

# DEMÉTER Y LOS PRIVILEGIOS DE LA PERTENENCIA. SABER Y PODER EN EL MUNDO MÍTICO

MARÍA CECILIA COLOMBANI

*Universidad de Morón - Universidad Nacional de Mar del Plata*

(Argentina)

## Resumen

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la solidaridad entre saber y poder en la economía general del pensamiento mítico. Desde los aportes de Michel Foucault conocemos la vinculación aludida y su maridaje con el concepto de verdad. El saber es él mismo una estructura de poder, capaz de operar sobre lo real y transformarlo. El mundo mítico puede ser perfectamente abordado desde esta experiencia interpretativa, ya que el denominado pasaje del *mýthos* al *lógos* implica un pasaje de lógicas, de una lógica de la ambigüedad a una de la no contradicción, que pueden ser analizadas como el tránsito de un modo de saber-poder a otro. Del *mýthos* al *lógos* ha variado algo más que el modelo interpretativo de la realidad, ha variado sustancialmente la apropiación del saber y por ende del poder. Del poeta al filósofo se ha operado un cambio en los portadores del *lógos* y de la autoridad que su posesión implica. La díada saber-poder, móvil y evanescente, como todo producto histórico-temporal, ha sufrido un cambio de manos y con ello, un nuevo registro de la verdad. El propósito es abordar el tipo de saber que la iniciación misteriosa arroja y el estatuto de poder que adquiere el iniciado. Para ello es necesario entrar en el estatuto de una divinidad, estrechamente vinculada a los misterios eleusinos. Nos referimos a Deméter. De allí que el presente trabajo abordará, en primer lugar, aspectos identitarios de la diosa, así como el relato que la ubica en el gesto de búsqueda

desesperada de su hija, Perséfone, para luego, entrar en la experiencia de los misterios y analizar las coordenadas de saber-poder que se juegan en la interioridad de su seno. Por último, debemos pensar en la arquitectura discursiva que atraviesa la experiencia mística para pensar el modo de circulación del saber al interior del grupo de iniciados. El discurso circula, según reglas de formación precisa, en un ámbito restringido, selecto, inaccesible a los demás, recalitrando al máximo la experiencia de saber-poder al interior de un discurso cuya malla se halla fuertemente impermeabilizada. Tres puntos pues: la relación saber-poder, la alianza Deméter-Eleusis y el maridaje discurso-poder, como la otra cara de la primera relación, serán los hitos que la presente propuesta abordará.

En este artículo nos proponemos abordar la solidaridad que existe entre saber y poder en la economía general del pensamiento mítico. Desde los aportes de Michel Foucault conocemos la vinculación con el concepto de verdad. El saber es una estructura de poder capaz de operar sobre lo real y transformarlo. Por otra parte, todo saber se sustenta en un entramado de poder que lo legitima. Se trata de afrontar los juegos de poder-saber que se instauran al interior de una cierta configuración epocal, en la que los juegos de verdad se delinean al interior del mismo dispositivo.<sup>1</sup>

El mundo mítico puede ser perfectamente abordado desde esta experiencia interpretativa, ya que el denominado pasaje del *mýthos* al *lógos* implica un pasaje de lógicas, de una lógica de la ambigüedad a una de la no

---

<sup>1</sup> El párrafo anuncia lo que el marco teórico-interpretativo del presente trabajo, al tiempo que describe el pensamiento de Michel Foucault vertido durante su período arqueológico, en textos como *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber*, donde el autor indaga las arquitecturas epistémicas, y retomadas luego en su período genealógico, donde indaga las relaciones de poder presentes en las configuraciones epocales, presentes en textos como *Las redes del poder*. Cf. Colombani (2009).

contradicción, que pueden ser analizadas como el tránsito de un modo de saber-poder a otro.

Del *mýthos* al *lógos* ha variado algo más que el modelo interpretativo de la realidad, otrora sustentado en la fuerza de la divinidad, y luego subtenido por un *lógos* que pretende “desembarazarse de toda la imaginería mítica de las antiguas cosmogonías” (Vernant, 1992, p. 115). Ha variado sustancialmente la apropiación del saber y, por ende, del poder. Del poeta al filósofo se ha operado un cambio en los portadores del *lógos* y de la autoridad que implica su posesión. La díada saber-poder, móvil y evanescente, como todo producto histórico-temporal, ha sufrido un cambio de manos y con ello, un nuevo registro de la verdad.

Es así que en esta oportunidad nos abocaremos al tipo de saber que arroja la iniciación mística y el estatuto de poder que adquiere el iniciado. Para ello es necesario entrar en el estatuto de Deméter, una divinidad estrechamente vinculada a los misterios eleusinos. Por lo que nuestro texto tocará, en primer lugar, aspectos identitarios de la diosa, así como el relato de la búsqueda desesperada de su hija, Perséfone, raptada por orden de Zeus, para luego, entrar en la experiencia de los misterios y analizar las coordenadas de saber-poder que se juegan en su seno.

Por último, debemos pensar en la arquitectura discursiva que atraviesa la experiencia mística para analizar, siempre desde las herramientas del pensamiento foucaultiano,<sup>2</sup> el modo de circulación del saber al interior del grupo de iniciados. El discurso circula, según reglas de formación precisa, en un ámbito restringido, selecto, inaccesible a los demás, recalcitrando al máximo la

---

<sup>2</sup> Sobre este tema pensamos en el marco que Michel Foucault despliega en el *Orden del Discurso*, texto clásicamente ubicado por la crítica como el inicio de su período genealógico, donde Foucault indaga las relaciones entre el discurso y el poder, sobre todo a partir de los mecanismos de control que recaen sobre el discurso como *tópos* de poder. El texto constituye la lección inaugural de diciembre de 1970, cuando Foucault se hace cargo de la cátedra que *Jean Hyppolite* dejara vacante tras su muerte en el *Collège de France*.

experiencia de saber-poder al interior de un discurso cuya malla se encuentra impermeabilizada sin dejar intersticio alguno para una apropiación más extendida.

Los hitos de la propuesta serán tres puntos: la relación saber-poder, la alianza Deméter-Eleusis y el discurso-poder, como la otra cara de la primera relación.

## Deméter

Para comprender la importancia de los misterios eleusinos debemos situarnos en la figura de Deméter ya que los mismos están emparentados con el drama de la diosa y la búsqueda de su hija Perséfone.

Deméter es hermana y esposa de Zeus y, tal como ocurre con Dioniso, es una divinidad más cercana a la religiosidad popular que al registro olímpico. Se la asocia a los cultos populares ligados a la agricultura, en particular a los cereales; de allí su carácter de diosa *ctónica* y de la vegetación. Así como Dioniso es el dispensador del elemento líquido, Deméter lo es de los granos que completan los elementos de la alimentación básica.

Se trata de una divinidad de larga data, más allá de que no haya datos en las tablillas micénicas. Homero casi no la nombra, quizás porque no dé el perfil de su interés aristocrático.

Eran tres las fiestas principales consagradas en su honor: las Tesmoforias, exclusivamente femeninas, las Halóas, donde se la veneraba como inventora de la agricultura y las Talisias, donde, precisamente se le ofrecían los dones de la tierra. En realidad, las Tesmoforias eran las fiestas más difundidas en Grecia, celebradas en otoño para asegurar la fertilidad de la tierra, a fin de que prosperaran las semillas. Tal como relata Nilsson:

Un ejemplo repulsivo, pero esclarecedor en cuanto al encantamiento para provocar la fertilidad, es el rito conocido como *megarixein*. Se arrojaban

cerdos vivos a una cámara subterránea: después de un tiempo, se sacaban los restos en putrefacción, se los disponía sobre el altar y se los mezclaba con la semilla. El mito cuenta que, cuando Hades se llevó a Perséfone y la tierra se abrió para recibirlo, el porquero Eubuleo se perdió en el abismo junto con su rebaño. Esto constituye un cuento etiológico que trata de explicar la práctica (1969, p. 117).

En realidad, las cámaras subterráneas están asociadas al culto de Deméter, debido al valor de lo subterráneo en el drama de la diosa, e, incluso, en las *mégara* se colocaban otros elementos asociados a la fertilidad, como piñas y falos, estos últimos emparentan a Deméter con Dioniso, ya que el falo era considerado un símbolo fuerte del poder procreador lo que genera un paralelismo entre el ámbito de la naturaleza vegetal, afín a los cultos agrarios, y el de la fertilidad humana.

Las Tesmoforias están asociadas a otros festivales agrarios como las Targelias, las Oscoforias y las Pianopsias, vinculados a los cambios estacionales, vale decir, a la desaparición de la vegetación en invierno o sequía durante el verano y relacionados, a su vez, al ciclo de la cosecha: siega, trilla, molienda o siembra; esta conjunción es lo que hace nacer un ciclo de festivales. Más tarde, ese fenómeno determinará la organización del calendario.

Es en un festival agrario, de época prehelénica, propiedad privada de ciertas familias de Eleusis, donde tienen su origen los misterios eleusinos, desplazando el símbolo de lo vegetal a lo humano, a partir de “la germinación y la decadencia de las mieses y nació así la expresión más profunda del sentimiento religioso griego” (Nilsson, 1969, p. 139). Es, sin duda, Perséfone o Core, “la doncella”, “la hija”, la Muchacha de las Mieses, hija de la Madre del Grano, la que se halla en el corazón de estas prácticas religiosas, las cuales, no obstante, exceden el símbolo agrario, tomando un matiz escatológico. Madre e hija constituyen la pareja emblemática de los misterios. Se las nombra en plural, *tó theó*, las dos diosas o incluso, *tó thesmophóro*, las legisladoras.

Deméter parece ser en su origen y, antes de la configuración que venimos persiguiendo, un doble de la Madre Tierra, asociación incluso sostenida por la etimología de su nombre, *méter*, madre y *da*, asociada por los griegos a la tierra.

## Misterios

Es en el corazón de esta festividad agraria donde debemos buscar el origen de los misterios, en tiempo prehelénicos, los cuales carecían de dogmas. Por el contrario, desplegaban ciertos actos sagrados que despertaban el sentimiento religioso. Los ritos nos hablan de su asociación con la fertilidad y la purificación, a la siembra en otoño, muy próximo a la fecha de su realización. Es el *Himno a Deméter* el relato que sirve de explicación y que ubica en el mito el origen del culto.

Los misterios, paralelos a las Termosforias, eran experiencias secretas. Los primeros se celebraban en un círculo reducido y exclusivo, mientras las segundas albergaban mujeres. Ambos están vinculados a la fertilidad, que la semilla, pronta a ser arrojada a la tierra, guardaba en su interior.

El tema de la agricultura merece un párrafo aparte en su vínculo con la riqueza, que, incluso pone en contacto a Zeus con Deméter y su hija. En efecto, Zeus es el dispensador de la fertilidad, lo que lo convierte así en un dios *ctónico*, no en la línea de un dios de las regiones subterráneas, sino de una divinidad con el poder productor de la tierra, que hace nacer el fruto de ella. Es este vínculo el que Hesíodo pone de manifiesto en los siguientes versos:

Suplica a Zeus Ctonio y a la santa Deméter que, al madurar, hinchen el sagrado grano de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza [...] Así las espigas se inclinarán con fuerza hacia el suelo si luego el mismo Olímpico concede una buena maduración. (*Trabajos y Días*, 465 y ss.)

Esto explica que, en más de un lugar, Zeus aparezca como el propietario (*Ktésios*) y Deméter, como aquella que envía los dones del grano (*Anesidóra*),

según la tradición en Ática, y, desde esas marcas identitarias, reciban honores y sacrificios en común. Tal como sostiene Nilsson:

En condiciones primitivas, la riqueza consiste en la provisión de grano que debe mantener al hombre durante el período del año en que la naturaleza no produce nada. El que nada posee, debe morir de hambre; pero el que ha acumulado, puede ayudar al vecino necesitado. (1969, p. 156)

La cita de Nilsson recoge el fondo hesiódico, presente en *Trabajos y Días* sobre la relación riqueza-relaciones con el otro.

Los misterios tienen como telón de fondo el mito de Deméter, narrado en el Himno a Deméter de los *Poemas Homéricos*. El mismo cuenta las desventuras de una madre, la diosa, buscando a su hija Perséfone o Core, arrebatada por Hades, amo del mundo subterráneo, quien la rapta y la conduce a su reino. Deméter inicia la dolorosa búsqueda de su amada hija hasta que Zeus dispone lo que finalmente todos conocemos como el desenlace del mito: Perséfone pasa una tercera parte del año junto al señor de los Infiernos y los dos tercios restantes con su madre quien, finalmente, y tras largo periplo, se reencuentra con su hija. Así relata el *Himno* el envío de Hermes, dispuesto por Zeus:

Así pues, cuando oyó eso Zeus tonante, cuya voz se oye de lejos, envió al Érebo al Argicida de áurea varita, para que, tras convencer a Hades con suaves palabras, trajera a la sacra Perséfone desde la nebulosa tiniebla hasta la luz, entre los dioses, a fin de que su madre, al verla con sus ojos, cesara en su cólera. (*Himno II*, 334-339)

Sabemos que Hades accedió y con esto hizo ceder la cólera de la bien coronada Deméter, quien enseñó a los reyes:

misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar, ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz. ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa,

nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla. (*Himno II*, 478-483)

Este es el fondo místico, cuyas características queremos abordar. Si bien los aspectos más íntimos de los misterios permanecen desconocidos para nosotros, reafirmando su carácter secreto y determinando una apropiación muy escasa y fragmentaria, cuyo funcionamiento permanece en un registro hipotético.

De todos modos, guardaban un cierto orden. Eran voluntarios, se admitían fieles de ambos sexos, sin distinción de edades, ni de clase social, ya que se aceptaban fieles de sectores marginados y populares, lo que vuelve a relacionar estos cultos con los dionisiacos. Heteras y esclavos, sin ir más lejos, se contaban entre los fieles, lo que corrobora la peculiaridad de la experiencia, que de ser originariamente privada se convierte en un culto que el Estado protege hasta llegar a ser panhelénico.

En primer lugar, se abrían los graneros subterráneos, construidos con el diezmo de las diosas; luego aparecía la doncella desde las regiones inferiores, propiamente desde su morada junto a Hades. Esto marcaba el reencuentro con su madre, Deméter.

Podemos acercarnos a ciertas características del ritual, en la época en que los ubicamos. En primer lugar, se hallaba el hierofante, encargado de aceptar o rechazar a los que aspiraban a la iniciación; cargo de poder ya que en sus manos se encontraba la posibilidad de incorporarse al círculo de elegidos. Este cargo sólo podía ser ostentado por un miembro de los Eumólpidas, familia eleusina; luego, se hallaba el daduco, portador de la antorcha, nuevo símbolo de parentesco con el ritual dionisiaco y los heraldos.

Asimismo, existían dos niveles de iniciación: la *mýesis* y la *epopteía*. Repasemos algunas situaciones que precedían a la iniciación en sí. “El día 13 del mes Boedromión (octubre) había una procesión de Eleusis a Atenas, con las

imágenes, la reunión de los que pretendían iniciarse y la exclusión por parte del hierofante de los que no podían hacerlo” (García López, 2001, p. 22).

El día 19 partía de Atenas hacia Eleusis una procesión en la que tenían lugar ciertos ritos como *gephyrismós*, conocido como el paso del puente, el canto del *iacchos*, un himno y la *aischrología*, que consistía en un intercambio de agudezas y gestos obscenos, elemento que vuelve a emparentar estos ritos con el dionisismo; el ayuno y la purificación, obtenida merced al baño en el mar. Una vez que arribaban a Eleusis, los fieles eran recibidos con el *ciceón* y el ritual se extendía durante la noche. En efecto, el *pannychís* era un festival nocturno, que abarcaba la noche entera, lo cual vuelve a evocar la relación entre la noche y Dioniso.

En los días 22 y 23 se celebraban los Misterios. El lugar en el que se llevaban a cabo se denominaba *telestérion*, lugar sagrado o lugar de iniciación. Se trataba de una sala rectangular con columnas y escalones, donde se ubicaban los iniciados, los *mýstai*. El centro de la sala estaba ocupado por un santuario, el *anáktoron*, al que solamente tenía acceso el hierofante por su estatuto de poder.

Existía también una cripta donde se guardaban objetos sagrados. El templo, asentado sobre ruinas micénicas, tenía una abertura en el techo para permitir el escape del humo de las antorchas.

Alcanzamos así un hito importante de nuestra búsqueda: el tiempo y espacio que los misterios despliegan denotan un registro de poder. El espacio y el tiempo también se sacraliza. El templo, como todo *tópos* sagrado, interrumpe la homogeneidad del espacio profano. El espacio sagrado es un *tópos* áltero, heterogéneo, que fractura la linealidad del espacio, así como el tiempo sagrado rompe el tiempo profano, lineal y homogéneo. Todo espacio sagrado guarda cierta relación con la prohibición, la restricción y la inaccesibilidad. De allí que el centro sólo esté reservado para quien puede legítimamente acceder a él. No todos los puntos del espacio están permeabilizados. El centro es un micro *tópos* de poder porque guarda una verdad; quien a él accede está dotado de un tipo de

saber, reservado a unos pocos. Tal es el estatuto del hierofante, que aúna poder y saber.

El tiempo es el tiempo prestigioso del ritual que conecta con lo sacro, por ello discontinúa la linealidad mensurable del tiempo ordinario. Hay un tiempo en que se acercan los *tópoi* en cuestión, el humano y el divino, y por ello se trata del tiempo de la celebración. Al romper su estructura lineal, se carga de un poder sólo captable para quienes tienen el privilegio de la pertenencia. Son ellos los que transitan una experiencia que, desde su otredad, rompe la familiaridad de lo mismo.

Los *mýstai* constituyen, de algún modo, la excepcionalidad ontológica del paisaje antropológico. A la excepcionalidad del espacio y del tiempo se suma la de los sujetos iniciados en los misterios, cuyo destino último será la categoría de *epóptai*, elegidos. Iniciados y elegidos, he allí las claves de una pertenencia que denota el doble registro de saber y poder, en un mundo donde sólo los dioses saben y pueden.

La pertenencia como forma de iniciación, implica cierta transferencia del saber y el poder que la divinidad ostenta. Tal es el carácter de elegido.

## Conclusiones. Iniciados y elegidos

En este artículo nos hemos propuesto relevar la solidaridad y complementariedad funcional que existe entre las estructuras de saber y las de poder en el marco del pensamiento mítico, acompañando los aportes de Michel Foucault cuando piensa la relación aludida.

Abordamos el universo mítico desde este modelo interpretativo, y comenzamos por el desplazamiento del *mýthos* al *lógos*, lo cual nos enfrenta a un cambio de lógicas, de una lógica de la ambigüedad, de carácter inclusiva, propia del *mýthos* como *lógos* explicativo, a una de la no contradicción, de carácter

excluyente, propia de la emergencia de la filosofía como nuevo modo de saber, que desplaza a otro modo de concebir lo real.

A partir de este presupuesto, que supone una tarea arqueológica de excavar sistemas de saber y de poder, nos detuvimos en el modelo de saber que supone la iniciación misteriosa y el consecuente registro de poder que adquiere el iniciado.

Relevamos, así, las marcas identitarias de Deméter y recorrimos el relato mítico para ubicar su figura una estrechamente vinculada a los misterios de Eleusis.

A su vez, nos detuvimos en el andamiaje discursivo que caracteriza la experiencia misteriosa para relevar el modo de circulación de un tipo de saber que, en el corazón del círculo de iniciados, muestra que el saber y el poder no es idénticamente permeable a todos.

Finalmente, advertimos cómo la excepcionalidad del ritual roza el espacio y el tiempo, sin descuidar las transformaciones que se operan en el sujeto, a partir de la intransferible experiencia de rozar la divinidad.

Nos propusimos recuperar el concepto con el que Michel Foucault analiza el mecanismo de circulación del discurso, ya que acompañamos un ritual de la circunstancia que denota una altísima cualificación, del orden de sus momentos, y que sugiere, al mismo tiempo, la eficacia del mismo y su relación con el poder.

## Bibliografía

- Colombani, M. C. (2009). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Pérez Jiménez, A y Martínez Díez, A (2000) *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- García López, J. (2001). Introducción general. En A. B. Pajares (traducción y notas). *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia* (vii-xxx). Gredos, Madrid.

Nilsson, M.P. (1969). *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Gredos.

Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.