1-8

<sup>56</sup> Bus. 25.

<sup>57</sup> Num., 8.4; Isid. 72, 379E-380B.



"Padre Zeus, el más ínclito y poderoso, que gobiernas desde el Ida y tú, ¡oh Sol!, que todo lo ves y lo escuchas todo, y vosotros, Ríos y Tierra y dioses subterráneos, que castigáis a los hombres tras la muerte. A cualquiera que jurando sea perjuro, vosotros sed testigos y velad por los leales juramentos." (*Il.*, 3.278-281).

Aquí todavía se invoca en términos predeísticos el orden cósmico (el Sol, la Tierra, los Ríos y las potencias infernales), como garantía para el juramento. En tiempos posthoméricos serán los distintos dioses individuales de la polis quienes ocupen el puesto principal en su fórmula. Pero también allí, en el juramento de Homero, Zeus, el dios principal y más poderoso mantiene una primacía como Zeus *horkios*. El juramento del pasaje homérico, que hace intervenir todo el cosmos, responde, como hemos dicho, a su origen predeístico. Para los griegos históricos, en cambio, es indispensable la presencia de un dios personal que vigile todo y pueda intervenir para castigar. Ese dios seguirá siendo, por lo general, Zeus que a través de su hija Dike, así lo dice Hesíodo, persigue las injusticias y castiga a los perjuros.

Es el mismo dios Zeus bajo cuyo exclusivo patronazgo queda la otra gran institución, esta sí específicamente griega, que son los lazos de hospitalidad, la ξενία. Su historia, como la de casi toda la cultura de Grecia, remonta a Homero y, por su carácter mitad social, mitad religioso, define bien la raza de los griegos frente a la de otros pueblos. El miedo a Zeus Xenios, reclamado y puesto por testigo por Odiseo en su encuentro con Polifemo, asegura el funcionamiento de un compromiso social entre desconocidos que no se atiene a leyes escritas. Sin miedo a los dioses no hay barreras ni cobijo en esas relaciones sociales.

También esta última idea es tan antigua como el diálogo entre Odiseo y Polifemo en el canto IX de la *Odisea* (252-280), al que hemos hecho referencia. Frente a los griegos, cuya existencia tiene sentido en una comunidad protegida por los dioses y en particular por el más poderoso de ellos, Zeus Hospitalario, Polifemo vive solo, apartado de los demás, sin miedo a los dioses y preocupado sencillamente por su existencia. En un alarde de ese individualismo que atribuía el Odiseo homérico a este pueblo de salvajes gigantes (*Od.* 9.113-115), el cíclope de Eurípides proclama su negación de los dioses:

"La riqueza, hombrecito, es dios para los sabios. Lo demás es rumor y bellas palabras. Lo mando a paseo a los promontorios marinos que habita mi padre. ¿A qué vienes tú con estos argumentos? Yo no tiemblo ante el rayo de Zeus, extranjero, yo no sé en qué Zeus es un dios superior a mí. Lo demás no me interesa y, como me trae sin cuidado, escucha: cuando desde arriba se derrama la lluvia, en esta casa tengo refu-



gio cubierto y me engullo un ternero asado o bien algún animal salvaje y, empapado bien mi estómago horizontal, después de apurar un ánfora de leche, hago resonar con pedos mi túnica, haciendo un ruido que puede competir con los truenos de Zeus. Y cuando la tramontana de Tracia vierte nieve, envuelvo mi cuerpo con pieles de animales y enciendo fuego, y de la nieve nada se me da. Y la tierra por fuerza, quiera o no quiera, dando a luz hierba, ceba mi ganado. Yo no se lo sacrifico a nadie que no sea yo -a los dioses ni hablar- o la más grande de las divinidades: esta tripa que veis. Pues beber y comer cada día, eso sí que es Zeus para los hombres sabios, y no entristecerse por nada. En cuanto a los que establecieron las leyes, abigarrando la vida de los hombres, los invito a pudrirse. Yo no dejaré de hacer el bien a mi persona, ni de comerte a tí." (*Cyc.* 316-341, trad. A. Medina).

De esta forma los dioses como garantes de las relaciones sociales aseguran al mismo tiempo la pervivencia de su culto a través de las estructuras mismas de la polis. Incluso las reformas políticas más avanzadas, como la constitución de Clístenes, se mantienen fieles al compromiso con la religión tradicional, con el pacto implícito entre los dioses y la religión de la polis. Mito y religión por tanto se conectan entre sí precisamente a partir de esta vertiente comunitaria que tiene la sociedad griega desde su origen tribal y que acabará cuajando en la estructura de la polis arcaica y clásica. El fin de la polis con Alejandro, la entrada de nuevos dioses y nuevos ritos en época helenística y romana, dará un sentido nuevo a la religión y obligará a potenciar aspectos nuevos, distintos de la simple creencia, en los mitos sus interpretaciones histórica, moral y física, que aseguran la pervivencia de los mismos como metáfora; estarán entonces más próximos a la actitud personal, íntima del hombre, que al espíritu comunitario que hacía sentir como propios los dioses y héroes cuyas historias se contaban en los relatos míticos integrados al ritual religioso.