



Deméter – Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis

Yidy Páez Casadiegos*

“(…) la verdadera esencia de toda religión es lo *mistérico*, y siempre que la mujer esté situada en la cumbre, tanto en el ámbito de la vida como en el del culto, se preservará el misterio con todos los cuidados”

Juan Jacobo Bachofen**

Introducción

En otro ensayo afirmaba que el mito del Minotauro y su Laberinto era tal vez el más popular, sugerente y productivo para la lectura y el ensayo hermenéutico¹ Y me parece que hoy se puede seguir manteniendo esa hipótesis. Pero el mito de Deméter y Perséfone ha sido más importante, no tanto por su contenido narrativo y su difusión y permanencia en el tiempo hasta bien avanzada la dominación romana, sino porque ese contenido era la expresión discursiva de un ocultamiento sagrado, el cual se develaba a través de una práctica religiosa que adquirió una amplitud panhelénica, y superó a otras, también *mistéricas*, en su capacidad para despertar el interés y la fidelidad de sus adherentes.

Aunque no tan propicio para el alcance de la mirada hermenéutica como el otro mito mencionado (a pesar de que las categorías laberínticas propuestas en esa ocasión se pueden aplicar a la espacialidad y la escatología del mito cuya lectura-interpretación he escogido para hoy) adquiere un gran valor histórico y pedagógico, si aplicamos el método comparativo al esclarecimiento de los elementos constitutivos de su ritual, y sobretodo, si a ese proceder aunamos los recursos de la arqueología, la historia y la etnobotánica. En otras palabras, la mirada hermenéutica descubre en el culto *mistérico* de Deméter y Perséfone, unos elementos y patrones homólogos en las prácticas religiosas de todas las épocas y una hipótesis sobre su origen, compatible con los descubrimientos de la primatología actual y la paleo antropología, según la tradición evolucionista.

Los elementos en común se hallan codificados en el *epos* de la narración, tales como: 1) la creación de un *mythos*, que contiene los supuestos cosmogónicos y etiológicos, 2) la presencia de un experto en las tecnologías del éxtasis (*hierofante*) que administra el saber hierático contenido en el mito y sus prácticas, 3) un lugar sagrado para las prácticas *mistéricas* (*telesterion*), 4) un elemento con valor votivo-sacrificial (*lechon*), y sobre todo, 5) un enteógeno, es decir, una sustancia vegetal (*cyceon*) que al ser ingerida dentro del contexto ritual, produce modificaciones de la sensopercepción, permitiendo así la emergencia del fenómeno de la epifanía, o visión divina.

* Profesor Universidad del Norte, Departamento de Historia y Ciencias Sociales y Universidad Simón Bolívar, Facultad de Psicología, Barranquilla, Colombia

** Mitología arcaica y derecho materno. Barcelona: Anthropos, 1.998 (1.861), p. 74

¹ Yidy Páez Casadiegos. *El Minotauro en su Laberinto*. En: Aposta. Revista (digital) de Ciencias Sociales, # 3, Diciembre, 2003, pp. 1-33. Reproducido en forma impresa por: Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, # 5, Octubre 6, 2006, pp. 94-127

Sobre ese último elemento, la sustancia ritual denominada cyceon, se ha propuesto desde la década de los 50s del siglo anterior una hipótesis sobre el origen de las creencias religiosas, según la cual derivarían evolutivamente del consumo de un grupo de sustancias muy similares por su estructura molecular, ampliamente distribuidos por el planeta y usadas en las prácticas chamánicas bien conocidas hoy por la investigación etnohistórica, bioquímica y etnobotánica; se supone que su consumo, probablemente accidental, por los paleontrópodos, , pudo dar origen o reforzar la creencia en entidades sobrenaturales y a partir de ese supuesto, comenzar a organizar una incipiente ideología religiosa que legitimaría a los primeros jefes, tal como una vez lo propusiera James Frazer. En apoyo de esta hipótesis, se podrían aducir los últimos desarrollos de la primatología acerca del origen de la 'intencionalidad' como factor adaptativo de las primeras comunidades humanas, según mencionaré en su momento. Esta hipótesis naturalista central, no excluye la mención de otras, igualmente pertinentes y plausibles, entre ellas, la de un parricidio primitivo y/o de una metáfora del padre, provenientes del psicoanálisis, y las últimas hipótesis constructivistas y de género postmodernas, sin descontar el interés académico que podrían suscitar algunos supuestos clásicos, como los de las escuelas ritualista y difusionista, tan importantes en la primera mitad del siglo veinte.

1. Mythos

La fuente más antigua de la narración es el Himno Homérico a Deméter² Seguiré por ello, en lo fundamental, su contenido, indicando en las notas la apelación a otras fuentes³

a) *El epos terrestre*

La mitografía escoge para la primera escena, un lugar cercano a la ciudad de Eleusis⁴, por lo general, un jardín, por donde transita Perséfone (hija de la diosa Deméter) junto a otras jóvenes que comparten con ella un ánimo efluente y festivo. Pero la hija de Deméter y Zeus (quien es también su tío) se detiene frente a un *narciso* gigante con enormes e incontables pétalos. Atraída por su belleza, fragancia y singularidad, hala de éste con la intención de arrancarlo, pero la tierra se abre bajo sus pies, y emergen briosas yeguas negras, arrastrando tras de sí un llamativo carruaje; antes de que la joven Perséfone tenga tiempo de reaccionar, la mano de un jinete incorpóreo, la arrastra hasta el misterioso vehículo, el cual en un giro de los animales

² Himnos Homéricos. Traducción de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1.978., pp. 63-83

³ Cf. Homero. Iliada, XIV, 326; Odisea, V, 125; Hesiodo. Teogonía, 453-454, 313 y 912; Heródoto. Historias. II, 171; Sófocles. Antígona, 1, 120f; Aristófanes. Aves, 710; Nubes, 328 ss; Ranas, 456-459; Apolodoro. Biblioteca. I, 1,5; Diodoro Sículo. V, 2ss; Ovidio. Metamorfosis. V, 346; Pausanias. I, 14,2; 37,2; 38,5; II, 35,4; VIII; Higino. Fab., 146; Virgilio, Geórgicas, I, 39; Plinio. Historia Natural, III, 6, 9

⁴ Pero el lugar varía según los intereses ideológico-administrativos: Enna (Sicilia), Colono (entre Atenas y Eleusis), Hermione, cerca de Creta o de Pisa, Lerna o en Nisa. Cf. R. Graves. Los mitos griegos (T.I). Madrid: Alianza, 1.985, pp. 107-108. El HHD (Himno Homérico a Deméter), menciona la llanura de Nisa (Versos 16-17). Según Kerényi, el vocablo puede corresponder a un monte o llanura de Asia Menor, Etiopía o África. Cf. K. Kerényi. Los dioses de los griegos. Caracas: Monte Ávila, 1.999 (1.951), p. 303.

se dirige al interior de la abertura telúrica, cuyos bordes se aproximan rápidamente, haciendo desaparecer el carruaje en el interior de la tierra. La doncella solo alcanza a proferir un grito llamando a su padre Zeus⁵

La segunda escena terrestre muestra a Deméter esperando a su hija, quien no regresa. Moviada por la preocupación, sale a buscarla, pero no la encuentra; indaga por el paradero de Perséfone ante los propios dioses, pero nadie parece saber acerca de lo sucedido. Cambiado su ánimo en desesperación, adopta la forma de una mujer campesina de avanzada edad, y se lanza a los caminos durante 9 días sin beber ni comer, alumbrándose en las noches con una antorcha. Este periplo le conduce, en una tercera escena, a la plaza central de Eleusis, donde se encuentra con las hijas del rey Celeo y su esposa Metanira. Allí le informan que en Palacio se necesita una nodriza para alimentar y cuidar al recién nacido príncipe heredero Demofonte. La invitan desempeñar esa función.

En un cuarto acto la diosa se encuentra en palacio esperando ser recibida en la sala del trono. Mientras tanto, una esclava, llamada Yambe (o Baubo) usando un lenguaje desenvuelto e irreverente le ofrece vino a la diosa, de acuerdo con un protocolo de hospitalidad. Pero Deméter rechaza el ofrecimiento, y en vez de vino, pide que le sirva *cyceōn*⁶ (Sobre la historia y composición de esta misteriosa bebida volveremos mas adelante)

Quinto acto: Deméter se ha ocupado tan escrupulosamente de la crianza del principito, frotándole con ambrosia⁷ dándole un afecto maternal, que la criatura tiene un crecimiento y aspecto físico fuera de lo común. Incluso, movida por el amor, la diosa había decidido convertir a Demofonte en un inmortal. Para tal efecto, cada día, tomaba al niño de los pies, y lo ponía sobre el fuego, para purificarlo.

En el sexto, y último acto, la reina Metanira, intrigada por el desarrollo inusitado y la belleza de Demofonte, decide espiar a la diosa para ver en qué consistían sus cuidados. Pero al observar el momento en que el niño era sometido a la purificación del fuego, temiendo por la vida de su infante, irrumpe en la estancia dando gritos. Ante la interrupción del ritual, la diosa deja al niño al lado del fuego, y mira con enfado a la imprudente reina: sus palabras certeras le imputan a los humanos la incapacidad para reconocer lo más conveniente para sus vidas y, en consecuencia, su conducta imprudente, guiada por simples apariencias. Al paso que fluía el discurso de la diosa, su cuerpo aumentaba de tamaño emanaba una luminosidad cegadora, que hizo perder la conciencia a la reina mientras el fenómeno luminoso desbordaba los muros de palacio y la diosa se perdía en la alto, con todo su esplendor, no sin antes ordenar que se le construyese un templo⁸, para recordar tan sublimes momentos en palacio, y para cuando estuviera terminado, ella escogería a la persona encargada de celebrar el ritual y le enseñaría los misterios relacionados con los oficios religiosos⁹

Al abandonar el palacio de Eleusis, Deméter re-inicia la búsqueda de su hija, pero esta vez se dirige a la diosa Hécate, quien le dice que el dios Helios (Sol) tiene la información que ella estaba buscando. En efecto, ante los imperativos de Deméter, le cuenta lo sucedido. Hades (hermano suyo y de Zeus y quien gobernaba el reino

⁵ Como dice el Himno, solo escucharon el grito Hécate (hija de Perses) “la de brillante tocado”, y el sol, “el ilustre hijo de Hiperión” (Versos 24-27)

⁶ Aquí el traductor aclara: “No tiene traducción posible esta extraña bebida que en Homero aparece como bebida para convidar a invitados, y que forma parte del ritual de Eleusis...”. HHD, p. 72, nota 60

⁷ “Deméter lo ungía de ambrosía, como si hubiese nacido de un dios...” *Ibíd.*, versos 236-237

⁸ “Los ritos”, dice la diosa, “los fundaré yo misma, para que en lo sucesivo, celebrándolos piadosamente, aplaquéis mi animo” (Versos 274-276)

⁹ “...Y ella [Deméter] se puso en marcha y enseñó a los reyes que dictan sentencias, a Triptolemo, a Diocles, fustigador de corceles, al vigor de Eumolpo, y a Celeo, caudillo de huestes, el ceremonial de los ritos y les reveló los hermosos misterios...” (Versos 473-477)

homónimo de los muertos) había raptado a Perséfone, y convertido en su esposa compartiendo así su trono del mundo subterráneo.

b) El epos olímpico

Movida ahora por la indignación, Deméter se dirige al Olimpo, a exigirle al propio Zeus la liberación inmediata de Perséfone. Ante la indiferencia del soberano, su hermana Deméter le incita a contemplar la ampulosa piel de la superficie terrestre. Entonces, el dios olímpico observa un paisaje desolador. Toda vegetación y bestia y semilla humana en los vientres esta muriendo y desapareciendo por falta de energía nutricia. Ese fluido vital que manaba directamente del cuerpo de Deméter. La tristeza, ira y desesperación de la diosa habían producido el colapso de las energías vitales de la tierra. Pero como aun así Zeus no parecía comprender la magnitud de la catástrofe, la diosa hace ver al despreocupado monarca olímpico, que la extinción de la vida vegetal y animal, implica la extinción del género humano. Entonces, ¿Quién exaltaría la existencia de los dioses? ¿Qué tipo de reino sería aquel sin súbditos? Ya persuadido de la decisión de Deméter, Zeus decide comunicar a su hermano Hades la voluntad de liberar a Perséfone. Para ello, envía una embajada con Hermes, mensajero, interprete y orador persuasivo de las entrelineas discursivas de la ley.

c) El epos subterráneo

Hades debe entregar a Perséfone, de acuerdo con la exigencia de Deméter, por las implicaciones telúricas de sus estados de ánimo y, por la desición de Zeus. Pero busca alguna razón para retenerla.

En un primer acto, Perséfone conoce el Hades (el lugar a donde van las almas de los muertos) donde ahora ella reina con el dios del mismo nombre. El lugar es un reino subterráneo de transparencias y sombras, y en esa dimensión, afloran vegetaciones, orografías, corrientes fluviales y gran parte de aquello que parece similar a la materia terrestre. Pero Perséfone no se sentía feliz porque añoraba a su madre. Y no tenía interés en probar los frutos del Hades. Sin embargo, un día probó la semilla de una granada¹⁰ Hades utiliza ese hecho para alegar la permanencia de Perséfone en sus dominios, pues el tabú más importante en ese ámbito, para los mortales que accedieran allí, era no probar de sus frutos, pues como lo hicieran no podrían regresar al mundo de los vivos. Entonces, de acuerdo con la ley del inframundo, Perséfone no podría ser liberada.

En un segundo acto, Hermes¹¹ examina la difícil situación legal de Perséfone. Como fórmula para que se cumpliera la voluntad de Zeus y sin embargo no alterara el equilibrio de la ley en el reino de los muertos, propone un trato basado en la siguiente consideración: como Perséfone solo probó unas semillas del fruto prohibido¹², y no el fruto completo, su estadía en el Hades debería ser proporcional a la cantidad de alimento ingerido. De esta manera, Perséfone permanecería una tercera parte del año

¹⁰ En el HHD dice Perséfone que Hades “por la fuerza me obligó a comerlos” (los granos de la granada). Verso 413.

¹¹ El HHD coloca a Rea, Madre de Zeus y Deméter, en el rol conciliador (verso 42-43), pero Hermes representa mejor esta función, por su capacidad de persuasión, y su rol de psicopompo en el reino de la muerte. Hermes, también, puede ser considerado “un espíritu de la mediación”. K. Kerényi. La religión Antigua. Barcelona: Herder, 1.999 (1.995), p. 158

¹² R. Graves, menciona siete semillas (Cf. Op. Cit., p. 110), pero no dice la fuente; muy probablemente es un número mágico-astroológico, como el nueve

con su esposo en el mundo subterráneo, y las otras dos terceras partes, arriba, en el mundo de los vivos, con su madre Deméter. De acuerdo con esta fórmula, Perséfone pudo volver al lado de su madre sin quebrantar la ley. Y ante la alegría de su retorno la energía vital de la diosa comenzó a fluir de nuevo por los canales de la naturaleza, multiplicándose en todas las formas de vida, floreciendo en cada lugar, eclosionando en cada vientre, como expresión de amor y encuentro.

Pero pasado el lapso de rigor establecido, Perséfone debería regresar al Hades y permanecer allí la tercera parte del tiempo acordado.

Con la partida de su hija al Hades, Deméter se sume de nuevo en un estado de tristeza, añorando el retorno de Perséfone, y su fluido vital disminuye notablemente, tal como se observa en el mundo natural, sombrío, silencioso y gélido, con la vida en suspenso a la espera de reactivarse de nuevo con el regreso de la diosa-hija Perséfone.

2. Epifanía

La narrativa épica del *mythos* de Deméter y Perséfone contiene, al parecer, los elementos codificados del culto homónimo. El velamiento en el lenguaje de una práctica cultural obedece a su carácter histórico; es decir, a la necesidad de realizarse en un contexto religioso determinado, y, en este mito, de carácter fundamentalmente privado.

Aquí se trata de un aspecto llamativo de la religiosidad griega antigua, que solo experimentará una crisis colectiva bajo las nuevas tensiones sociales e intelectuales producidas por la inflexión del pensamiento cosmológico y la consolidación y vicisitudes de la democracia.

Quiero llamar la atención sobre el hecho de que la teología griega –si así puede llamársele- no surge de una casta sacerdotal, sino del estro poético. Así lo dice Tertuliano: “La religión pagana pone su fe en los poetas, y en algunos casos, organiza sus propios rituales de acuerdo con los poemas”¹³ No surge directamente con la política (como en los sacerdocios de marras), sino de la poesía. Si queremos saber sobre la cosmogonía y la teogonía, y en general, sobre la vida de los dioses, no acudimos a textos sagrados –inexistentes, además- sino a las creaciones de Homero y Hesiodo, por ejemplo. Eso explicaría la relativa tolerancia religiosa de la sociedad griega, y su hospitalidad, extendida a las necesidades religiosas foráneas, como aun podemos comprobar transitando silenciosos y conmovidos por la isla sagrada de Delos, contemplando las ruinas de sus templos, bajo los suaves vientos de verano del mar Egeo.

Esa tolerancia de la religiosidad pagana se quebró históricamente, ante la penetración del monoteísmo, que invocaba una legitimidad única y etnocéntrica.

La religiosidad griega antigua, surge del sentimiento poético y se decanta en el corazón del *aedo* de acuerdo con una tradición popular y las demandas sociales de la época sobre cada generación. Esa genealogía podemos rastrearla en los grandes poetas trágicos, desde Esquilo hasta Eurípides.

Otro aspecto muy importante, desde un punto de vista comparativo, es la manifestación y regulación de esa religiosidad, de una especie de dialéctica entre lo público y lo privado¹⁴

¹³ Tertuliano. *Ad Nations*, II, 7

¹⁴ Sobre este tema de lo público y lo privado en la religiosidad griega, puede verse: Michael. *Cosmopoulos. Greek mysteries. The archeology and ritual of ancient Greek secrets cults*. Florence, KY, USA: Routledge, 2002, p. 20; M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. I. De la

Denomino “público” al sistema de creencias de la religión estatal; es decir, la religión olímpica. Su origen como ya mencioné, es de carácter poético. Cuando los poetas trágicos invocan la presencia o autoridad de sus dioses olímpicos (o deidades de menor jerarquía) no dan, por lo común, información sobre la teogonía, pues se supone de conocimiento general; pero lo que evidencia mejor esa característica es el discurso explícito que los nombra sin velamientos ni metáforas mistericas.

La realidad ontológica de lo divino aflora en la superficie de la materia por acción de la mano del *plástēs*, del escultor, quien usando su *téchnē* da forma a la deidad, a imagen y semejanza del esquema humano y es público también, porque esta deidad ‘corporizada’ o está en un templo de puertas abiertas a donde puede acceder libremente la gente para dirigirse a él, o se halla en los espacios abiertos, a veces cumpliendo tareas tan profanas como los *Hermes* en la vera del camino, que orientaban al caminante, aunque este fuera un malhechor. Y por último, es pública, porque es “oficial”, administrada por un tipo de político-rey llamado *basileus*, de origen hereditario. En resumen, es la religión del poder.

Pero, de otra parte, se puede sospechar la existencia de una religiosidad **privada**. Digo “privada” para aludir a su carácter secreto, misterico. Aunque su *mythos* proviene o, por lo menos, se expresa a través del *épos* –como la religión pública- su contenido no es explícito y solo se devela en un tipo de practica ritual que la antropología ha denominado tecnologías del éxtasis, y la historiografía griega nombra, con rigor etimológico, como religiones mistericas o de misterios. La más arraigada y duradera de estas religiones fue el culto misterico de Eleusis, encriptado metafóricamente en el mito de Deméter y Perséfone.

a) La celebración

La celebración se realizaba en dos etapas, una a comienzos de año, posiblemente entre febrero y Marzo y la otra entre Octubre y Noviembre.

1) *mysteia*

La primera parte denominada *mysteia*, era una fiesta que anunciaba al colectivo la preparación de los aspirantes (*mystēs*) a ser iniciados en los misterios de Eleusis. Se les denominaba también Misterios Menores¹⁵, por su carácter festivo-informativo. Esta fiesta se iniciaba el 13 de Octubre, en el *Telesterio*¹⁶ (templo de Demeter), de Eleusis, con una **procesión** hacia el *Eleusinion* (templo de Demeter), en Atenas. Al parecer, los aspirantes llevaban iconos sagrados, cestos con espigas de

prehistoria a los Misterios de Eleusis. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1.978 (1.976), p. 313;); incluso para otros autores, este taxón opera también en otros ámbitos de la polis: Cf. Miriam Valdez. La reorganización religiosa en la Atenas del S. VI. a.C., Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006, p. 599.

¹⁵ o pequeñas eleusinas

¹⁶ Se trataba de un espacio rectangular, columnar, con escalones para sentarse, y una especie de altar en el centro denominado *anaktoron*. Aunque esta descripción es la más difundida entre arqueólogos (por ejemplo, Mylonas, Kouroniotes, etc) el traductor al español del HDD, describe al Telesterio como un espacio ritual adosado (pero no comunicado) con el Templo de Deméter, y levantado sobre las bases de dos edificios micénicos (Cf. HDD, p. 55). Etimológicamente esta relacionado con *tele* y *telete*: iniciación, idea de *completud* o pureza. Así, denotaría lugar donde se realiza la iniciación. Aristófanes, como menciona Eliade, lo llama *mystodokus domos*: la casa que recibe a los iniciados. Cf. Aristófanes. Las Nubes, 302-304; M. Eliade, op. Cit., p. 311

distintos cereales. Eran recibidos por el rey y la reina¹⁷ quienes presidían la ceremonia de apertura. Posteriormente los *mystēs* sacrificaban un **lechón**, se dirigían a la playa, y se **purificaban** con el agua del mar.

2) *epopteia*

La segunda parte, denominada *epopteia*, constituía el objetivo central de los misterios; es decir, la iniciación. Por esa razón, se les llamaba también, los Misterios Mayores¹⁸, pues significaba, según la etimología, que los aspirantes tendrían la experiencia de ver directamente a las diosas Deméter y Perséfone.

La celebración se iniciaba el 19 de Octubre con una **procesión** que salía del *Eleusinion* de Atenas, hacia el *Telesterion* en Eleusis. El talante parecía ser más festivo que el de la *mysteia*, en esta fase de movilización externa, pues algunos usaban máscaras, danzaban e incluso lanzaban expresiones obscenas¹⁹ Pero al penetrar en el Telesterion, la conducta se hacía más hierática. Después de varias celebraciones hasta el amanecer²⁰ durante dos o tres días, llegaba el momento crucial de la prueba iniciática. El hierofante²¹ daba a cada *mystēs* una ración de bebida ritual llamada *cyceōn*²². Tras la ingestión de la sustancia, cada *mystēs* comenzaba a experimentar internamente todos los sucesos narrados en el *mythos* de Deméter y Perséfone. En otras palabras, afrontaban el desconcierto y el terror de Perséfone al ser raptada por Hades, debían resistir las experiencias en el mundo de los muertos, mientras sufrían los rigores de la separación, los anhelos de la protección del seno materno, y a la vez la incertidumbre, la tristeza, la desesperación y la animosidad de Deméter por la desaparición de su hija, etc. Pasaban sucesivamente los umbrales laberínticos de las tres instancias de poder²³: eran arrancados abruptamente de la superficie terrestre (dominio de Poseidón, como sabemos hermano de Zeus y de Hades), para ser introducidos en el mundo subterráneo, donde reinaba Hades y, finalmente, al emerger del mundo de los muertos, cual Perséfone, contemplaban a la diosa Deméter en todo su esplendor hierático, en una *epifanía* (visión de algo que aparece en lo alto). Esta experiencia, por su carácter *mistérico*, estrictamente privado, se tenía como lo más importante que podía experimentar en su vida un ciudadano ateniense, tal como lo ha atestado la doxografía. Al parecer, esa experiencia ritual

¹⁷ Ya a finales de la época arcaica, y sobre todo en el periodo clásico, la palabra *basileus*, traducida como “rey”, no tiene una denotación política explícita, y se refiere más bien a funciones públicas de administración del calendario y las actividades religiosas.

¹⁸ O Grandes eleusinas

¹⁹ Al parecer, esas expresiones se daban al pasar un puente sobre el río Kefisio. Personas enmascarados u hombres travestidos realizaban esta parte del ritual, posiblemente, con una función apotropaica. Cf. W. Tyrrel. *Athenian myths and Institutions: Words in action*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, 1.991, 165. Esta parte del ritual se denominaba *gephyrismos* (paso por el Puente sobre el río Kefisio). Inmediatamente, seguiría, en el ritual el canto del *Iacchos* y, al llegar a Eleusis, en la noche, una manifestación general, no sólo con expresiones, sino gestos obscenos (Para algunos, las expresiones y gestos obscenos provenían de las mujeres. Cf. I. Gilhus. *Laughing Gods, weeping virgen: Lauggther in the history of religion*. Routledge, 1.991, p. 38) A esta parte del ritual se le denominó *aischrologia*

²⁰ El ritual de la noche, llamado *pannychis*, podría incluir una *hierogamia* de Zeus-Deméter, una escenificación del periplo de las diosas, o mostración de espigas, etc.

²¹ Etimológicamente, quien hace aparecer lo sagrado

²² Del Griego: κυκεών, *kykeōn*, mezcla, poción, bebida, etc (Cf. Pabon-Echauri. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Spes, 1.955, p. 307). Según El HHD (Versos 209-211), estaba compuesto por cebada, agua, y menta.

²³ Yidy Páez Casadiegos. *El Minotauro en su Laberinto*, op. Cit.

de la muerte, aseguraba prosperidad en vida, y después de la muerte física, una estadía más tranquila o menos tediosa en el Hades.

3. Etiología

La palabra *aitia*, de donde viene etiología, denota en el lenguaje medico-biológico, la causa de una enfermedad. Pero su origen se pierde en los meandros de la época arcaica griega, en la mitología y la tradición jurídica. Solía indicar el origen de una transgresión, la causa de un delito. Hacia el siglo V a.C., es incorporada al discurso de la nascente medicina hipocrática, como categoría diagnóstica, denotando la causa del proceso mórbido. En algunos momentos utilizaré el vocablo *aition* como clave etimológica para referirme a un aspecto o componente explicativo de una parte de la narración o de un hecho social. En lo que sigue trataré de desarrollar una hipótesis etiológica, que relaciona el contexto socio-económico del mito y el ritual de Deméter-Perséfone, y el contenido de la narración y sus epifenómenos culturales. Al sustentar esta hipótesis intento llegar a la conclusión de que el sinecismo ático, ese complejo proceso de unificación y de emergencia social de la polis, se corresponde bien, en una lectura hermenéutica, con un sincretismo mítico-ritual eleusino.

Se puede afirmar que el mito de Deméter y Perséfone es doblemente etiológico: en un sentido externo, que lo adscribe a un contexto histórico-social determinado, y uno interno, que lo vuelve sobre sí mismo para connotar la fenomenología de su propio desarrollo narrativo y los contextos metafóricos que explican su expresión cultural-mistérica. En este segundo *aition*, parece clave pensar en la raíz *my*²⁴, la misma de **mito** y **misterio**: en su forma verbal como *myō*, denota la acción de cerrar algo, en particular los órganos de los sentidos (ojos, boca y oído). Pero aquí parece surgir una paradoja, pues la palabra mito en tanto que narración, implica visión, escucha y enunciación. Y la palabra *mistērīco* vinculada a la práctica cultural, indica acción. De modo que la denotación y connotación de ambas palabras no parecieran provenir de la misma raíz. Pero esa dificultad desaparece, cuando seguimos la construcción discursiva bajo los efectos de *condensación* y *desplazamiento* propios de la metáfora²⁵. Entonces, la connotación “cerrar” de la raíz *my*, aparece ahora bajo la luz de otro espacio y otra temporalidad: los sentidos se cierran, para poder percibir y actuar en otro espacio: la dimensión laberíntica de lo sagrado. Este *aition* nos permite así, discriminar entre un espacio profano (de la observación inmediata) y un espacio sagrado (de la visión interior o *epifanía*) que ya son un lugar común en el discurso historiográfico-antropológico de las creencias religiosas.

Sobre la antigüedad del culto, algunas investigaciones arqueológicas remiten las prácticas mistéricas de Eleusis hacia finales de la Edad del Bronce²⁶, pero las fuentes epigráficas más antiguas²⁷ conducen al arcontado de Solon y, como muy

²⁴ Del Griego: *μυ*, *my*; *μύω*, *myō*, cerrar; *μυστήριον*, *mystērion*, “verdad cerrada para nuestra razón” (según Eusebio Hernández y Félix Restrepo. Llave del Griego. Comentario semántico, etimología y sintaxis. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1.987, p. 152, **633**); *μυθος*, *mythos*, palabra, discurso (Ibid)

²⁵ Véase nota 23

²⁶ Sobre esta hipótesis se puede ver el ya clásico informe de Georges Mylonas, sobre su trabajo arqueológico en Eleusis: *Eleusis and the Eleusian Mysteries*. The Classical Journal, Vol 43, No, 3, December, 1.947, p. 130-146

²⁷ Cf. *IG I³*, 1-2 Inscripciones Graecae I: Inscripciones Atticae Euclidis anno anteriores. Berlín, 1981 & 1994

reciente, a la tiranía de Pisístrato. De otra parte, la iconografía, no conduce mas allá del s. V. a. C.²⁸

Por esa razón, el contexto socio-político de la unificación del Ática, conocido como *sinecismo*, entre los siglos VII y VI, aparece como fondo plausible para colocar en perspectiva y leer las enunciaciones, modificaciones y creación de un discurso mitográfico coetáneo con su respectivo ritual.

Ese fondo social se insinúa en otro mito rico y complejo, me refiero al Mito del Minotauro y su laberinto, sobre el cual, algunas versiones construyen el anacronismo según el cual después de dar muerte al Minotauro y liberar así a Creta del despotismo de Minos, el héroe Teseo se dirige triunfal al Ática, y unifica a las tribus dispersas de la región, conduciendo de esta manera a la creación de la democracia ateniense. Ese anacronismo bien podría reflejar un efecto del contexto político sobre las sucesivas construcciones discursivas de esta mitografía, y serviría también como *aition* de un desplazamiento del centro de poder en el mediterráneo, que pasaría de la talasocracia cretense a un nuevo poder emergente en la península griega, tal vez a comienzos de la Edad del Hierro.

Pero la mitografía ática hace pensar que ya a finales de la Edad Oscura se inicia el proceso de conformación de las ciudades (*poleis*), y en este caso, de Atenas, como instancia de poder unificadora sobre las otras regiones periféricas, entre ellas Eleusis²⁹. Pero este proceso político unificador tropezaba con la oposición de Megara, rival comercial y militar de Atenas, y con pretensiones expansionistas similares. Esta *polis* no solo parecía ejercer soberanía sobre Eleusis, sino también sobre la isla de Salamina, cuya ubicación en el golfo sarónico, la hacía equidistante de los focos de poder prevaletentes en este momento en la región. La práctica de un culto misterioso a Deméter y Perséfone, desde la Edad del Bronce tardía, en Eleusis, según algunos³⁰, de gran prestigio y arraigo en la población, convertía a esta *polis* en un elemento clave en la periferia, para la unificación y consolidación política de Atenas. Por esa razón, el discurso mítico y sus manifestaciones culturales pueden mostrar la impronta de este proceso.

La fuente epigráfica más antigua indica que los misterios de Eleusis estaban bajo regulación de una ley de Solon³¹. Si los misterios se han integrado a la unidad política de la polis ateniense, entonces ¿cual es el sentido de esta anexión, teniendo en cuenta la existencia en Atenas y el Ática de una religiosidad pública bajo la égida de un dios joven, y olímpico llamado Zeus, y sobre todo, cuando las mujeres están excluidas de la vida cívica y no ostentan la condición de ciudadanas atenienses (a pesar de que el epónimo de la ciudad procede de una deidad femenina)? Aquí se puede descubrir una dialéctica de exclusión/inclusión, o por lo menos, como señalaba agudamente una historiadora, una ambigüedad de la mirada masculina sobre la mujer: de una parte la segrega de la vida cívica y de los sacrificios cruentos, pero a la vez parece enaltecerla, al integrarla a una especie de "ciudadanía cultural"³²,

²⁸ Todas las imágenes, en vasijas áticas y relieves, son del siglo V. a. C. o posteriores.

²⁹ Para este aserto se puede ver: Miriam Valdez. *El proceso de sinecismo del Ática: cultos, mitos y rituales en la "polis" de Atenas*. Gerion, 2001, No. 19, pp. 127-197. Sin embargo, hay una hipótesis, poco plausible que postula la continuidad Eleusis- Atenas. Cf. Christiane Sourvinoud-Inwood. *Festival and mysteries: aspects of the Eleusinian cult*. In: M. Cosmopoulos, op. cit., p.25

³⁰ Cf. Rosemary Ruether. *Goddess and the divine feminine: a western religion history*. University of California Press, 2005, p. 69

³¹ Cf. James Sickinger. *Public records and archives in classical Athens*. University of North Carolina Press, 1.999, p. 8

³² Cf. Louise Bruit Zaidman. *Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades*. En: G. Duby y M. Perrot. *Historia de las mujeres*. 1. Antigüedad. Madrid: Taurus, 2003 (1.990), p. 394.

reconocimiento tal vez precario a la profundidad y misteriosa condición de la sexualidad femenina en un contexto patriarcal antiguo.

De otra parte, los misterios parecen corresponder a una solución patriarcal de las gramáticas³³ binarias implícitas en la exclusión de lo femenino: Hesiodo ha cantado de manera admirable las terribles disputas por el poder entre los dioses, el parricidio que da cuenta de un desplazamiento y reubicación del poder divino: el dios Cronos castra a su padre Urano³⁴, pero su poder, cede ante el ataque de su hijo menor, Zeus³⁵. Un dios joven gobierna ahora sobre la antigua generación de los titanes. Pero recordemos que la misma teogonía hesiodica narra que las deidades primordiales surgieron del caos, y entre ellas Gea (la tierra de *ancho pecho*) y Nix (“la negra” noche), ambas entidades femeninas³⁶. De Gea nace su hijo-esposo Urano (la segunda deidad masculina, después de Eros³⁷). Como ha sugerido Robert Graves en su curioso ensayo: “La Diosa Blanca”³⁸, hasta avanzada la época arcaica, las deidades supremas, como en la genealogía hesiodica, eran telúricas, *ctónicas*, unidas a la tierra por medio de mitos culturales de diosas-madre. Esto se correspondía con una forma de organización social que daba un lugar preeminente a la figura femenina, por su vínculo simbólico con las manifestaciones vitales de la naturaleza en forma de fertilidad-reproducción-regularidades cíclicas. Las diosas de los misterios, son deidades ctónicas, representantes de un régimen ancestral. En el contexto epigráfico y literario, aparece reflejado el nuevo orden divino como epifenómeno del *sinecismo* ático que culmina en la democracia y el imperialismo ateniense. Zeus es olímpico, adscrito a una solarización del poder en forma de luz. Como de manera casi lírica ha dicho Walter Otto³⁹, las fuerzas telúricas de la noche, incoercibles y misteriosas se han espiritualizado ante un espectro luminoso, más translucido a los nuevos esquemas e intereses de la razón y la política; es decir, de la cosmología y la democracia. Pero como sabemos que toda gramática binaria implica una dimensión ternaria, la cual podría ser la instancia ideológica de una solución; es decir, un culto femenino-mistérico ancestral de la periferia, se incluye en el calendario oficial de los cultos masculinos-olímpicos⁴⁰ del centro (que se realizan dentro de las murallas, al principio en la colina del Areópago) En las fiestas de Eleusis, y en los otros festivales en honor a Deméter (algunos exclusivamente femeninos), la mujer accede al espacio público que en el tiempo profano les niega toda autonomía y participación política⁴¹. En este

³³ Uso “gramática” aquí en el sentido de “estructuras cognitivas compartidas socialmente”. Cf. Gerd Baumann. Gramáticas de identidad y alteridad: una aproximación estructural. (Documento electrónico) Universidad de León, 2006. De esta autora se puede ver también: *The lamps are many, but the Light is one*. In: G. Aijmer (Ed.). *Syncretism and the commerce of symbols*. Gothemburg: Institute for advanced studies in Social Anthropology., 1.994; *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós, 2001

³⁴ Cf. Hesiodo, Teogonía, 181-182

³⁵ “con su poder venció a Cronos que lo había engendrado”. *Ibid.*, 71-72

³⁶ “Ante todo existió el caos y después la tierra, de ancho pecho...del caos nacieron el Erebo y la Negra Noche, *ibid.*, 116-117, 123

³⁷ *Ibid.*, 119

³⁸ Cf. R. Graves. *La diosa blanca*. Madrid: Alianza, 1.983 (1.948), pp. 10, 78 ss

³⁹ Otto emplea el *binarismo* básico (sin emergencia *ternaria* aparente) bajo la dialéctica: deidades antiguas (**telúricas**) / deidades nuevas (**olímpicas**). Cf. W. Otto. *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela, 2003 (1.993), p. 36

⁴⁰ El hecho de que se venera oficialmente a diosas olímpicas, no cambia la inteligencia del análisis: en tanto que olímpicas, están sujetas a las regulaciones del nuevo orden, social y divino

⁴¹ Por ejemplo, en las Tesmoforias (fiesta de siembra que se celebra en Otoño dedicada a Deméter Tesmofora), “durante tres días el ‘pueblo de las mujeres’ ocupa el espacio político, abandonado por los hombres, que no se sientan en los tribunales, ni en el Consejo. Las

interregno la mujer manda sobre las funciones *misteriosas* de la naturaleza (la vida y la muerte) y los hombres asisten en calidad de espectadores-adoradores-participes. Pero a la vez, el todopoderoso Zeus olímpico, que parece despreciar la dimensión ctónica y oscura de la muerte⁴², se reubica en la intimidad de la práctica *mistérica*, bien como “intermediario” entre las demandas y la ira de Deméter y los subterfugios legales de Hades (y aquí estaría Zeus en posición ternaria), o bien se transforma como realidad hipostática en *Dionisos* o el mismo Hades⁴³. Con esta dimensión ternaria, el discurso patriarcal de la democracia ateniense, durante las festividades religiosas, traspone transitoriamente los roles de poder, reubicando a Deméter-Perséfone en el ámbito público, e hipostasiando a Zeus-Hera, en la esfera privada. Con este elemento ternario, móvil y ubicuo, se sostiene de manera estable la gramática del poder, prescribiendo los roles y el estatuto de un nuevo “estilo de pensamiento” que se corresponde con un también nuevo “colectivo de pensamiento”⁴⁴.

La relación entre política y corporaciones religiosas, se nota claramente en la administración de los templos. En el mito se menciona por lo menos un *aition*: Deméter revela los misterios y encarga de su administración a varios aristócratas, entre ellos, a Eumolpo⁴⁵. Pues bien, los hierofantes, quienes eran los sacerdotes principales del culto, provenían de los Eumólpidas, una familia noble, que tenía su residencia en el templo. Otra familia aristocrática, tal vez procedente de Tracia o Salamina, los Céricos, se ocupaban de otros aspectos de las ceremonias, en especial, de la organización de las antorchas en las procesiones.

Para la época Helenística, en la administración de los cultos místicos, había sucedido algo similar a la administración de los oráculos: un sacerdocio ya corrupto, vendía y compraba los derechos de acceder a los cargos de hierofante o de sacerdotisas auxiliares⁴⁶.

De acuerdo con lo anterior, el mito de Deméter-Perséfone y su manifestación *mistérica*, constituyen un **sincretismo religioso**. Esa fusión o integración de lo público y lo privado, se corresponde con las necesidades ideológicas del **sinecismo**

mujeres han tomado su lugar y se reúnen en el templo de ambas diosas, que se levanta precisamente en el Pnix, la colina donde ordinariamente tienen lugar las asambleas.” Louise Bruit Zaidman, op. Cit. pp. 409-410

⁴² Cf. Homero. *Iliada* 20, 65. Los ritos *ctónico-femeninos* se hacen bajo la luz de las antorchas, de noche, fuera de las paredes de la muralla, mientras que los *olímpicos*, se hacen a la luz del sol tal como lo ilustra Eurípides en las *Euménides*. Es la relación que algunos autores han establecido metafóricamente entre: lo crudo / cocido, desorden / orden, salvaje / civilizado. Cf. Charles Segal. *The raw and cooked in Greek literature: structure, values, metaphor*. The Classical Journal., Vol. 69., No. 4, April-May, 1.974, pp. 289-308. Véase también: *Tratados Hipocráticos*. (I) *Sobre la Medicina Antigua*., trd. Ma. D. Lara Nava. Madrid: Gredos, 1.983, p. 141 ss

⁴³ Zeus-hijo-niño divino (Iacchos-Dionysos) como un *Zeus de mujeres* y por esa misma vía *mistérico-dionisiaca*, un Zeus *ctónico*. Cf. Kart Kerényi. *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Ávila, 1.991

⁴⁴ Aludo aquí claramente, a los dos criterios propuestos por Ludwig Fleck, en su obra fundante: *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento. Madrid: Alianza, 1.983 (1.933). Al parecer, los misterios greco-romanos, implicaban también una “ideología social”. Para un estudio de caso, puede verse: Gerhard van der Heever. *Making mysteries. From the Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries: Social discourse in Religion and the study of Religion*. Religion and Theology, Vol. 12, No. 3-4, 2006, p. 262

⁴⁵ Cf. Himno Homérico a Deméter: 473-478

⁴⁶ At Eleusis, the priestess of Demeter, who came from the Eumolpid family received an obol from each initiate ... and 1.600 dracmas for expenses ...and 100 dracmas in personal salary...” Barbara Goff. *Citizen Bacchea: women’s ritual practice in ancient Greece*. University of California Press, 2004, p. 67

ateniense. A su vez, ese sinecismo, asociado al culto sincrético, puede considerarse una *aition*, en el ámbito discursivo, del imperialismo ateniense.

4. Epopeteia

El segundo aspecto etiológico del mito se refiere a su dimensión mística, específicamente, con el momento más elevado de su liturgia; el de la epifanía, cuando el *mystēs* contempla a las diosas en todo su esplendor y se convierte en *epoptēs*, el que ha visto.

Aparte de su indudable valor en una historia de las creencias y las ideas religiosas, según la metodología comparada y el principio de la *escala*⁴⁷ establecido en su momento por Mircea Eliade, llama la atención a una mirada hermenéutica (y si se quiere *arqueológica*), la tecnología del éxtasis implicada en la inducción de la *epopteia*. Pues ese proceder técnico, bajo la indagación de la ciencia, puede arrojar luz, por lo menos en forma de hipótesis, sobre la estructura y la dinámica del fenómeno religioso, de la mística, para ser más precisos, tema sobre el cual tiene hoy la ciencia un punto de engarce causal más objetivo y realista, a partir de los hallazgos de la neurofisiología y sus 'hormonas' de la felicidad, de una parte, y las últimas indagaciones de la primatología y el neo-evolucionismo⁴⁸, de otra. Aunque no descarto la validez de otras hipótesis, como las del constructivismo, los enfoques psicoanalíticos, e incluso, los supuestos holísticos o multicausales, en este apartado, me ocuparé principalmente, de los resultados de la etnobotánica (sobre todo la etnomicología) la neurofisiología y las sustancias llamadas psicoactivas o narcóticos⁴⁹.

Esto me lleva a ocuparme del *cyceōn*, esa extraña bebida que la diosa Demeter solicitó a cambio de vino en el palacio de Eleusis, y la misma que bebían los *mystēs* para inducir la experiencia laberíntica de los pasos internos codificados en el *épos* mítico cuyo resultado final era la *epopteia*, la contemplación de lo divino, o la *epifanía*, la visión de lo divino que aparece desde lo alto (o que asciende). El contenido de esta bebida era uno de los enigmas más conspicuos de los misterios de Eleusis, y los grandes mitógrafos, solo contaban con la dudosa materia médica del saber popular y las tradiciones de los poetas, que la suponían constituida por una mezcla de polvo de cebada, agua, y menta (según aparece en el Himno homérico). Pero a finales de los años 40s del siglo XX, una mezcla de intuición, aventura arqueológica y curiosidad científica, parecía no solo poder levantar el velo del misterio, ese sello hermético que escondía una clave decisiva para comprender el contenido de la sustancia y sus repercusiones en la actividad mística, sino también, por la misma vía inductivo-experimental del laboratorio, orientaba causalmente a las bases neurohumorales del sentimiento místico⁵⁰, independiente del uso del *cyceōn* (el cual se puede reemplazar – *mutatis mutandis*- por la danza, el canto, la oración, el siseo, movimientos pendulares, técnicas meditativas de repetición-visión-audición de palabras o imágenes preestablecidas por un determinado *mythos*).

⁴⁷ En el sentido de que "la escala crea al fenómeno". Cf. M. Eliade. Tratado de historia de las religiones. México, D.F. : Ediciones Era, 1972 (prologo)

Himno Homérico a Deméter: 473-478

⁴⁸ Cf. Robin. Dunbar. The Human Story -A new history of mankind's Evolution. Faber and Faber, 2004

⁴⁹ Cf.; Mitch Earlywine. Mind-Altering Drugs: The science of subjective experience. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated, 2005

⁵⁰ Cf. Thorndike Memorial Laboratory (Harvard Medical Unit) *Physiology of Meditation*. In: Scientific American # 2, 1.972.

La intuición original provino, en una especie de serendipia, de un periodista dedicado a temas económicos, llamado Robert Gordon Wasson. Al casarse con Valentina Petrovna, una médica moscovita titulada en Londres, y dirigirse en su viaje de bodas a un lugar campestre, descubrió los hongos comestibles, porque ella, cual Perséfone, los recolectaba, preparaba e ingería con suma fruición. Esa experiencia dejó una viva marca en la vida del escritor, la cual le llevó a descubrir otro tipo de hongos, los llamados alucinógenos. Este hallazgo, le hizo abandonar sus actividades periodísticas y bursátiles, para consagrarse, de manera autodidacta, al estudio de los hongos en su contexto socio-histórico. Supo rápidamente que estos hongos se hallan distribuidos por todo el globo. Y que su uso se podía verificar en casi todos los rituales de las comunidades primitivas del planeta. Esa fue una primera intuición: la posible correlación entre ingesta de un hongo determinado y una experiencia religiosa. Su gran dedicación y la ayuda de su esposa Valentina Petrovna para estas investigaciones le convirtieron en una autoridad mundial y en el pionero de una nueva disciplina científica: la etnomicología.

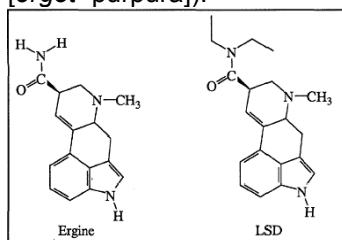
En este punto se da la relación de Robert Gordon Wasson con el mito de Deméter y los misterios griegos a través de una carta que recibe del helenista y mitógrafo Robert Graves en la cual le llama la atención sobre la bebida sagrada mencionada en el mito. Algunos erróneamente, creen que por esta circunstancia, Robert Graves fue el primero en proponer el *cyceōn* como sustancia etiológica de las visiones históricas, pero él no dice nada que haga pensar en esa hipótesis; toda la bibliografía disponible conduce a reconocer que Robert Gordon fue el primero en sospechar y proponer la noción del *cyceon* como sustancia psicoactiva⁵¹. Constituyendo un equipo científico con el helenista Carl Ruck y el químico Albert Hoffman (quien había descubierto el LSD en 1.940), viajó a Grecia para investigar la posible presencia de un hongo en los misterios de Eleusis. Y en efecto, ese hongo era, al parecer, el componente activo del *cyceōn*, la famosa bebida ritual. Se trata, según los autores precitados, del cornezuelo de centeno (*Claviceps purpúrea*), un hongo que parasita las espigas de los cereales y algunas hierbas silvestres. El análisis químico mostró un anillo responsable de sus efectos epifánicos, casi idéntico al que Hoffman había denominado LSD-25, el cual se encontraba con ligeras modificaciones, en las demás sustancias de uso ritual, con efectos similares. En consideración al contexto místico de su uso, a este tipo de sustancias los investigadores les dieron el nombre genérico de *enteógenos* (etimológicamente, lo divino manifestándose desde el interior⁵², aludiendo al efecto farmacológico sobre la sensorialidad, que implica una modificación neurohumoral, una experiencia extática de fusión con el entorno y visualización-vivenciación del contenido de un *mythos* o sistema de creencias determinado. En la actualidad, el laboratorio y la literatura etnobotánica, tienen una enorme lista de enteógenos, distribuidos por todo el planeta. Estas mismas sustancias aparecen con el rótulo de “alucinógenos”, en textos de farmacología y toxicología, a veces bajo el equivoco título general de “narcóticos”. Pero alucinógeno es un término que proviene de la semiología psiquiátrica, y se refiere a uno de los síntomas clásicos de las psicosis: las percepciones sin objeto, y su carácter es, obviamente, negativo, patológico. Aunque la simetría fenomenológica y la homología ideativo-vivencial es llamativa, entre la alucinación psicótica y la tóxica o enteogénica producida por sustancias psicotrópicas como el yage o el LSD, hay una radical diferencia de

⁵¹ Según cuenta el mismo Gordon, en el libro que publica con la colaboración de A. Ruck y A. Hofmann: *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: F.C.E., 1.980 (1.978).

⁵² Para una definición de enteogeno puede verse, Ídem, p. 231; también: R. Gordon, Ruck y otros. *La búsqueda de Perséfone. y R. Gordon. El hongo maravilloso. Teonana'catl – Micolatría en Mesoamérica*. México: F.C.E, 1.993 (1.980), p. 8

contexto. En tanto que enteógeno, cualquier sustancia con el anillo de la 'visión'⁵³ [53], tiene un uso, preferencialmente ritual; eso quiere decir, que se halla bajo la estricta administración de un experto en las tecnologías del éxtasis (un hierofante, o un chaman, por ejemplo), la cual se hace operativa en fechas precisas (y mas bien escasas) del calendario o de la dinámica ético-ecológico-medico-social. Por ejemplo, en el inicio de la siembra o la cosecha, o para el diagnóstico y tratamiento de una enfermedad considerada particularmente grave. Tal vez por esa razón, su uso en comunidades primitivas, no ha arrojado evidencias epidemiológicas de daño individual o social, sino, al contrario, como lo revela la abundante literatura etnobotánica, existente en la actualidad. El uso de enteógenos dentro de las comunidades primitivas, acorde con su cosmovisión, ha sido una de las prácticas que generan cohesión e integración del colectivo. Fuera de ese contexto ritual, es fácil comprender la dimensión epidemiológica que adquiere la experiencia alucinatoria inducida por tóxicos. Pero tomado en sentido clínico, el lenguaje siempre ejerce algún ocultamiento, bien se trate de las metonimias o metáforas del loco, de los neologismos del toxicómano, de los juicios del médico, o de los tecnicismos de una política sanitaria. Si a la sustancia enteógena de una práctica hierática, como la del chamanismo, por ejemplo, se le denomina alucinógeno desde una legalidad urbana, las implicaciones ideológicas de ese rótulo pueden producir consecuencias deletéreas y aun devastadoras sobre las comunidades indígenas. La primera, es que convierte al sacerdote, por un efecto nominativo, en toxicómano; es decir, en un transgresor. Eso lo deslegitima de sus altas funciones sacerdotales y políticas, erosiona las ancestrales relaciones de poder en las comunidades primitivas, y convierte a los jefes en blanco de todo tipo de segregaciones, agresiones y colonizaciones, en nombre de algún tecnicismo sanitario o algún binarismo socio-cultural. Pero si, de otra parte, se saca el enteógeno de su contexto ritual y se traslada al ámbito urbano (a veces con chaman incluido) sus efectos médico-epidemiológicos son potencialmente deletéreos, aquí si estrictamente alucinógenos. Por esas razones, me parece válido emplear el termino

⁵³ Se alude al anillo del LSD-25. A continuación puede observarse la simetría estereoquímica de la Ergina, una lisérgida extraída del cornezuelo de centeno, y el LSD-25, obtenido por hidrólisis de los alcaloides del **ergot** (léase del cornezuelo, el hongo *Claviceps purpurea* [**ergot**=púrpura]):



Tomado de: National Institute of Drug Abuse. *Hallucinogens: An updated*, 1.994, p. 57. Un artículo histórico sobre las variaciones estereoquímicas del anillo de la 'visión' es: Walter Jakobs and Gordon Gould. *The synthesis of substances related to Lysergic Acid*. *Science*, New Series, Vol. 85, No. 2201, March 5, **1.937**, p. 249 Tal vez la primera descripción farmacológica del **ergot**, acompañada de excelentes dibujos del cornezuelo de centeno, la hizo William Carruters en su: *On Ergot*. *The American Naturalist*. Vol. 9, No. 8., August, **1.875**, pp. 450-465. En 1.935, se describe un nuevo principio activo del **ergot**, la ergoclavina o el "alcaloide X" (Cf. Marvin Thompson. *The new active principle of ergot*. *Science*, New _Series., Vol. 81., No., 2113., Jun 28, **1.935**, pp. 636-639) y la farmacología de la ergometrina.(Cf. G.L. Brown and Henry Dale. *The Pharmacology of ergometrine*. *Proceedings of the Royal Society of London*. Series B, Biological Sciences, Vol. 118, No. 810., October 3, **1.935**, pp. 446-477). En **1.969** aparece una excelente y exhaustiva descripción de las plantas psicomiméticas en: Richard Evans Schultes. *Hallucinogen of plant origin*. *Science*, New Series, Vol. 163, No. 3864, pp. 245-264.

enteógeno, para aquellas sustancias que como el *cyceōn*, tienen un uso ritual, pues la palabra alucinógeno, aplicada desde una determinada instancia urbana de poder, puede servir para negar, satanizar o inventar al *otro* como ya lo hizo ver Robert Gordon Wasson, en la sierra Mazateca⁵⁴, y en su momento, entre nosotros, Michael Taussig⁵⁵

El trabajo de investigación del equipo de Robert Gordon en Grecia (sin mencionar las otras investigaciones que él y su esposa realizaron en distintos lugares con igual eficiencia) fue uno de los grandes acontecimientos científicos del siglo XX, no solo porque ayudó a ampliar el horizonte de comprensión histórica del mundo griego, como antes lo hicieran Schliemann y Evanz en Troya y Knossos, respectivamente, sino por su influencia en la lectura comparada de distintos rituales no solo con mediación enteogénica, por la interpretación socio-histórica de algunas 'epidemias' de posesión diabólica de la Edad Media⁵⁶ (producidas por la ingestión de pan, cuya harina estaba contaminada con cornezuelo de centeno), a una comprensión naturalista de la neurofisiología del éxtasis, sino además, al noble uso obstétrico de uno de sus derivados, la ergonovina, que todos quienes pasamos por una escuela de medicina y la práctica de hospital, hemos usado en presentación inyectable después de extraer la placenta, a fin de disminuir el sangrado uterino ulterior al alumbramiento.

Esa última función de un derivado de los principios activos del cornezuelo de centeno, posible componente del *cyceōn*, nos devuelve al tema místico de la vida y la muerte, de los ritos de paso, de las transiciones entre una etapa de la vida y la otra, de los ciclos estacionales, en una palabra, al mismo *misterio* de lo que somos, tal vez como ha sospechado el psicoanálisis, una hechura de lenguaje, con muchas palabras perdidas y algunas huellas inconcientes de su paso.

Bibliografía

- Aijmer, G. (Ed.). Syncretism and the commerce of symbols. Gothemburg: Institute for advanced studies in Social Anthropology., 1.994
- American Journal of Pharmaceutical Education. 2006, 70 (5), article 98
- Apolodoro. Biblioteca mitológica. Madrid: Alianza, 1.999
- Aristófanes. Las once comedias. Mexico: Porrúa, 1.970
- Cosmopoulos, Michael,. Greek mysteries. The archeology and ritual of ancient Greek secrets cults. Florence, KY, USA: Routledge, 2002
- Dunbar, Robin. The Human Story -A new history of mankind's Evolution. Faber and Faber, 2004
- Duby, G y Perrot, M. Historia de las mujeres. 1. Antigüedad. Madrid: Taurus, 2003 (1.990)
- Earlywine, Mitch. Mind-Altering Drugs: The science of subjective experience. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated, 2005

⁵⁴ R. Gordon. El hongo maravilloso, op. Cit

⁵⁵ Cf. Michael Taussig. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación. Bogota: Norma, 2002 (1.946)

⁵⁶ "La primera epidemia documentada de **ergostismo** ocurrió hacia 944-945 d. C, cuando murieron cerca de 20.000 personas en la región de Aquitania (Francia) de envenenamiento por *ergot*" Paul Schiff. *Ergot and its alkaloids*. American Journal of Pharmaceutical Education. 2006, 70 (5), articulo 98, p. 2. Sin embargo, a pesar del masivo uso de pesticidas se siguen presentando todavía grandes infestaciones por cornezuelo de centeno. Cf. A.F. Raybould et al. *The long-term epidemic of Claviceps purpurea on Spartina anglica in Poole Harbor: pattern of infection, effect on seed production and the role of Fusarium heterosporum*. New Phytology., 1.998, **138**, 497-505

- Eidos. Revista de Filosofía. Universidad del Norte, No. 5, 2007
- Eliade. Mirecea. Tratado de historia de las religiones. México, D.F. : Ediciones Era, 1972
- ----- . Historia de las creencias y las ideas religiosas. I. De la prehistoria a los Misterios de Eleusis. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1.978 (1.976)
- Ludwig Fleck, La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento. Madrid: Alianza, 1.983 (1.933)
- Gerion, 2001, No. 19
- Gilhus, I. Laughing Gods, weeping virgen: Lauggther in the history of religión. Routledge, 1.991
- Barbara Goff. Citizen Bacchea: women's ritual practice in ancient Greece. University of California Press, 2004
- Gordon Wasaon, Robert, Ruck y otros. La búsqueda de Perséfone
- ----- y Hofmann, Albert. El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios. México: F.C.E., 1.980 (1.978).
- ----- El hongo maravilloso. Teonana'catl –Micolatría en Meso América. México: F.C.E, 1.993 (1.980)
- Graves, Robert. Los mitos griegos (T.I). Madrid: Alianza, 1.985
- ----- . La diosa blanca. Madrid: Alianza, 1.983 (1.948)
- Hernández, Eusebio y Restrepo Félix., Llave del Griego. Comentario semántico, etimología y sintaxis. Bogota: Instituto Caro y Cuervo, 1.987
- Homero. Iliada. México: Jackson, 1968
- ----- Odisea. Buenos Aires: Sopena, 1.962
- Heródoto. Los nueve libros de la historia. México: Porrúa, 1.974
- Hesiodo. Teogonía. Trad. Luís Segala y Estalella. Barcelona: Visión Libros, 1.986
- Higinio. Fabulas. Madrid: Ediciones clásicas, 1.996
- Inscriptiones Graecae I: Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores. Berlín, 1981 & 1994
- Kerényi, Karl. Los dioses de los griegos. Caracas: Monte Ávila, 1.999 (1.951)
- ----- La religión Antigua. Barcelona: Herder, 1.999 (1.995)
- National Institute of Drug Abuse. Hallucinogens: An updated, 1.994
- New Phytology., 1.998, 138
- W. Otto. Los dioses de Grecia. Madrid: Siruela, 2003 (1.993)
- Ovidio. Metamorfosis
- Pajares, Alberto Bernabé (traductor) Himnos Homéricos. Madrid: Gredos, 1.978
- Pausanias. Descripción de Grecia. Barcelona: Orbis, 1.985
- Plinio. Historia Natural. Madrid: Gredos, 1.985
- Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences, Vol. 118, No. 810., October 3, 1.935.
- Religion and Theology, Vol. 12, No. 3-4, 2006
- Ruether Rosemary,. Goddess and the divine feminine: a western religion history. University of California Press, 2005
- Diodoro Siculo. Biblioteca histórica. Madrid: Alianza, 2004
- Sickinger James. Public records and archives in classical Athens. University of North Carolina Press, 1.999
- Science, New Series, Vol. 85, No. 2201, March 5, 1.937
- Science, New _Series., Vol. 81., No., 2113., Jun 28, 1.935
- Science, New Series, Vol. 163, No. 3864
- Scientific American # 2, 1.972
- Sófocles. Tragedias. Madrid: Gredos, 1986.
- Taussig, Michael. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación. Bogota: Norma, 2002 (1.946)
- The Classical Journal, Vol 43, No, 3, December, 1.947
- The Classical Journal., Vol. 69., No. 4, April-May, 1.974
- The American Naturalist. Vol. 9, No. 8., August, 1.875
- Tratados Hipocráticos. (I) Sobre la Medicina Antigua. trd. Ma. D. Lara Nava. Madrid: Gredos, 1.983

- Tyrrel, W. Athenian myths and Institutions: Words in action. Cary, NC, USA: Oxford University Press, 1.991
- Valdez, Miriam. La reorganización religiosa en la Atenas del S. VI. a.C., Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006
- Virgilio, Geórgicas. Madrid: Cátedra, 1.994