

UNIVERSITAT DE BARCELONA

FACULTAT DE FILOSOFIA

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura

Programa de Doctorado

Filosofía: Historia, Estética y Antropología, bienio 2001/2003

LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS

DEL IMAGINARIO ÓRFICO.

EL CETRO, LA CRÁTERA Y EL NIÑO

Tesis para optar al título de doctor

Presenta

Javier Martínez Villarroya

Dirige

Dr. Miguel Candel Sanmartín

II. EL IMAGINARIO ÓRFICO

Introducción

El Ser, el No-Ser y los entes

Desde la hermenéutica, sobre todo la de Heidegger y la que se inspira más directamente en él,⁶⁰² la historia de la filosofía muestra el desenvolvimiento del Ser.⁶⁰³ El Ser es la respuesta a la pregunta ¿en qué consiste que una cosa sea? Es los presupuestos de nuestra realidad, los axiomas de nuestro discurso (consciente o inconsciente), las obviedades a las que ni tan siquiera se les exige demostración. Decir es Ser, y Ser es Decir. Con el habla se establece una taxonomía del mundo, y ésta es el Ser del mundo. Si las cosas (los entes) es lo que vemos, la perspectiva desde la que vemos (nuestra mirada) es el Ser. Ente, o cosa, es lo que vemos e imaginamos, es decir, lo concebible. El Ser, en cambio, es el aparato clasificador. A su vez puede ser concebido, pero sólo difícilmente, explicitando nuestro pensar y, por tanto, superándolo y remitiéndonos a una nueva taxonomía, aquella que ahora todavía no hemos explicitado. El Ser sólo es pensable cuando lo cosificamos. Sólo una mirada profana como la occidental ha sido capaz de tal sacrilegio, y por eso la filosofía, entendida como un cuestionamiento constante de nuestros presupuestos, sólo se ha dado en “occidente”. Pero, y ¿qué es el No-Ser? Por lo dicho debería concebirse como aquello que hay más allá (o acá) del sistema desde el que concebimos. El No-Ser es más fundamental que el Ser. Es su asiento. Por eso para los griegos el Ser se arranca del No-Ser. La verdad como desvelamiento está en función del velo. El Ser es la negación de la no afirmación. Como dice Durand, las tinieblas no necesitan de la luz para existir. La luz, en cambio, es siempre un arrancarse desde las tinieblas: “semánticamente hablando, puede decirse que no hay luz sin tinieblas, mientras que lo inverso no es verdadero: porque la noche tiene una existencia simbólica autónoma. El régimen diurno de la imagen, por lo tanto, se define de una manera general como el régimen de la antítesis”.⁶⁰⁴

Todo objeto tiene una materia y una forma. El objeto es la cosa o ente, su forma es su Ser, y su materia amorfa (¡muy difícilmente imaginable sin su forma!) es el No-Ser. Esta tríada fundamental para la hermenéutica es la que nos sirve de punto de partida para nuestro trabajo. Las tres categorías más generales de Durand pueden hacerse equivalentes a esta tríada de conceptos, y el simbolismo tradicional se hace eco de tal ordenamiento. Por ejemplo, el simbolismo del padre, la madre y el hijo evocan el del Ser, el No-Ser y las cosas. Este es el punto de partida y la hipótesis sobre la que trabajamos. Intentamos demostrar que la aplicación de esta tríada también funciona en el caso del simbolismo y, en concreto, en

⁶⁰² Heidegger, M., *El Ser y El Tiempo*, F.C.E., Madrid, 1973; Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, v. I, Istmo, Madrid, 2000.

⁶⁰³ En realidad, la historia en general muestra el desarrollo del pensamiento: la historia del arte, la historia de la ciencia, la historia de la arquitectura, la propia historia general, etc.

⁶⁰⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 69.

el órfico. Una aclaración previa y fundamental: los símbolos son multiequívocos. Esto significa, por ejemplo, que no podrá traducirse directamente a la tierra por la madre, aunque en muchas ocasiones así sea. Para intentar mantener el contexto de los símbolos, nos hemos limitado a un corpus limitado de textos. El corpus podría ampliarse o reducirse, pero por razones prácticas el mismo nos ha parecido adecuado a la naturaleza de nuestra investigación.

La tríada en el Timeo de Platón

Antes de entrar de pleno en nuestro intento clasificatorio de símbolos órficos nos parece conveniente insistir en la postura que trata de interpretar la filosofía antigua desde la relación entre estos tres clasificadores. No hemos hecho el intento de aplicarla a épocas posteriores de la filosofía. Su no aplicabilidad tampoco supondría una objeción a nuestra tesis, dado que nosotros la proponemos para las sociedades tradicionales (y para aquello que queda de tradicional en la nuestra). Dado que del Ser difícilmente se puede hablar, y el No-Ser ni tan siquiera puede concebirse, nuestro girar entorno a tales conceptos se ancla en unos pocos ejemplos.⁶⁰⁵ A través de ellos intentamos clarificar la tríada que manejamos. El primero de ellos lo encontramos en el *Timeo* de Platón, y lo consideramos muy relevante porque es una explicitación de la tríada hecha desde una sociedad tradicional.

El elemento de la tríada de más difícil comprender es el No-Ser, por lo que generamos nuestro ejemplo a partir de él. El sujeto personal entendido como se entiende en la actualidad no se explicita hasta Descartes. A lo que antes se le llamó sujeto (sub-yecto) o de forma similar no hay que identificarlo con lo que nosotros llamamos usualmente sujeto.⁶⁰⁶ El sujeto personal no existió en la Grecia arcaica y clásica, aunque ciertas mutaciones sucedidas entonces se interpretan como el comienzo de la historia del sujeto personal. Hasta el humanismo las obras no comienzan a firmarse, pero es un hecho que el autor de una obra de arte comienza a tomar protagonismo ya en época clásica. Por ejemplo, compárese Esquilo con Eurípides.⁶⁰⁷ El pensamiento griego todavía no presupone que es el autor quien crea la obra de arte, y lo que en Grecia designa al sujeto se conecta con lo que nosotros llamamos objeto. El sujeto griego es lo que subyace, lo que está “bajo el yugo” de la necesidad. En el *Timeo* se lo identificará con lo material.

Tras haber expuesto el mito de la Atlántida (que para Platón no es un mito),⁶⁰⁸ Sócrates recuerda a Timeo que antes de empezar su discurso debe invocar a los dioses. Timeo responde casi ofendido que

⁶⁰⁵ Esta estructura puede reconocerse en otros casos. En el ámbito español, Martínez Marzoa sigue la senda de Heidegger y escribe una historia de la filosofía basada en el desenvolvimiento del Ser (Martínez Marzoa, F, *Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid, 2000).

⁶⁰⁶ A estas conclusiones llegamos en el seminario que dirigía mi director de tesis, el Dr. Miguel Candel, en 2001-2002 y que llevaba por título “Génesis y evolución del concepto de sujeto”.

⁶⁰⁷ Lesky, A., *La Tragedia griega*, Labor, 1970.

⁶⁰⁸ Platón, *Timeo*, 26e: “el que no sea una fábula ficticia, sino una historia verdadera es algo muy importante”.

“cualquiera que sea un poco prudente invoca a un dios antes de emprender una tarea o un asunto grande o pequeño”.⁶⁰⁹

Luego se pide a los dioses que la exposición sea adecuada tanto para los hombres como para los propios dioses. Por un lado, si para Sócrates no es del todo obvio el que antes de todo discurso se invoque a los dioses (y por eso lo recuerda, lo que quizás debería relacionarse con la acusación que se le hace de no creer en los dioses de la *pólis*), está claro que para Timeo ese paso es necesario

¿Qué significan los dioses en Grecia?⁶¹⁰ En la modernidad, Dios representa la consistencia. Es aquella regla universal que rige toda la naturaleza. En Grecia, en cambio, no hay algo así como la naturaleza en general. La distinción que se hace entre el mundo sublunar y el supralunar ejemplifica esa falta de homogeneización.⁶¹¹ Si la naturaleza no puede entenderse como un todo uniforme (al menos de forma tan obvia como lo es para nosotros), la consistencia de las cosas no podrá ser única: no podrá haber un solo dios. Si lo que sucede en Grecia es que lo obvio no es la uniformidad del espacio,⁶¹² entonces los diferentes dioses son ni más ni menos que la consistencia de cada ámbito del mundo griego (ámbitos que para nosotros sólo serían consistentes si se pudieran reducir a la ley universal a partir de la cual nos movemos). Entonces el diálogo entre Sócrates y Timeo se dilucida: Timeo tiene claro que es necesario “creer” en unos axiomas indemostrables para generar cualquier tipo de discurso (de demostración); Sócrates, en cambio, por la naturaleza de su discurso (crítico, en función del discurso de los otros), no tiene tan clara esa necesidad.

Tras la invocación se distingue entre lo que es siempre y no deviene y lo que deviene continuamente pero nunca es. Lo primero es comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento; lo segundo es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional. El diferenciar dos tipos de conocimiento está ligado al diferenciar dos ámbitos diferentes. Continúa el texto diciendo que lo que deviene continuamente nace y fenece, y que es imposible que devenga sin una causa. Decir esto es afirmar que el otro ámbito (el de lo que es siempre y no deviene) no es imposible sin una causa. Para aclarar lo que esto pudiera significar debemos continuar leyendo:

“cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello”.

⁶⁰⁹ Platón, *Timeo*, 27b ss.

⁶¹⁰ Seguimos a Martínez Marzoa, por ejemplo en su *Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid, 2000.

⁶¹¹ Por ejemplo véase Kuhn, T.S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona, 1996.

⁶¹² En este sentido, J.P. Vernant destaca el que todas las casas griegas estén gobernadas por el hogar, el *megarón* de origen micénico; en definitiva por una diosa, Hestia, que privilegia un punto del espacio sobre otros. Además, es impensable un banquete en el que no se invoque a Hestia. A ella se le ofrece una libación antes y después del banquete. Si los dioses son la consistencia, tal hecho supone un círculo cerrado y, por tanto, ciertos puntos privilegiados tanto en el espacio como en el tiempo (Vernant, J., P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985).

Fijar la mirada en el ser inmutable de algo es reconocer en qué consiste su irreductibilidad (con el riesgo de reductibilidad que tal reconocimiento conlleva). Lo que se hace teniendo tal modelo es bello. Si se entiende que bello es lo irreductible (un constructo sin regla de construcción),⁶¹³ lo bello se genera a partir de la observación de lo irreductible (del ser inmutable, de la causa incausada). Por eso en Grecia el orden (el cosmos) y la belleza (lo cosmético) están emparentados incluso etimológicamente.

“Acerca del universo [...] debemos indagar primero, lo que se supone que hay que indagar primero en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación o si se generó y tuvo un inicio”. Es generado y, por eso, tiene alguna causa, pero “descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”.

“¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es?”

Lo que continuamente cambia son “las cosas” particulares. En cambio, “lo que siempre es” es el en qué consiste ser de esas mismas cosas. Lo generado son las cosas, lo óntico, y el ser eterno es lo ontológico. El demiurgo es el ordenador que da consistencia a cada cosa contemplando el ser eterno. ¿Qué modelo observó el padre al hacer el universo?

“Si este mundo es bello y su creador es bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado”.

Si se parte de la idea de que en Grecia Ser es irreductibilidad, entonces lo bello es una referencia a lo ontológico. Esta idea queda reforzada por la naturaleza del verbo que habitualmente traducimos por “ser”, ya que mantiene una reminiscencia semántica que no lo reduce a mera partícula gramatical.⁶¹⁴ Dicho esto se entiende que este mundo sea “bello” (consistente) porque su creador ha reconocido aquello que lo constituye. La misma explicación sirve para vislumbrar algo más. Si este mundo es “lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, (es evidente que el creador miró) lo generado”. Por oposición a la primera parte de la respuesta, “lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie” debe ser “lo feo”. Por oposición a “lo bello”, “lo feo” es la falta de consistencia, la carencia de Ser.

En el *Timeo* de Platón hay tres ámbitos: el del ser eterno, el de lo engendrado y el de lo impronunciable. El primero de los ámbitos es el del *eidos*, el de los aspectos o especies inteligibles; el segundo es el de la *mímema*, el de la imitación del paradigma, visible y sujeto a la generación y corrupción; en tercer lugar, dice Timeo que el *lógos* parece necesitar revelar un *eidos* problemático, difícil, oscuro, peligroso (*xalepon, amudron*):

⁶¹³ Según Kant en la *Crítica del Juicio Estético*.

⁶¹⁴ Martínez Marzoa, F., *El Decir griego*, Machado Libros, Boadilla del Monte (Madrid), 2006.

“¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser receptáculo (*hipodoxé*) de toda la generación, como si fuera una verdadera nodriza”.⁶¹⁵

¿Qué significa que ese tercer tipo sea necesario para el discurso, sea oscuro y tenga una naturaleza de receptáculo? Las tres cuestiones son una sola. En el mencionar el ser de lo ente ha emergido algo que no es ni ser ni ente. El en qué consiste que una cosa sea es por naturaleza algo que debe ser en principio atemático, siendo la cosa (lo ente) lo temático. El hecho de tematizar lo siempre ya supuesto supone, en algún sentido, *ontizarlo*. Pero como es imposible decir lo indecible totalmente, siempre emerge algo nuevamente y todavía por decir. El receptáculo es aquello que recibe a lo generado. Lo generado es aquello que tiene consistencia (que está hecho a partir de las “ideas”). El receptáculo ni es lo generado ni es algo entre lo generado, y tampoco es una “idea” más. Decir lo que es el receptáculo es ya ir en contra de su naturaleza, porque es darle un aspecto. Por el contrario, más bien parece que es aquello que recibe cualquier aspecto. Diciendo que es un tipo que recibe cualquier tipo expresamos la tensión que produce el intento de decir lo indecible. Decir que es un tipo más allá de cualquier otro tipo es tipificarlo, pero es la única forma de intentar decirlo. El decir del receptáculo es oscuro y difícil por esa imposibilidad de decir lo inenunciable. A la vez, el preguntarse por su “naturaleza” es el preguntarse por su *dýnamis* y esto implica preguntarse por su actualidad y por su posibilidad. El receptáculo es aquello que se deja conformar pero nunca se agarrota en una forma. No tiene ninguna propiedad pero recibe todas. Ante la dificultad para describirlo, Platón usa diferentes tipos de imágenes, aunque ninguna logre “contener al receptáculo”.⁶¹⁶ Éste es lo susceptible de estar sujeto a cualquier determinación y, a la vez, lo único no sujeto a determinación alguna. Esa imposibilidad de definir expresa el inagotable movimiento de la vida.

Los seres eternos (“ideas”) son aplicados como una estampa a la matriz, dejando en ella una impresión similar a la estampa misma. El en qué consiste el ser de los entes forma a los entes arrancándolos de algo impronunciado. ¿Qué estatus tiene este discurso?

“Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y el parecer verdadero, entonces estas cosas las hay –“ideas” no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino sólo captables por medio de la inteligencia-. Pero si, como les parece a algunos, el parecer verdadero no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme”. Si se da lo primero, “es necesario acordar que una es la especie inmutable, [...] no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento. Y lo segundo [...] es semejante a él, perceptible por los sentidos [...]. Además hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción

⁶¹⁵ Platón, *Timeo*, 49a ss.

⁶¹⁶ Contener a un receptáculo sólo puede hacerlo otro receptáculo. Si el primero es el “receptáculo absoluto”, no tiene sentido decir que algo lo contiene.

sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio”.

Se distingue entre un conocimiento corporal y otro extracorporal. Éste capta el tercer género de forma increíble. Antes,⁶¹⁷ Platón ha dicho que “lo que el ser es a la generación, es la verdad al parecer”. Ahí Platón llama al conocimiento corporal *dóxa* y al no corporal *alethés*. Si se entiende *alethés* como desocultamiento, aparece indirectamente el tercer género. El Ser es a lo ente lo que la *alethés* es a la *dóxa*. Pero a la vez el Ser (las determinaciones) no es posible sin el No-ser (aquello que recibe cualquier determinación y todas ellas), de la misma forma que el desocultamiento no es posible sin algo oculto desde donde se arranca. Hablar de cosas es muy diferente a hablar de el en qué consiste que esas cosas sean, y el que no acepte que haya un decir diferente al que versa sobre cosas no podrá aceptar este discurso (“comunicárselo a todos es imposible”). El discurso sobre el en qué consiste que haya cosas remite a algo oscuro por definición y que jamás llega a aclararse del todo.

“Cuando despertamos, al no distinguir claramente a causa de esta pesadilla todo esto y lo que está relacionado ni definir la naturaleza captable solamente en vigilia y que verdaderamente hay, no somos capaces de decir la verdad: que una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de otra cosa o no ha de haberla en absoluto”.

Las relaciones de la tríada en el *Timeo* pueden esquematizarse como sigue. Un buen estudio de estas categorías del *Timeo* de Platón es el elaborado por J. Sallis, que se centra en el concepto de *xóra* (espacio) platónico, y sobre el cual se inspira este cuadro.⁶¹⁸

<i>eidos</i>	<i>mimema</i>	<i>hipodoxé</i>
El en qué consiste ser de los entes. El ser	Los entes. El devenir, lo generado	Al mencionar el Ser siempre queda algo detrás. El no-ser. Lo impenetrable
Padre	Hijo	Madre, nodriza, matriz
<i>alethés</i>	<i>dóxa</i>	<i>lógos xalepon</i> y <i>amudron</i> ; el “ <i>leth</i> ” de <i>althebés</i> ; se entiende como en sueños; lo impronunciable
Paradigma	Lo semejante al paradigma	Lo que está más allá de cualquier paradigma
La especie	Lo que participa de la especie	La especie invisible, amorfa; un tipo de especie de especies, más allá de cualquier especie.
Forma de la figura (es decir, la figura)	Figura de oro	Oro
		<i>Xóra</i> (usado este término de

⁶¹⁷ Platón, *Timeo*, 29c.

⁶¹⁸ Sallis, J., *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington and Indianapolis, 1999.

		forma impertinente); para algunos, intrínsecamente intraducible, sin significado (sin “idea”); no es ni espacio ni lugar ni vacío
--	--	---

La tríada en Heráclito

Nos parece conveniente aplicar el mismo modelo a Heráclito, precisamente porque no presenta esta estructura triádica de forma explícita.⁶¹⁹ Tampoco para Heráclito hay un sujeto personal al estilo del cartesiano o del nuestro:

“(Aun) recorriendo todo camino, no llegarás a encontrar, en tu marcha, los límites del alma; tan profundo *lógos* tiene”.⁶²⁰

El alma tiene tan profundo *lógos* porque consiste en el *lógos* mismo; ella es lo que dice. No tiene límite porque todavía no se ha dado la dualidad sujeto-objeto.

“Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto (vemos) durmiendo (es) sueño”.⁶²¹

Estar despierto significa reconocer el Ser de las cosas, y en último término, su continente, es decir, el Hades. Una visión profunda acaba topándose con la muerte, “lo no-figurado”. La muerte (el no-ser, la *xóra*) es aquello que ve el que está despierto por hacerse cargo del decir (entendido como ordenar). Por eso Heráclito dice que

“a los hombres les aguarda muertos lo que no se esperan ni se figuran”.⁶²²

El No-ser no puede ser definido positivamente ni figurarse de modo alguno. Pero precisamente por eso, puede adoptar cualquier forma, porque cualquier figura lucha contra la muerte y el olvido.

También la figura de la consistencia puede entrecerse entre sus fragmentos:

“uno, lo único sabio (el discernimiento), quiere y no quiere ser dicho con el nombre de Zeus”.⁶²³

⁶¹⁹ En esta parte nos basamos en Martínez Marzoa, F., *Heráclito-Parménides: bases para una lectura*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1987.

⁶²⁰ Heráclito B 45.

⁶²¹ Heráclito B 21.

⁶²² Heráclito B 27.

⁶²³ Heráclito, B 32.

Si Zeus es la consistencia, el discernimiento único (el de lo siempre ya supuesto) es y no es identificable con la consistencia. El reconocimiento de las “ideas” es el reconocimiento de la consistencia, pero éstas no son posibles sin el soporte que las recibe. Por eso, el reconocimiento del ser necesita de algo más que sólo puede definirse como lo indefinido. El fundamento del ser es la nada. El ser se nos escapa. El discernimiento quiere y no quiere aceptar unos axiomas. Es imposible sin ellos, pero si aspira a lo más profundo debe constantemente cuestionárselos, sin ver nunca la tierra firme, porque ésta por definición es invisible e impenetrable (¡el Hades!). Pero el fragmento comentado también es susceptible de ser analizado simbólicamente. El Ser quiere ser llamado Zeus porque lo que da su consistencia al mundo es lo divino. Pero el Ser no quiere ser llamado Zeus porque éste no sólo es dios, sino que también es rey, es decir, vínculo entre lo divino y lo humano. Como dios es la consistencia, pero como rey está anclado en el mundo, en lo óntico y, por lo tanto, está sujeto, *tensamente*, a sus propias leyes. A diferencia de Yavé, y como la mayoría de dioses supremos, Zeus está sometido a sus propias leyes, como lo demuestra el episodio en el cual no puede hacer escapar a Sarpedón de la muerte.⁶²⁴ El rey es algo más que principio. Es *algo*. Carne.

Ese reconocimiento de lo sacro del mundo remite siempre a un lado demoníaco e incontrolable. Por debajo de la tierra que nos sostiene está oculto el Tártaro de titánicos habitantes. Heráclito expresa eso diciendo:

“el salir a la luz ama el ocultamiento”.⁶²⁵

Si amar es echar en falta algo, el Ser ama lo inasible, y la Luz las tinieblas. Esa interrelación queda expresada en otro fragmento:

“El señor del cual es el oráculo de Delfos ni dice ni oculta, sino que significa”.⁶²⁶

El dios es la determinación, lo que hace que haya presencia, pero tras ella siempre queda un poso de inconmensurabilidad. Entonces decir plenamente es decir el enigma, porque a la explicación siempre hay algo que le sobrepasa. El principio de la adivinación se funda entonces no en el reconocimiento del Ser, sino en el reconocimiento de que siempre hay algo más por detrás de él. Se funda en que el Ser se proyecta en la infinitud de la noche, y por eso nunca su dirección será única.

⁶²⁴ *Iliada*, XVI, cf. Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 109.

⁶²⁵ Heráclito, B 123.

⁶²⁶ Heráclito, B 93.

El esquema equivalente al del análisis del Timeo sería:

(El ser)	(Los entes)	(El no-ser)
Fuego	Agua	Tierra (impenetrable)
Alma (la figura)	Agua	Tierra
Lo que vemos despiertos; Vigilia	Lo que vemos durmiendo; Sueño	Lo que ni nos esperamos ni nos figuramos; Muerte

Si aceptamos que los tres arquetipos fundamentales aparecen en Heráclito, y aceptamos las equivalencias del cuadro, entonces algunos de sus fragmentos pueden leerse como la relación entre esos tres elementos. Por ejemplo, Heráclito dice:

“Conversiones del fuego: primero mar, y del mar la mitad tierra, la mitad sopro ardiente. <La tierra> se deshace en mar y (así) es medida al mismo lógos que era antes de llegar a ser tierra”.⁶²⁷

“Para las almas (es) muerte llegar a ser agua, para el agua (es) muerte llegar a ser tierra, y de la tierra nace el agua, del agua el alma”.⁶²⁸

El primero de estos fragmentos podría leerse como sigue: “la figura se encarna. Y encarnada, o acaba pereciendo (cayendo en el olvido de lo no figurado), o acaba eternizándose (desprovista de carne, vuelve a ser etérea figura). Lo no figurado toma forma y, así, se convierte en lo mismo que la figura encarnada. Y el segundo de estos fragmentos podría “traducirse”: “la figura abstracta desaparece como tal cuando toma un cuerpo; la figura encarnada desaparece como tal cuando se desintegra su forma. Pero de lo amorfo es de donde surge todo cuerpo (con forma), y del propio cuerpo es de donde se infiere que existe su forma”.

Si identificamos Fuego con el rayo de Zeus y a la Tierra con Gea o Deméter (Gea mater), parece que la equivalencia con los arquetipos del padre-demiurgo y la madre-receptáculo se encuentran en Heráclito. Si a esto le añadimos que los que no tienen velada la vista son los dioses (es decir, los que están en vigilia) y que es bajo tierra en donde está la muerte sin figura, el Hades, el esquema se fortalece de nuevo. Entre el cielo y la tierra, el plano celeste y el plano ctónico, se encuentra el reino de Poseidón, el de los hombres. Los hombres no están en la tierra impenetrable, porque en tanto que impenetrable ésta es más bien una tierra subterránea. Tampoco los hombres viven en el plano de lo aéreo e ígneo. Viven en la horizontalidad, que queda entonces circunscrita a Poseidón. Que él sea también el dios de los terremotos y de los caballos, o un dios civilizador en contacto directo con los hombres (en el mito de la fundación de Atenas), revela su papel más humano. La tierra es lo impenetrable, el cielo lo ejemplar y el agua lo moldeable. Que la potencia de estas imágenes todavía en nuestra cultura se deba a

⁶²⁷ Heráclito, B 31.

⁶²⁸ Heráclito, B 36.

una historicidad de larguísima duración (al estilo de la propuesta por Braudel) o a la misma naturaleza humana ahistórica (al estilo de los arquetipos del psicoanálisis) no es el tema de este trabajo.

Los símbolos macho-hembra en el Paleolítico

Esta forma triádica visible en el análisis del Ser griego puede reconocerse más allá del ámbito estrictamente griego y remontarse hasta la más remota historia humana. Lo ontológico, como estructura que fundamenta lo real, es aludido en toda manifestación. En nomenclatura hermenéutica, el fenómeno siempre muestra un más allá. Todo “para sí” implica un “en sí”. Desde la hermenéutica la estructura de lo real se considera histórica, pero desde otros puntos de vista se considera lo contrario. Sea una u otra la respuesta, los elementos que nosotros buscamos, en el caso de sean históricos, los consideramos tan fundamentales que pueden ser reconocidos en contextos culturales dispares. Si tales elementos estructurales fueran históricos diríamos que son de larguísima duración: tan larga que son interculturales. Pero sin duda, sería más fácil hacer casar nuestra propuesta con la del psicoanálisis (los símbolos fundamentales como sublimaciones de tendencias instintivas)⁶²⁹ o la de la Tradición primordial (los símbolos fundamentales como reflejo de los símbolos revelados originalmente).⁶³⁰

La distinción entre símbolos masculinos y femeninos parece ya darse en los más remotos signos de la humanidad. Los signos de época paleolítica que acompañan a los dibujos de las cavernas son muy numerosos. Se han explicado afirmando que son trampas de caza, trampas-choza para cazar espíritus, armas, etc., basando tales explicaciones en lo parecidos de formas entre los signos y ciertos instrumentos localizados por la etnografía. Leroi-Gourhan critica duramente las excesivas extrapolaciones de la etnografía a la prehistoria que se han hecho para interpretar el arte prehistórico. Ante tal método, tan poco fiable, el famoso prehistoriador del arte propone analizar los signos de las cavernas en base a dos criterios básicos: el estadístico y el cronológico. Así, Leroi-Gourhan distingue en el arte parietal entre los que llama signos α y los que llama signos β . El grupo α incluiría los signos alargados (rayas, bastoncillos, líneas de puntos) y el grupo β lo signos plenos (óvalos, triángulos, rectángulos, llaves).

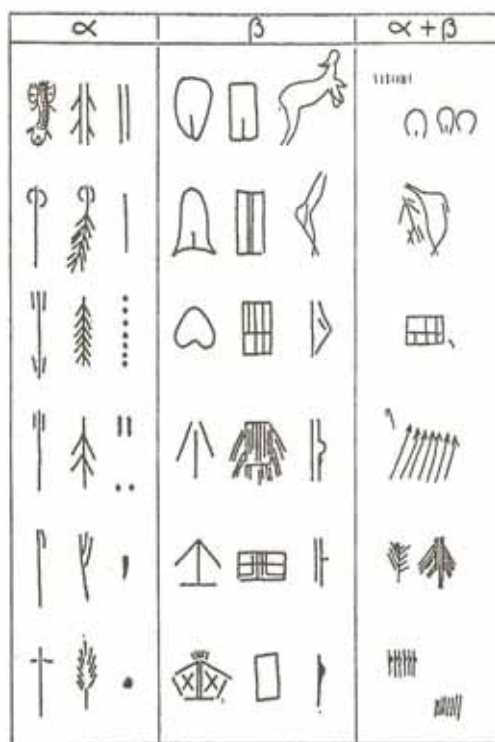
Esto le sirve para afirmar que “el reparto topográfico nos aporta la certidumbre de una diferencia percibida por los Paleolíticos”.⁶³¹ Tal diferencia le lleva a defender la hipótesis de que puede distinguirse entre signos masculinos (los del grupo α) y femeninos (los del β). Tales signos acostumbran a acompañar figuras de animales, sin quedar claro si identifican su sexo, lo complementan o tienen un significado más complejo.

⁶²⁹ Por ejemplo, Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 2002.

⁶³⁰ Por ejemplo, Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, 1995.

⁶³¹ Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994, p. 84.

Izquierda y centro: variantes de los signos masculinos y femeninos respectivamente. Derecha: emparejamiento de ambos. Extraído de Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994 p. 85.



La identificación de unos u otros signos como pertenecientes a un grupo u a otro la hace basándose en el hipotético desarrollo de tales signos desde formas itifálicas y vulvares realistas del estilo I. Los sucesivos estilos van ganando en abstracción, con el peligro progresivo de tergiversación del sentido original de alguno de los signos que emplean. Estos signos sexuales Leroi-Gourhan a menudo los identifica acompañando a un animal, a su vez clasificable según su especie. De esta forma reconstruye un universo de relaciones que si bien no queda claro su sentido, sí queda claro cuáles son algunos de sus elementos estructurales. En base a la topografía y la estructura de relaciones reconocida, las heridas que presentan algunos animales son asimiladas a los signos femeninos (“parece como si el signo femenino y la herida fuesen intercambiables”⁶³², como si la abertura de la herida se asimilara a la de la vulva). Por otro lado, las famosas manos de las cavernas también las considera, aunque con menos convicción, como sustitutos en clave de ciertos animales o incluso de signos β (por las supuestas mutilaciones de algunos dedos, interpretables como códigos hechos replegando unos u otros dedos según lo que se pretendiese significar). La identificación del patrón de opuestos-complementarios de los signos de los grupos α y β la acompaña con la identificación de un patrón de oposición entre representaciones de animales. Supone como tema central los emparejamientos de bisontes o uros y caballos, a veces de parejas de bisontes o uros y parejas de caballos, vehiculados a menudo por un tercer animal, que es el mamut, el ciervo o la cabra. Los propios signos α complementan frecuentemente accidentes naturales

⁶³² Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994, p. 90.

de la caverna (grietas o alvéolos de contorno oval), lo que le hace sugerir a Leroi-Gourhan que la caverna misma, y sobre todo tales recovecos, tiene un sentido hembra.⁶³³

Si tales agrupamientos de signos no son fortuitos y son la clave de cierto código, debería suponerse que los objetos de arte mobiliario bien podrían reflejar al menos algunos de esos grupos. Esa es la hipótesis que el prehistoriador defiende, diciendo por ejemplo que parece “más que probable que el bastón perforado represente las mismas asociaciones simbólicas que el arte parietal [...]. Es posible que ese objeto tuviera un uso puramente simbólico, pero también puede ser que la operación de enderezar una azagaya se percibiera como un acto en el que desempeñaba un papel esencial el ciclo de correspondencia hombre-mujer, caballo-bisonte, azagaya-herida”.⁶³⁴

De la hipótesis de Leroi-Gourhan nosotros recuperamos fundamentalmente dos cosas:

- a) Por un lado, la antigüedad de la oposición entre símbolos hembra, símbolos macho y símbolos de la unión de ambos (cabría preguntarse si ésta equivale al hijo).
- b) Por el otro lado, las características de cada una de esas categorías: lo femenino es lo ovalado, circular, triangular, cuadrangular, etc. Lo masculino es lo lineal y puntual.

Los símbolos del recipiente y los de la espada o bastón, que nos servirán más adelante para nombrar ciertos isomorfismos entre símbolos, se reflejan ya en el arte conservado más antiguo de la humanidad. Los símbolos de la unión de ambos, del hijo, aunque son los más difíciles de interpretar, sin duda evocan la pluralidad de los entes, la multiplicidad de las cosas, el mundo como resultado de la unión entre la figura y lo que la subyace.⁶³⁵

El triángulo egipcio según Plutarco y los teoremas de Tales y Pitágoras

Nuestra tesis pretende reconocer la tríada que más arriba hemos visto en algunos ejemplos de Grecia y, quizás, en el paleolítico, no sólo en la concepción de la realidad que el ser humano maneja. La tríada no sólo se presenta al analizar lo que hay, el en qué consiste ser y la posibilidad de un en qué consiste ser diferente e inimaginable. La tríada, si es tan fundamental como parece, debería emerger en todo artilugio mental humano y, por lo tanto, también en los símbolos. Allí será precisamente donde nosotros la buscaremos, en concreto, en los símbolos órficos.

Según Theophile Obenga,⁶³⁶ las ciencias y las principales doctrinas filosóficas griegas tienen su origen en Egipto. Cita diversos capítulos de diferentes obras de C. A. Diop en donde se trata de la educación que los griegos recibieron de los egipcios.⁶³⁷ El propio Champollion creía que la

⁶³³ Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994, p. 84, p. 131.

⁶³⁴ Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994, p. 112.

⁶³⁵ Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994, p. 84, véase el cuadro.

⁶³⁶ Obenga, T., *L'Afrique dans l'antiquité*, Paris, 1969, pp. 163ss. Para las referencias concretas de lo que sigue véase su obra.

⁶³⁷ En concreto, el capítulo VII de *Naciones negras* (pp.249-253) y los capítulos V y XI de *Anteriorité* (pp. 97-107 y 216-230).

interpretación de los monumentos egipcios daría las evidencias para demostrar tal hipótesis. Para el africanista, el platonismo tiene su origen en los santuarios de Sais y el pitagorismo en las tumbas reales de Tebas. Según A. Moret, desde que los reyes saítas abrieron Egipto a los extranjeros, los griegos fueron los primeros en instalarse. Egipto se ofrecía a sus ojos como el conservador de la civilización humana tras su nacimiento. Algunos autores como Serge Sauneron incluso consideran que gracias a los griegos podemos conocer ciertas tendencias y aspectos de la ciencia sacerdotal egipcia. Según C. A. Diop, los documentos existentes señalan dos rutas de influencias egipcias (nubias) en Grecia:

- a) La ruta oriental: Cícladas-Rodas-costas de Licia-Chipre-costa sirio palestina-Egipto.
- b) La ruta occidental: directa entre Creta y Egipto.

Según Diodoro de Sicilia, los más ilustres viajeros fueron el propio Orfeo, Museo, Dédalo, Homero, Licurgo, Solón, Platón, Eudoxo, Demócrito, Alceo, etc. Tales viajeros también son mencionados por Estrabón, Diógenes Laercio, Plutarco, Porfirio, etc. Obenga remite a dos recopilaciones de textos de Mayassis y Antoniadi que muestran cómo los personajes antes mencionados aprendieron las ciencias y la filosofía en Egipto, con los sacerdotes de Heliópolis, de Menfis y de Tebas. Obenga habla brevemente de los viajes de algunos de los más famosos personajes antedichos y de los conocimientos que importaron a su patria. Hacia el 550 a.C. destacan los viajes de Solón, Tales y Pitágoras; entre el 480 y el 450 a.C., los de los logógrafos y Herodoto; y hacia el 400 a.C., los de Platón y Eudoxo.

Nos interesa introducir la idea del “triángulo rectángulo egipcio” que según Obenga es el origen del famoso “teorema de Tales”. Al filósofo jonio se le atribuye haber sido el primero en describir el triángulo rectángulo inscrito en un semicírculo. Según Diógenes Laercio, Pánfila dijo que Tales fue el primero en insertar un triángulo en un semicírculo, por lo cual ofreció un buey en sacrificio. Por un lado, las noticias que sitúan a Tales en Egipto harían factible una supuesta importación desde el país africano. Por el otro, la existencia de un triángulo sagrado egipcio semejante al descrito por Tales fortalece tal hipótesis. Según Plutarco en *Los misterios de Isis y Osiris*, perteneciente a su *Moralia*,

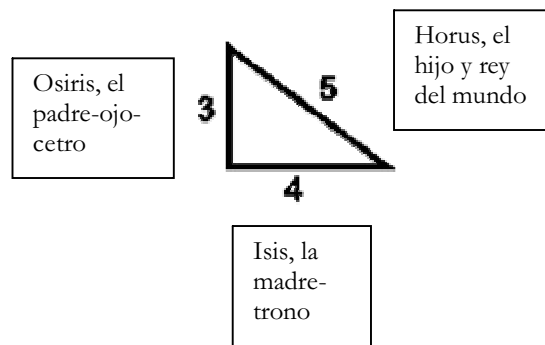
“la naturaleza divina y más perfecta, por tanto, se compone de tres principios: lo inteligible, la materia y la combinación de ambos, que los griegos llaman cosmos organizado. La nomenclatura utilizada por Platón es *idea, modelo o padre* para referirse al principio inteligible; al principio de la materia los denomina *madre, nodriza o base de la generación*; y al vástago de ambos, al producto de su unión, le da el nombre de *descendiente o engendrado*”.⁶³⁸

Es más sorprendente que esa idea Plutarco la relacione con la sabiduría sagrada de los egipcios:

“parece plausible pensar que, para los egipcios, el triángulo rectángulo estuviera considerado como el más perfecto de los triángulos, comparándolo con la figura del universo. Según parece, también Platón lo utilizó en su *República* para dar

⁶³⁸ Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, LVI.

imagen a su idea de matrimonio. Se aprecia en dicho rectángulo una vertical de tres unidades, una base de cuatro y una hipotenusa de cinco; el cuadrado de la hipotenusa tiene el mismo poder que la suma de sus dos lados. Parece necesario, por tanto, figurar el rectángulo como macho, la base como hembra y la hipotenusa como el producto de uno y otro. Análogamente, consideraremos a Osiris como el principio, a Isis como la substancia receptiva y a Horus como el resultado de la unión del primero y del segundo [...]. El cuadrado de cinco, a su vez, da un número igual al número de letras del alfabeto egipcio, e igual, asimismo, al número de años que vivió Apis”.⁶³⁹



De esta explicación de Plutarco no sólo puede deducirse que Tales podría haber conocido su teorema en Egipto, sino que también los egipcios conocían ya el teorema de Pitágoras. Su culto a las pirámides permite sospechar esto sin problemas. Y tampoco queda claro si Plutarco interpreta a través de Platón la filosofía egipcia o si, por el contrario, el propio Platón basa la teoría que expone en el *Timeo* en la sabiduría de los sacerdotes egipcios. En el *Timeo* se habla de tres especies, el padre, la nodriza y lo engendrado. Como dijimos, en Grecia la verdad es desvelamiento. Lo que se ve está determinado por la mirada (el Ser), que a su vez supone el aprisionamiento y olvido de otras miradas. El Ser (la mirada) se remite siempre a un No-Ser (la posibilidad de otras miradas) escondido en el “más allá”. Si las cosas del mundo tienen consistencia (Ser) por los dioses, los titanes aherrojados en el Tártaro evocan las antiguas miradas desde donde la actual partió.

En el *Timeo* la “estructura” del mundo consta del padre (lo que da la forma, lo que figura, las especies, las ideas, etc.), del hijo (la estatua de oro, lo que hay, lo visible) y de la nodriza, la categoría de más difícil definición. De hecho, ¿no puede definirse porque es lo que va a definirse! Es lo que subyace a toda definición: es el oro (el material) de la realidad... Es *hipodoxé*: lo monstruoso y amorfo, pero también infinito e inasible. Es aquello sobre lo que el padre forma. ¡La sede del mundo! Es lo sujeto entendido como aquello que yace siempre por debajo.⁶⁴⁰ Y no es nada de eso. Pero ese intento de descripción siempre vano, coincide plenamente con la madre del triángulo de los egipcios descrito por Obenga: Isis, la de velos innumerables según Plutarco, y que puede ser llamada también *Mouth* (madre), *Athiri*

⁶³⁹ Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, LVI.

⁶⁴⁰ Como ya indicamos antes, sobre las especies del *Timeo*, y en especial sobre la de la nodriza, véase Sallis, J., *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington and Indianapolis, 1999.

(habitáculo terrestre de Horus) o *Mehver* (lleno y causa de bien).⁶⁴¹ Esta diosa originalmente equivalía, según el prestigioso Frankfort, “al trono deificado”.⁶⁴² Isis es el asiento del poder. Es la madre del rey del mundo y la esposa del orden que genera el mundo. Es la sede de todo, y por ello es todo y nada. Confirmando la inseparabilidad del Ser y del No-ser, Osiris es arrancándose de la muerte, de lo amorfo encarnado en Seth, de forma semejante a como los dioses olímpicos en Grecia luchan por liberarse del yugo titánico. Y añadiendo un paralelismo más, Crono, el padre de Zeus, es como Osiris un dios eminentemente neolítico.

Obenga considera que no sólo la cuestión que nos concierne tiene un origen egipcio. Por ejemplo, considera que la división del año en 365 días, y las afirmaciones de que el agua es el principio de todas las cosas y de que todo está animado y lleno de espíritus (normalmente atribuidas a Tales) tienen su origen en un calendario lunar egipcio, en la importancia de las crecidas en el Nilo y en el animismo africano. Los argumentos que Obenga da en favor de un origen egipcio de las doctrinas griegas se limitan mayoritariamente a la recopilación de noticias. Basándose en ellas afirma que el cuadrado de la hipotenusa, el uso de pies y medidas, la doctrina de la metempsicosis y la importancia del sol habrían sido ideas aprendidas por Pitágoras de los sacerdotes egipcios. Las ideas de Platón habrían tenido un origen similar, hipótesis que de ser cierta, lo es sobre todo para el *Timeo* (explícitamente nos habla de Egipto como guardián del saber, en su primera parte). Por tanto, basándonos en Obenga y las múltiples fuentes que cita, se podría defender una deuda de los principales pensadores griegos con Egipto, que tendría su origen en los intensos contactos entre ambas culturas habidos en la época arcaica y clásica de Grecia. Pero si nos fiamos de los testimonios que nos hablan de personajes como Orfeo o Museo y de los argumentos de Bernal, tal deuda debería envejecerse hasta época por lo menos micénica. Es destacable, por tanto, que ese triángulo que nos sirve de herramienta básica en nuestra hermenéutica de lo órfico tenga un origen tan remoto. La sistematización egipcia es la primera evidente. Sobre el trono, el asiento del poder, se sienta el Rey del Mundo, la conexión entre el cielo y la tierra, la divinidad encarnada en este mundo. Y en su mano porta el cetro, el símbolo del poder, instaurador de realidad en tanto que palabra creadora y sacra. No es un simbolismo forzado. Osiris, el Ser, tiene como símbolos el cetro y el ojo: su poder es contenido por el trono que es Isis, y su ojo desvela los infinitos velos de su amante. Por eso

“el pueblo egipcio da el nombre de *Min* a Horus, que significa visto, porque el mundo es visible y sensible”.⁶⁴³

El *De Isis y Osiris* de Plutarco es para Walter Burkert el intento de explicar a nivel metafísico los misterios.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, LVI.

⁶⁴² Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981.

⁶⁴³ Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, LVI.

Conclusiones

Partiendo de la postmodernidad como estado de la cuestión y recurriendo al método de convergencia de Durand, consistente en la recopilación de símbolos y mitos isomórficos, quizás determinados tipos de instintos sublimados, presentamos nuestro análisis estructural del imaginario órfico. Éste lo circunscribimos sobre todo a las fuentes mencionadas y establecidas por los investigadores modernos más reputados en el tema.⁶⁴⁵ Buscamos interpretar los símbolos órficos mediante las dominantes establecidas por Durand, que a continuación recordamos seguidas de algunos de los símbolos que las encarnan:

- 1) Dominante posicional: el Ser, Osiris, el padre, la idea, la figura, la consistencia, la esencia, la forma de la estatua, la organización, lo espiritual e incorrupto por la materialidad, la definición, los símbolos cardinales del zodiaco, la mirada, el cateto vertical del triángulo rectángulo, el cetro, lo exterior, el cielo, la letra (su forma), lo cuadrículado, lo luminoso, la eternidad, lo apolíneo, etc.
- 2) Dominante nutricional: el No-Ser, Isis, la madre, la masa, la materia, lo infinito, el asiento, el oro de la estatua, lo amorfo e imposible de definir completamente, los símbolos fijos del zodiaco, los velos infinitos de la verdad, el cateto horizontal del triángulo rectángulo, el trono, lo interior, la tierra, la tinta de la letra, lo sinuoso, lo oscuro, la vida, lo dionisiaco, etc.
- 3) Dominante sexual: Las cosas, los entes, el devenir, Horus, el niño, la realidad, lo dado, lo visible y lo visto, la estatua misma, la unión de la forma y la materia, los símbolos mutables del zodiaco, la hipotenusa del triángulo rectángulo, la conexión entre lo celeste y lo terrestre, la encarnación de lo divino, la humanización de la naturaleza, la escritura, la cuadratura del círculo, etc.

Pero a su vez, como hace Durand en su obra magna, los diferentes símbolos los clasificaremos no sólo en virtud de las tres dominantes. También los clasificaremos en símbolos diurnos y nocturnos. Dado que tratamos de comprobar si la estructura interpretativa de Durand es útil para lo órfico, seguiremos el ordenamiento de sus *Estructuras Antropológicas del Imaginario*, pero utilizando símbolos órficos. Con ello pretendemos reforzar la teoría de Durand y contribuir a la comprensión de lo órfico.

La tensión latente en este trabajo por no posicionarnos ante la disyuntiva subjetivista- objetivista la consideramos una virtud. Lo más importante no es si nosotros aplicamos las estructuras pensadas a la realidad o, por el contrario, si reconocemos tales estructuras en la realidad. Quien nos exija posicionarnos ante tal dilema primero deberá demostrarnos la existencia de tal dualidad, desfundamentada en la postmodernidad. En este sentido, entender que la estructura tripartita ontológica puede deberse a los principales métodos innatos de clasificación, o a la inversa (que tenemos esos instintos porque la realidad y aquello que la fundamenta tienen esa “estructura”), nos dirige a recuperar la idea de fisiología sacra de Eliade: “en efecto, una de las principales diferencias que separan al hombre

⁶⁴⁴ Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, ed. Trotta, Madrid, 2006.

⁶⁴⁵ Sobre todo es el Dr. A. Bernabé y su equipo quienes se han encargado de tal tarea.

de las culturas arcaicas del hombre moderno reside precisamente en la incapacidad en que se encuentra este último de vivir la vida orgánica (en primer lugar la sexualidad y la nutrición) como un sacramento [...]. No son más que actos fisiológicos para el hombre moderno, mientras que para el hombre de las culturas arcaicas son sacramentos, ceremonias cuyo intermediario sirve para comunicar con la *fuertza* que representa la vida misma. Veremos más tarde que la *fuertza* y la *vida* no son sino epifanías de la *realidad última*⁶⁴⁶. Añadiendo a la sexualidad y a la nutrición el instinto innato de erguirse que el humano posee, obtenemos las tres estructuras que manejaremos.

Reproducimos el índice de la obra de Durand cuyo sistema es el que ponemos a prueba. Nuestro índice pretende ser análogo al suyo, para mantener explícitamente que nuestro estudio es una aplicación de su método de convergencia a las fuentes órficas. Ello nos obliga a tratar los diferentes símbolos en una ordenación que está en función del esquema que adjuntamos, en lugar de tratarlos según su orden habitual de aparición en los textos. Con ello intentamos hacer emerger el sentido inconsciente de sus imágenes, que nos importa mucho más que la linealidad aparente de los mismos.

Índice de *Las estructuras antropológicas del imaginario*.⁶⁴⁷

Libro I: El régimen diurno de la imagen.

- a) Las caras del tiempo
 - 1) Los símbolos teriomorfos
 - 2) Los símbolos nictomorfos
 - 3) Los símbolos catamorfos
- b) El cetro y la espada
 - 1) Los símbolos ascensionales
 - 2) Los símbolos espectaculares
 - 3) Los símbolos diairéticos
 - 4) El régimen diurno y las estructuras esquizomorfos del imaginario

Libro II: El régimen nocturno de la imagen

- a) El descenso y la copa
 - 1) Los símbolos de la inversión
 - 2) Los símbolos de la intimidad
 - 3) Estructuras místicas del imaginario
- b) Del denario al basto
 - 1) Los símbolos cíclicos
 - 2) Del esquema rítmico al mito del progreso
 - 3) Estructuras sintéticas del imaginario y estilos de la historia
 - 4) Mitos y semantismos

Libro III: Elementos para una fantástica trascendental

- 1) Universalidad de los arquetipos
- 2) El espacio, forma *a priori* de la fantástica
- 3) El esquematismo trascendental del eufemismo

Conclusión

⁶⁴⁶ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p.54.

⁶⁴⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 483-484.

Libro I

EL CETRO DE LUZ CONTRA EL TIEMPO MONSTRUOSO⁶⁴⁸

Para Durand los símbolos que podemos llamar “verticalizantes”, en referencia al sentido que los egipcios le otorgaban al cateto vertical del triángulo rectángulo sagrado, pertenecen al régimen diurno de la imagen. Según él, éste se define por ser el régimen de la antítesis, porque “no hay luz sin tinieblas, mientras que lo inverso no es verdadero: porque la noche tiene una existencia simbólica autónoma”.⁶⁴⁹ Entorno a lo diurno gravitan palabras como “puro”, “cielo”, “oro”, “día”, “sol”, luz”, “divino”, etc., por oposición a palabras nocturnas como “sombra”, “amor”, “secreto”, “sueño”, “profundo”, “misterioso”, “lento”, etc.⁶⁵⁰ Añadiremos que el régimen diurno es el régimen del Ser, la figura, la forma y el orden. Pareciera que es también el régimen del varón.

Primera parte: EL TIEMPO DEVORADOR⁶⁵¹

“El mito trágico sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos; él lleva el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo e intenta refugiarse de nuevo en el seno de las realidades verdaderas y únicas”.

Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*

⁶⁴⁸ Indicaremos en todo apartado que se base en un capítulo análogo de la obra de Durand el título original del capítulo en la obra de éste. = El régimen diurno de la imagen.

⁶⁴⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 69.

⁶⁵⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 69.

⁶⁵¹ = Las caras del tiempo.

1. La animalidad del tiempo⁶⁵²

Las imágenes de animales son importantísimas y numerosísimas en cualquier cultura. Consecuentemente, proponer un principio rector para ellas es una tarea sumamente complicada. Contra la vaga explicación de Krappé entorno a la etimología de animal, y contra la más aceptada del psicoanálisis, que interpreta lo animal como símbolo de la libido sexual,⁶⁵³ Durand propone su hipótesis, a saber, el esquema de lo animado: “para el infante, como para el propio animal, la inquietud es provocada por el movimiento rápido e indisciplinado. Cualquier animal salvaje, pájaro, pez o insecto es más sensible al movimiento que a la presencia formal o material”.⁶⁵⁴ Dicho esto, distingue diversas “especificaciones dinámicas del esquema de lo animado”:

La primera de ellas es el hormigueo. Excluye de este concepto la idea de la hormiga trabajadora, y usa la palabra hormigueo para referirse a la agitación y el bullicio incontrolables, al movimiento anárquico, a la multiplicidad que se agita. Tal noción es delimitada por la imaginación con un aura negativa. Es el esquema de los insectos y las larvas, de los saltamontes, las ranas, los gusanos, etc. La serpiente en tanto que serpenteante refleja “la discursividad repugnante” que también los pequeños mamíferos rápidos (ratas, ratones) encarnan. Esta idea de la agitación “se racionaliza en la variante del esquema de la animación constituida por el arquetipo del caos”,⁶⁵⁵ ya que no hay un solo caos inmóvil. ¿Cuál es la esencia de este esquema? “El esquema de la animación acelerada que es la agitación hormigueante, bullente o caótica parece ser una proyección asimiladora de la angustia ante el cambio, ya que la adaptación animal en la fuga no hace más que compensar un cambio brusco por otro cambio brusco. Pero el cambio y la adaptación o asimilación que motiva son la primera experiencia del tiempo”.⁶⁵⁶ En este sentido, el caballo es isomorfo de las tinieblas y del infierno. Su cabalgata (a menudo fúnebre) es el ejemplo perfecto de la fuga.

Los ejemplos son múltiples y pertenecen a diversas culturas. En la que nosotros estudiamos, el caballo ctónico es la montura de Hades y de Poseidón, y en tanto que semental, se acerca a la madre tierra y engendra las Erinias, dos potras demoníacas. Otra versión, la de los fragmentos órficos, las hace nacer de los genitales mutilados de Urano, junto con Afrodita, cortados por Crono (a quien quizás se relacionaba con Tiempo). Se observa entonces que lo sexual puede ser en ocasiones un desdoblamiento de la cabalgata infernal, imparable e incontrolable, pero esto no hay que confundirlo con su sentido primordial: “añadiremos que el sentido psicoanalítico y sexual de la cabalgata aparece claramente en la constelación hipomorfa, pero que simplemente viene a sobredeterminar el sentido más general, que es el de vehículo violento, de corcel cuyas pisadas superan las posibilidades humanas y que Cocteau, con

⁶⁵² = Símbolos teriomorfos.

⁶⁵³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 75.

⁶⁵⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 76.

⁶⁵⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 77.

⁶⁵⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 78.

seguro instinto, sabrá modernizar en su film Orfeo negro, transformándolo en motocicletas mensajeras del destino”.⁶⁵⁷ El animal es entonces, como el No-Ser, vehículo intratable del Ser, recipiente de vida por organizar.

El caballo solar a menudo es asimilable al caballo ctónico: nos presenta un sol que devora el tiempo. Es el sol destructor, aquél que aparece en ocasiones en zonas de clima tropical, donde su presencia puede ser nefasta: “el Surya védico, el Sol destructor, es representado por un corcel. Los múltiples caballos solares de tradición europea conservan más o menos eufemizado el carácter temible del *Surya* védico. Leucipo es un caballo blanco, antiguo dios solar, y los rodianos sacrifican un caballo a Helios”. También las amazonas⁶⁵⁸ y ciertos pueblos escitas sacrificaban caballos según las fuentes clásicas.⁶⁵⁹ Pero el sol como devorador del tiempo, y no sólo como luminaria, puede compartir su forma de caballo con la propia luna. Ésta, obviamente, también encarna el tiempo, y habría que preguntarse hasta qué punto no lo encarna desde tiempos más remotos que el propio sol.⁶⁶⁰ Su etimología, al menos la indoeuropea, la relaciona con la medición: “la más antigua raíz indoaria que se refiere a los astros es la que designa la luna [...]: es la raíz *me*, que da en sánscrito *māmi*, “mido”. La luna es el instrumento de medida universal. Toda la terminología relativa a la luna en las lenguas indoeuropeas deriva de esta raíz: *mās* (sánscrito), *māb* (avéstico), *mab* (antiguo prusiano), *menu* (lituano), *mēna* (gótico), *méne* (griego), *mensis* (latín)”.⁶⁶¹ Su ciclo biológico (nacimiento, crecimiento, muerte y resurrección) sirve de paradigma para comprender los ciclos rítmicos de la vida. Pero como tal, el satélite de la tierra puede convertirse en tirano, soberano y juez implacable: “la luna mide, pero también unifica sus “fuerzas” o sus ritmos “reducen al mismo denominador” una multitud infinita de fenómenos y significaciones. El cosmos entero se hace transparente y sometido a “leyes””.⁶⁶² De ello se deriva que “el caballo es símbolo del tiempo, por estar ligado a los grandes relojes naturales. Es lo que ilustra admirablemente el *Upanisad Brihad-Aranyaka* (I, I), en el cual el caballo es la propia imagen del tiempo; el año, el cuerpo del caballo; el cielo, su lomo; la aurora, su cabeza”.⁶⁶³ La valorización positiva del tiempo, como en este caso, es según Durand una eufemización simbólica ejemplar. En Grecia se habla de los caballos de determinadas entidades vinculadas al tiempo (el Sol, la Noche, la Aurora, etc.).

La naturaleza devoradora del tiempo, que expresan tanto el caballo ctónico como cierta acepción del caballo solar y cierta del lunar, puede también tomar la forma de león, buey y caballo acuático. Este último encarna el abismo terrorífico e infernal de lo acuático, que tan bien expresa el horror ante la fuga del tiempo. Poseidón podía tomar forma de caballo, y con esa cara se manifiesta a Fedra en la tragedia

⁶⁵⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 78.

⁶⁵⁸ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, II, 1175.

⁶⁵⁹ Herodoto habla de sacrificios equinos entre los escitas (IV, 61-62) y los maságetas (I, 216).

⁶⁶⁰ Véase por ejemplo Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, especialmente pp.150-177.

⁶⁶¹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 150-151.

⁶⁶² Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 151.

⁶⁶³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 81.

de Eurípides. Además, es él el que regala el caballo a los atenienses. Durand explica por ese isomorfismo la atribución de cuernos que se le hace a algunos ríos, como el Tíber de Virgilio, el Eridano o el Océano griego.⁶⁶⁴ También el ruido atronador de sus cascos, el bullicio caótico que manifiesta la abismal fuga del tiempo, está encarnado en su isomorfismo con el trueno. Pegaso, hijo de Poseidón, lleva los rayos de Júpiter.

Helios y sus caballos. Cerámica pintada. Se observan peces bajo las piernas de los equinos. Colección de Antigüedades del Estado, Munich.



El ruidoso galope del caballo es isomórfico del rugido del león, del bramido del mar y del mugido de los bóvidos. El león es a menudo el sol, pero a su vez es también el que lo devora: es el tiempo que lo devora todo, incluso a sí mismo, el monstruo insaciable. Durand considera que los bóvidos son “dobletes prearios de la imagen del caballo”,⁶⁶⁵ pero dice que si bien, como el caballo, tienen una expresión ctónica y otra astral, ésta es indiferentemente solar o lunar. El toro tiende más a representar a la luna que al sol. Sus cuernos simulan la luna creciente, pero a menudo llevan entre ellos la imagen del sol. Tal cornamenta puede semejar la guadaña, la hoz del Crono griego entendido como tiempo. Para Durand, “el Surya védico, el Sol negro, también es llamado “toro”, en Assur el dios Toro es hijo del Sol, al igual que Freyr, el gran dios de los escandinavos”.⁶⁶⁶ Puede proponerse el isomorfismo entre el toro y la luna si se es capaz de redefinir la relación entre la misma luna y el sol. Quizás el toro como hijo del sol nos está hablando de la naturaleza semejante de la luna y el sol. Además, la potente relación del toro con la tormenta (por lo tanto, con las aguas) y la fertilidad parece más bien confirmar su simbolismo lunar.⁶⁶⁷ A través del simbolismo lunar, en tanto que también puede representar la fuga del tiempo, puede entonces explicarse que el toro sea el trueno. Parece ser que la palabra sánscrita *ge* significa “toro”, “tierra” y “ruido”.⁶⁶⁸ El ejemplo de las representaciones africanas de un toro con el sol entre sus cuernos tampoco nos parece una evidencia para su homologación con el sol. Más bien invitan a pensar en el toro en un sentido opuesto, como el continente de la esencia, como el pilar de la misma

⁶⁶⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 82.

⁶⁶⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 85.

⁶⁶⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 86.

⁶⁶⁷ En este sentido, es interesante observar su relación con las epifanías lunares que Eliade identifica (Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp.150-177).

⁶⁶⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 85.

y, finalmente, como su devorador y acumulador.⁶⁶⁹ Pero esta apreciación que hacemos no cambia la esencia de la hipótesis de Durand: a saber, que hay un estrecho parentesco entre los simbolismos taurino y ecuestre, y que éste radica en que a ambos los motiva la angustia ante el cambio, el fluir del tiempo y el mal tiempo meteorológico, es decir, “la alarma y la fuga del animal humano ante lo animado en general”.⁶⁷⁰ Nos preguntamos hasta qué punto la fuga del tiempo que ellos encarnan no es también la alarma de nuestros ancestros paleolíticos ante la fuga de los ganados de alimento a nuevas estepas, sobre todo de equinos y bovinos, y la exigencia de moverse tras ellos para sobrevivir.

Este hormigüeo anárquico puede deslizarse hacia el simbolismo “mordisqueador”, agresivo, sádico y dentario. Durand entiende que entre el simbolismo del hormigüeo y el del mordisqueo, como paso intermedio, puede encontrarse el del grito animal e inhumano. La música primitiva se habría entonado para imitar tales bramidos, y ello explicaría la muerte que tuvieron los más viejos músicos. Marsias, Orfeo, Dionisos y Osiris son desgarrados por los dientes de las fieras. La agitación y animación incontrolable, que luego se transformó en tiempo en fuga, se convierte ahora en tiempo devorador. Crono engulle a sus hijos, que son precisamente aquellos que miden el tiempo, los olímpicos.

El animal que en occidente toma el papel de monstruo engullidor es el lobo, a veces el perro. En otras latitudes el león, el jaguar y el tigre ocupan ese papel. Otras veces animales como el dragón, el sapo o el propio diablo toman tal rol. Parece conveniente distinguir entre los cánidos y los felinos, porque los primeros remiten a la luna y al paso hacia el más allá, mientras los felinos más bien son encarnaciones, cuando no del propio sol, del sol negro. El sol negro puede ser interpretado como el sol en su paso por el inframundo, lo que luego ha podido llevar a identificarlo como el devorador del sol. Por eso se ha creado la figura del león comiéndose a sí mismo, porque el devorador es el león del inframundo, y el devorado el león como encarnación del sol. Durand da múltiples ejemplos del dios voraz, los cuales podrían ampliarse sin dificultades.⁶⁷¹ La conclusión es que el terror al cambio y a la muerte son los dos primeros temas negativos que genera el simbolismo animal. Múltiples cuentos narran las bodas entre un ser humano y otro sobrenatural con características de ogro. Concluye Durand que “el animal es realmente lo que hormigüea, lo que huye y no se puede alcanzar; pero también es lo que devora, lo que roe”.⁶⁷² Se trata pues de identificar estos motivos simbólicos en el imaginario órfico para comprobar la consistencia del aparato teórico propuesto por Durand.

⁶⁶⁹ En este sentido véase Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, ?, 1976, en donde el que rompe la calabaza que devora todo es el carnero.

⁶⁷⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 86.

⁶⁷¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 89ss.

⁶⁷² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 93.

Símbolos teriomorfos en el orfismo

El tiempo que cabalga y el caballo luminoso

En el orfismo aparecen bastantes figuras animales. Sin embargo, sólo algunas de ellas las contemplamos en este apartado, ya que aquí interesa, más que analizar las características de los “animales órficos”, estudiar el movimiento animal que en los textos órficos aparece frecuentemente. El ejemplo más claro es el del desmembramiento de Dionisos por los titanes, que alude, además de al engullimiento, a la “masticación”. A la vez, evoca el movimiento animal incontrolable.

Fr. 36: “Los Titanes, tras haber desmembrado a Dioniso, se lo sirvieron a Apolo, su hermano, echándolo en una caldera y él la puso cerca del trípede, como cuentan Calímaco y Euforión, quien dice: “al fuego, en una caldera echaron al divino Baco””.

De este fragmento se desprende que lo incontrolable de la naturaleza, Dionisos, es ingerido por la razón armónica, Apolo: “El ensueño es en general la figura, forma, el eídos, la presencia, la medida, el brillo, el aparecer; todo lo que designa Nietzsche con el nombre de Apolo. Al ensueño contraponen Nietzsche la “embriaguez”, el torrente que disuelve y sobrepasa toda medida, la supresión del “principio de individuación”, el frenesí; esto es lo que designa con el nombre de Dioniso (...) Y toda medida, presencia, figura, forma tiene su origen en esa capacidad de soportar el horror; no es algo de lo que se echa mano con ese fin, sino algo que surge de ahí; y sólo es apolíneo mientras sigue estando en ese su origen, y sólo entonces es arte. Cuando, por el contrario, la figura se ha desvinculado de ese momento originario, entonces ya no se trata de lo apolíneo, sino de lo “objetivo”, ya no es arte, sino ciencia y/o moral, ya no ensueño, sino “realidad””.⁶⁷³

Los titanes son símbolo de la voracidad del tiempo porque son los causantes del padecimiento de Dionisos.

Fr. 39: “Y Onomácrita tras haber tomado de Homero⁶⁷⁴ el nombre de “Titanes”, fundó los ritos de Dioniso y presentó a los Titanes como autores de los sufrimientos de Dioniso”.

De hecho, los titanes son isomórficos de los gigantes, osos y enanos, imágenes que evocan un habitar la tierra y el inframundo, pero con un matiz de movilidad incontrolable (más bien, de movimiento “travieso”). Platón recoge esta antigua tradición referente a la voracidad de la carne en el famoso mito del tronco alado.

⁶⁷³ Martínez Marzoa, F, *Historia de la Filosofía*, v. II, Istmo, Madrid, 1994, pp. 244-245.

⁶⁷⁴ *Ilíada*, XIV, 279.

“Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses, los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro”.⁶⁷⁵

Lo importante del caballo malo del carro es que necesariamente hace “cabalgar” a nuestra alma. De hecho, una modificación de esta idea quizás es la que aparece en Eurípides, quien pinta al caballo transportando espíritus.⁶⁷⁶ Pero también a Parménides lo transportan equinos, en este caso, de sexo femenino, al que constantemente se le teme por su “voracidad”:

“Las yeguas que me transportaron me llevaron tan lejos cuanto mi ánimo podría desear, cuando en su conducción, me pusieron en el famosísimo camino de la diosa (...) Y la diosa me recibió benévola, cogió mi mano derecha con la suya y me habló con estas palabras: “Oh joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te transportan”.⁶⁷⁷

También en el fragmento parmenídeo las yeguas son lo imparable, aunque ya aparece domado. Por su parte, en el mito platónico se alude al caballo luminoso y ya domesticado, constante en la literatura griega. En el mito de Faetón, por ejemplo, los caballos son luminosos gracias al trabajo de Helios. Sin él, se desbocan. Igualmente, en los textos órficos la luz comienza a sujetar a las tinieblas mediante la imagen del caballo luminoso y controlado, pintándonos a Fanes como una especie de “protosol”.

Fr. 172: “(I) Fue a él (a Fanes) el primero al que la teología asignó caballos. // (II) Platón no fue el primero que utilizó el auriga y los caballos, sino que antes de él lo hicieron los poetas inspirados por los dioses: Homero (*Il.* 8, 438), Orfeo y Parménides (28 B 1 D.-K.). Pero aquellos lo dijeron sin una causa, por estar inspirados, pues lo decían poseídos por el entusiasmo divino”.

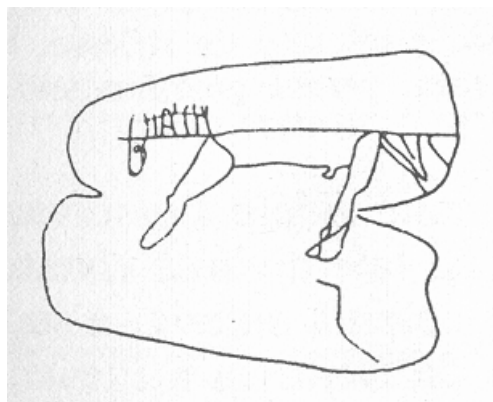
Fr. 173: “Subido en él, el gran demon está haciendo su ronda”.

En este contexto es importante señalar que entre las inscripciones de los huesos de Olbia se identifica claramente un caballo.

⁶⁷⁵ Platón, *Fedro*, 246a-249b.

⁶⁷⁶ Eurípides, *Fedra*, cf. Bourignon, E., “More on the Equine Subconscious”, en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 66, No. 6, Part 1 (dic. 1964), pp. 1391-1393.

⁶⁷⁷ Parménides, fr. 1.



Detalle de lámina de hueso encontrada en Olbia Póntica

La noción de cabalgata se encuentra de forma intelectualizada en los primeros filósofos griegos. Por ejemplo, en Anaxímenes “lo que hay” cabalga sobre el principio infinito del mundo. En otras palabras, el Ser a duras penas se sostiene sobre la materia que moldea (en Anaxímenes, ésta es el aire):

“La tierra es plana y cabalga sobre el aire e igualmente el sol, la luna y los demás cuerpos celestes, todos de fuego, cabalgan sobre el aire, debido a que también son planos”.⁶⁷⁸

El fragmento, además, señala que los jinetes son los cuerpos celestes, precisamente los que marcan el tiempo. Como dijimos, los marcadores temporales pueden ser interpretados como el mismo tiempo devorador o como su domesticación. Tal hipótesis ayuda a explicar el comportamiento de Dioniso, que si por un lado tiende a situarse como rey del mundo (y por tanto, como garante de la regularidad), nunca puede deshacerse totalmente de su naturaleza eternamente voraz. Bachofen dice que “como relata Macrobio, Dioniso es el sol de la parte inferior del mundo, esto es, el principio solar de la tierra oscura que, apartado de la lejana patria, ilumina las sombrías profundidades de la materia, y Apolo es el principio luminoso de la región superior”.⁶⁷⁹ La historia de su madre nos remite al tradicional cuento en el que la doncella es arrebatada por el ogro. Tanto Sémele como Perséfone, madres de Dioniso, son en muchos aspectos isomórficas con la luna, epifanía de la regularidad. Y en los dos casos subyace un mismo sentir: la madre virgen es forzada por lo incontrolable. En un caso, Hades, en el otro, el propio Zeus en tanto que luz “incontenible”. Plutarco dice:

“Osiris es esta recta razón e intelecto que se encuentra en el alma del mundo. Todo aquello que tiene una regla (...) Por el contrario, todo aquello que es apasionado, subversivo, irracional e impulsivo, así como cuanto es perecedero y corpóreo, es Tifón”.⁶⁸⁰

La historia sagrada egipcia se basa en esa eterna lucha entre Osiris y Seth (al que Plutarco hace equivalente de Tifón). En Grecia parece que en el mismo Dioniso, identificado con Osiris, se encuentra

⁶⁷⁸ KyR 151 = Hipólito, *Ref. I* 7, 4.

⁶⁷⁹ Bachofen, J.J., *Mitología arcaica y derecho materno*, ed. Anthropos, Barcelona, 1998, p.218.

⁶⁸⁰ Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, XLIX.

esa dualidad integrada, porque es al mismo tiempo el desmembrado y rey regente, como Osiris, y, el incontrolable dios orgiástico del desorden, como Seth. En su aspecto regente puede vérselo como jinete taurino, y en el descontrolado, como el toro mismo, aunque sin duda este animal tiene más que ver con la fertilidad que con el galope de la temporalidad.

Es destacable que, en el orfismo, quizás también el ciervo ejerció la función del tiempo monstruoso. Existen algunos indicios para identificar al sol, Fanes, Orfeo y el ciervo, y sobre ellos está trabajando G. Luri, a quien le agradecemos la información proporcionada.⁶⁸¹ Por ejemplo, cierta moneda encontrada en las proximidades de Éfeso y fechada a finales del siglo VII o inicios del VI a.C., muestra un ciervo y la inscripción: “Phanes eimi sema”.



Electrum Circ. 700-545 a.C.. Está escrito: Φηνοσεμισημα. Aparece un antílope.

En sentido parecido, se sabe de un sello calcedonio de mediados del siglo V a.C. La imagen muestra un grifo atacando a un ciervo (hay muchísimas imágenes de este tipo, las más notables son las del altar de Samotracia, y el arte tracio está plagado de ellas). El nombre “*a-ke-se-to-ta-mo*” (de Akestodamos) no dice mucho, pero sí el sol que se encuentra entre las piernas del ciervo, y que invita a identificarlo con él.



A la izquierda, Sello calcedonio. Se observa un sol entre las piernas del ciervo. A la derecha, bacante vestida con piel de ciervo.



⁶⁸¹ Al respecto recomienda Miller, J. F., "Orpheus as Owl and Stag: Ovid, *Met.*11, 24-27", en *The Journal of the Classical Association of Canada*. - 44 (1990), n° 2., pp. 140ss., Phoenix, 1990, y nos señala algunos de los puntos tratados a continuación.

Todo ello explicaría la posible identificación de los seguidores más antiguos de Orfeo (los de Tracia) con los ciervos, y que está expresada en diversos lugares. Por ejemplo, Plutarco afirma que

“Las mujeres que despedazaron a Orfeo arrojaron sus miembros al río Hebro. Entonces la cabeza del cadáver, por intervención de los dioses, cambió su forma a la de una serpiente. En cambio, la lira fue fijada entre las estrellas por voluntad de Apolo. De su sangre derramada surgió una planta denominada cítara. Durante la celebración de las fiestas de Dioniso, ella emite el sonido de las cítaras y los indígenas, vestidos con pieles de ciervos y con cítaras en las manos, cantan este himno: *No tengas cordura ahora, cuando para nada te sirve el juicio*, Como refiere Clitónimo en el libro tercero de *Hechos Tracios*”.⁶⁸²

Además, existen representaciones de bacantes vestidas con pieles de ciervo. Es sabido que los tracios eran de los pocos (o los únicos) que en la Grecia clásica tatuaban su cuerpo. Graves menciona que en la pintura de una vasija sobre la muerte de Orfeo se observa una ménade con un pequeño ciervo tatuado en el antebrazo.⁶⁸³ Otras veces, en cambio, son representadas con pieles de zorro. Debe recordarse que los dacios, vecinos de los tracios, se consideraron descendientes de su animal totémico: el lobo. Tanto los indígenas dacios como los sucesivos pueblos que ocuparon el territorio rumano (los romanos y Gengis-Khan) descendían de los lobos:⁶⁸⁴ “el mito genealógico de los gengiskhánidas proclama que su antepasado era un lobo gris que descendió del cielo y se unió a una cierva”.⁶⁸⁵

Eliade explica que el cérvido es uno de los animales más importantes en el continente euroasiático desde el Paleolítico (piénsese en el célebre “hechicero” de la cueva de Trois-Frères, Ariège). En las diferentes leyendas indoeuropeas el ciervo aparece: junto al árbol cósmico; como psicopompo; como sol que corre por el cielo; como un ser medio divino medio demoníaco; con la habilidad maravillosa de esquivar las flechas, etc. Además, es muy común la historia en la que un ser divino se transforma en ciervo de oro y se instala en los jardines reales provocando al rey. Éste envía a su hijo a cazarlo, con un ejército guiado por cazadores vestidos de ciervo, y acaban llegando a una región lejana en donde el príncipe se enamora. Finalmente, el ciervo desaparece, no sin antes conseguir su objetivo: con su aparición ha logrado forzar al rey a expandir su territorio.⁶⁸⁶

La identificación de Fanes con un ciervo puede interpretarse de diversas formas. Por un lado, en la línea de este capítulo, el ciervo también cabalga, como el caballo. Pero en otra línea, el ciervo, por sus enormes cuernos, es símbolo solar en multitud de culturas.⁶⁸⁷ En Grecia toma el papel de la hija del rey

⁶⁸² Plutarco, *Sobre los ríos*, “El río Hebro”, 3, 4.

⁶⁸³ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 149.

⁶⁸⁴ Eliade, M., “Los dacios y los lobos”, en Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 2-34.

⁶⁸⁵ Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, p. 34.

⁶⁸⁶ Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, especialmente pp. 150-165. Allí se dan las referencias y se resumen los mitos a los que aludimos.

⁶⁸⁷ Por ejemplo, entre los huicholes, ciervo, sol y peyote son análogos.

en un sacrificio substitutorio: Ifigenia explica cómo cuando iba a ser sacrificada por su padre, Ártemis la arrebató, puso una cierva en su lugar, y a ella se la llevó como sacerdotisa al reino del bárbaro Toante, en donde la diosa le impuso sacrificar a “todo griego que arriba a esta tierra según una ley antigua de la ciudad”.⁶⁸⁸ Agamenón, el rey del mundo, sol encarnado, mata a un ciervo en lugar de a su hija, que devendrá sacerdotisa de Ártemis. Esta historia, que algún día esperamos analizar con más calma, parece ser una de esas de “larga duración” que ha pervivido en el imaginario europeo por siglos, porque el fundamento del cuento de Blancanieves y los siete enanitos es básicamente el mismo. En el cuento diversos elementos apuntan ineludiblemente a la identificación de Blancanieves con la luna. Sin embargo, no necesariamente el ciervo debe identificarse con la luna, como tampoco en el caso griego: por un lado, el ciervo podría estar tomando el papel del padre de Ifigenia o del de Blancanieves, lo que aludiría a una relación de filiación entre el sol y la luna. El sol es padre de la luna, y el que verdaderamente debía morir para regenerarse, como hace constantemente la luna, es el rey sol. Pero por otro lado, incluso si hacemos equivalentes al ciervo y Ártemis (lo que parece bastante cuerdo, dadas las íntimas relaciones entre Ártemis y estos animales), no necesariamente concluimos que el ciervo encarna a la luna: la interpretación de Ártemis como “sol del atardecer” propuesta por Bernal⁶⁸⁹ nos abre posibilidades ciertamente muy interesantes. Y todavía más el hecho de que el ciervo ocasionalmente toma el papel del rey, yaciendo con la reina.



Ifigenia siendo substituida por una cierva en el momento de ser sacrificada. Cerámica apulia, Londres, British Museum.

La identificación del ciervo con Fanes-sol queda reforzada cuando leemos en múltiples mitos que recorre el cielo y que su color es áureo.⁶⁹⁰ Por eso mismo a menudo tiene relaciones con la reina (porque el principio regis es solar). Incluso algún mito identifica al ciervo con Cristo. En cuanto a la identificación de Orfeo con el ciervo, cabe destacar el papel de psicopompo del ciervo: se documenta la

⁶⁸⁸ Eurípides, “Ifigenia en Áulide”, en *Tragedias II*, ed. Clásicas Gredos, Madrid, 1985, introducciones, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, vv. 29-40.

⁶⁸⁹ Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

⁶⁹⁰ Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, especialmente pp. 150-165.

costumbre de enterrar los cadáveres envueltos en pieles de ciervo, porque éste acompaña al muerto; y el ciervo se hace perseguir por el príncipe hasta los confines del mundo, es decir, incluso hasta el más allá. Como dijimos, sus compañeros de caza son guerreros vestidos con pieles de ciervo, a semejanza de las bacantes. No es descabellado pensar que Orfeo fue un príncipe que siguió a su animal guía, un ciervo, hasta el mismo infierno. Todo este simbolismo se basa, entre otras cosas, en una observación del mundo natural: el ciervo regenera sus astas cíclicamente, lo que expresa perfectamente el proceso diario de la luz.

2. La temible Noche⁶⁹¹

Según Durand, el segundo grupo de epifanías referentes a la angustia humana ante la temporalidad es el de los símbolos de la noche.⁶⁹² Además del movimiento agitado y devorador al que nos dedicamos en el apartado anterior, las tinieblas también alarman del paso del devenir. La reacción de Adán y Eva ante la inminente noche y la descripción que Lucrecio hace de las dos posibles reacciones de nuestros antepasados ante la llegada de la noche son ejemplos del pánico ante el paso del tiempo.

“Y cuando las tinieblas de la noche
los sorprendían, sus desnudos miembros
en la tierra tendían a la manera
de jabalí cerdoso, y se envolvían
entre hojarasca y broza. No buscaban
en medio de las sombras de la noche,
sobrecogidos de temor, con gritos
la luz del Sol, errantes por los campos;
antes bien esperaban silenciosos
y en sueño sepultados que subiendo
el sol al horizonte, iluminase
con su rosada luz de nuevo el cielo;
porque desde la infancia acostumbrados
a ver siempre alternando noche y día,
no se maravillaban ya sus ojos:
no llegaron jamás a recelarse
que a la Tierra cubriese eterna noche,
la luz del Sol robada para siempre”.⁶⁹³

Durand afirma que todos los pueblos e incluso los animales padecen en común la “depresión hesperiana”. El horror del atardecer y de la noche tiene que ver con la aparición de seres maléficos y demoníacos. Como mencionan Frazer o Eliade, algunas celebraciones nocturnas como la de San Juan o Navidad pueden tener su origen en calendarios nocturnos primitivos, en donde “la noche negra aparece como la sustancia misma del tiempo”.⁶⁹⁴ Se nos ocurre que ese pánico instintivo que puede generar el atardecer no sólo es explicable a partir de una racionalización que prevé la llegada de la infinita noche.

⁶⁹¹ = Los símbolos nictomorfos.

⁶⁹² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 94ss.

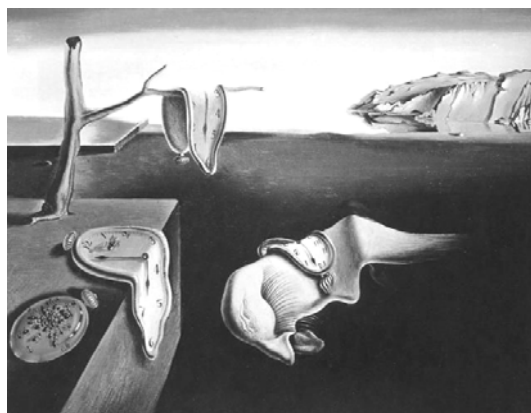
⁶⁹³ Lucrecio, *De Natura rerum*, V, 968-981. Traducción tomada de la edición de García Calvo, en donde se anota (Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 331) que aquí Lucrecio trata de refutar una doctrina según la cual los hombres primitivos quedarían desolados tras la desaparición diaria del sol, teoría que sería precisamente la que serviría de ejemplo a Durand.

⁶⁹⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 95.

Desde el mismo esquema de la animalidad, el atardecer es el momento del bullicio, en donde se ve más movimiento en el reino animal que en cualquier otra hora del día o de la noche. El hombre puede recordar el peligro que suponía esa hora para sus remotos antecesores, convertidos en presas más que en ninguna otra hora del día.

La noche negra expresa que el tiempo es irracional, por despiadado. La negrura, incluso en las culturas negras, tiene a menudo connotaciones peyorativas, quizás por oposición al isomorfismo de luz, blancura y pureza. Esto hace que nuestro subconsciente lo designemos como la parte oscura de nuestro ser. Por eso la ceguera expresa a menudo el subconsciente. Durand pone el ejemplo de Eros-Cupido con los ojos vendados, equivalente a la libido moderna, y de Edipo y su trágica emergencia a la consciencia. Cabría añadir a estos ejemplos los de adivinos ciegos, como Tiresias, de lo que se concluiría que la adivinación tiene una estricta relación con la emergencia del subconsciente. Igualmente, el propio mito de Orfeo puede leerse desde este punto de vista. Mirando a Eurídice la pierde, porque, paradójicamente, iluminándolas las tinieblas desaparecen. Nunca la consciencia podrá acotar su recipiente, el subconsciente. Si la luz es inteligencia, la ceguera evoca lo irracional.

Si bien la luz siempre es por oposición a las tinieblas, mientras que la inversa no es verdadera, en el día puede verse reflejado lo más oscuro de nuestro ser. En este sentido, el espejo es lo que simboliza la “translucidez ciega” de la psique humana.⁶⁹⁵ Siempre hay un yo mismo ciego. Por ello las aguas, primer espejo, nos hunden frecuentemente en lo más profundo de nosotros mismos. Entendidas como el río en el que uno nunca puede sumergirse dos veces, reflejan el correr del tiempo. Y si la fuente es fuente de la vida, el río nos lleva inevitablemente a la muerte. Las aguas estancadas son putrefacción. El agua como símbolo del devenir temporal se expresa en *Los relojes “blandos”* de Dalí, en donde el tiempo aparece licuado. Y tal pavor ante las aguas tenebrosas acaba trasladándose al dragón, que para Durand es arquetipo universal, teriomorfo y acuático a la vez.⁶⁹⁶ En el caso griego, el dragón está encarnado por Equidna, mitad serpiente y mitad pájaro y mujer, y que es madre de otros personajes terroríficos: Quimera, Esfinge, Gorgona, Escila, Cerbero y León de Nemea.



⁶⁹⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 99.

⁶⁹⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 101.

La imagen del humano desbordado por el tiempo (ahora diríamos, estresado) también se expresa en el ahogado y, en especial, en el que se ahoga en sus propias lágrimas. Éstas reflejan la idea de Bachelard de que tanto las aguas como las lágrimas son “la materia de la desesperación”. En ese sentido, Durand interpreta las aguas del Styx o las del Aqueronte como ámbitos de tristeza. Pero en la constelación del agua negra se encuentra todavía otra imagen humana, la de la cabellera. Por ondear, la cabellera humana simboliza el agua movediza y, por ende, el pasar del tiempo. El jeroglífico egipcio que sirve para designar las aguas, y que da nombre a las aguas primordiales de donde todo procede y a donde todo retorna, es precisamente un compuesto de tres líneas ondulantes. Entre los precolombinos de Mesoamérica el sacrificado era arrastrado al altar de los sacrificios agarrado por el cabello de la coronilla, en donde se creía que residía su *tonalli*, su aliento vital. Quizás en ello se encuentra otro indicio más de la relación entre la cabellera ondulante y el movimiento, lo que anima el cuerpo. Finalmente, lo acuoso de la cabellera (y no el que sea propiamente pelo largo) remite a otro de los grandes símbolos de las aguas estancas, la sangre menstrual. Es a través de ella entorno a lo que se articula la habitual relación entre el agua y la luna, y que Eliade ha estudiado.⁶⁹⁷ A menudo ambas están regidas por la misma divinidad. Se relacionan por las mareas, pero también por la fertilidad (siempre acuosa) determinada por los ciclos lunares, y porque la luna es la epifanía dramática del tiempo, como ya indicamos. Sus tres días en el infierno explican porqué en muchas culturas el luto es precisamente de tres días, porqué los muertos en algunas culturas vagan durante tres días, o el porqué del tiempo transcurrido entre el sepelio y el renacimiento de Cristo. La luna nefasta a veces toma la forma de luna roja o rojiza, y se considera más ardiente que el propio sol. Entre algunos pueblos mayas, por ejemplo, hay que ir con cuidado todavía en la actualidad para no quemarse con los rayos lunares.⁶⁹⁸ La luna llena, la nueva y la roja nos señalan los tres colores de la reina de la noche: blanco, negro y rojo, y por ello decíamos anteriormente que Blancanieves es epifanía lunar: “blanca como la nieve”, “roja como la sangre” y “negra como el ébano”. La luna, como ya indicamos, está ligada al tiempo, especialmente a los menstruos y a los meses, y quizás por ello tiene atribuciones ginecológicas: son los casos de Diana, Artemisa y Hécate.⁶⁹⁹ La lucha contra el tiempo incontrolable toma a veces el cariz de un resistirse a la feminidad. Para Durand, “toda la Odisea es una epopeya de la victoria sobre los peligros tanto de la onda como de la feminidad”.⁷⁰⁰ Esa onda de feminidad envolvente que atrapa al héroe se expresa también a través de símbolos de animales como el pulpo y la araña, o de sus desarrollos fantásticos. El pulpo es el animal que ata por excelencia, por sus tentáculos, y la araña, el que hila. El cabello es el signo microcósmico del hilo y, finalmente, del

⁶⁹⁷ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 150-177.

⁶⁹⁸ Comunicación personal de Mtra. Teri Arias.

⁶⁹⁹ Como ya indicamos, para Bernal la equivalencia entre Artemisa y la luna es tardía, ya que le supone su origen en el sol del atardecer egipcio.

⁷⁰⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 109.

lazo, que es la imagen directa de las ataduras del tiempo, como Eliade ha estudiado.⁷⁰¹ Esas connotaciones negativas que se encuentran en el agua turbia y espesa, expresión fisiológica de la feminidad, a menudo pasan de la mera fisiología humana a la moral. Si originalmente se temía a la infinitud, el devenir encarnado en mujer, se acaba virando hacia una culpabilidad moral de la mujer originada en una falta sexual. Pero esta idea tiene ya más que ver con el arquetipo de la “caída”, y no tanto con el de los símbolos nictomorfos, que son viscosidad inaprensible, esencia del mismo tiempo. La sangre encarna esa viscosidad, y corriendo por nuestras venas nos recuerda cada día, reflejándonos nuestro otro lado, que pereceremos. La sangre es el espejo en donde vemos el alma: “pues el alma de la carne está en la sangre”.⁷⁰² La sangre es el río humano, y la regla de las mujeres el recordatorio mensual de que desembocaremos en el océano del olvido, la muerte.

⁷⁰¹ Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, ed. Taurus, 1ª ed. 1955, Madrid, en donde analiza sobre todo a divinidades de las culturas de la India.

⁷⁰² *Levítico*, XVII, 10-11, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 121.

Símbolos nictomorfos en el orfismo

Las tinieblas

Los fragmentos órficos están plagados de alusiones a un principio infinito que nos sobrepasa. Toma la forma de abismo, de noche impercedera, de niebla tenebrosa, de espejo, de fango, etc. Cada uno de estos símbolos tiene matices que lo diferencian del resto, pero en todos ellos está latente el miedo a la inconmensurabilidad. Diversos fragmentos aluden al desorden y caos primigenio.

Fr. 104: “(I) La materia, compuesta de cuatro elementos, estaba animada y en un abismo indefinido fluía perpetuamente y se movía de forma imprecisa y producía sin cesar a millares unas veces, unas combinaciones, otras, otras, pero las destruía por su propio desorden, y como estaba abierto, no podía ser atado para engendrar un ser vivo. // (II) Así pues, Orfeo es el primero que dice que en el principio hubo un Caos sempiterno, intenso, ingénito, del que todas las cosas se hicieron. Dijo, con razón, que este Caos no eran tinieblas, ni luz, ni húmedo ni seco ni caliente ni frío, sino todo junto a la vez y que siempre permaneció único y sin forma”.

Fr. 105: “Y se le podría llamar *tiniebla interminable* en tanto que ha recibido una naturaleza sin forma [...] Y es que allí están la *tiniebla interminable e indefinida*”.

Fr. 106: “Todo era indistinto, en medio de una niebla tenebrosa”.

Fr. 367: “Puesto que también, según Orfeo, Caos fue el primero que nació; luego Océano; la tercera, Noche; el cuarto, Cielo y después, el rey de los dioses inmortales, Zeus”.

El fr. 367 expone una secuencia que no aparece en ninguna otra fuente, como dice Bernabé. Para nosotros, confirma que lo primigenio son los símbolos cercanos del Caos, las aguas tenebrosas y la Noche, tras lo cual emerge el cielo y la luz, independientemente de cómo se describa ese caos. Es muy notable el fragmento 104, en tanto que dice que el desorden es abierto, mientras que el ser vivo “está atado”. Nos remite a la cuerda y a las ligaduras como condición necesaria para el Ser. Nos indica que cualquier forma está limitada, y usa el símbolo de la atadura, que como más adelante veremos, es una de las armas con que la razón evita la desazón de lo infinito. En general, lo indefinido es la causa primigenia porque es la causa incausada, como el fragmento 103 nos pone en boca de Orfeo y Museo. Diel dice que el Caos no es el mundo preexistente, sino que “es el caos que el espíritu humano encuentra cuando intenta explicar el origen del mundo”,⁷⁰³ y que simboliza la derrota del espíritu humano frente al misterio de la existencia.⁷⁰⁴ Todo eso hace que Noche a veces sea tomada como equivalente a las tinieblas primigenias.

⁷⁰³ Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, ed. Labor, Barcelona, 1991, p. 104.

⁷⁰⁴ Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, ed. Labor, Barcelona, 1991, p. 105.

Fr. 107: “ a) La exposición de Orfeo es la siguiente: [...] la *lóbrega Noche* todo lo abarcaba y velaba cuanto había bajo Éter // b) Como dice el teólogo Moisés (Gen. 1, 1-2), el cielo y la tierra nacieron después de las aguas y la tiniebla se encontraba por encima del abismo, lo que, me parece manifiesta Orfeo entonces como Noche”.

Fr. 150: “Por ello también Orfeo la llamó Noche, en cuanto que está más allá del fulgor visible de aquel cielo”.

Fr. 147: “(I) Fanes (...) engendra las Noches. // (II) Pues se presentan tres noches en Orfeo, la primera de las cuales permanece en sí misma [...] y la intermedia entre ambas, lo que es propicio de la moderación. // (III) Pues hay órdenes de la noche y del día [...] como también nos enseña la teología órfica, pues hay unos anteriores a la demiurgia y otros que están implicados en ella”.

Más adelante analizamos la figura de la noche como madre en los fragmentos órficos. Sin embargo, cabe considerarla también aquí, sobre todo si destacamos ese aspecto que ha sido llamado “la primera de las noches órficas”, aquella anterior al orden impuesto por el demiurgo y que, por tanto, todavía no ha eufemizado el valor terrible y oscurecedor de lo infinito mediante la regularidad. En los fragmentos aquí citados, la noche es lóbrega y tenebrosa, pero ya contiene el germen de la eufemización posterior: está más allá de todo, lo que la convierte en potencial continente del todo. En otras palabras, su infinitud la hace inabarcable y, por tanto, la figura perfecta para encarnar el regazo maternal. Por eso el orfismo dirá:

Fr. 112: “Noche, inmortal nodriza de los dioses”.

El Tiempo devorador y el Tártaro impenetrable

El tiempo de estos fragmentos es el tiempo devorador, previo al tranquilizador y organizador tiempo cíclico. Es abismal y tenebroso, y no envejece, porque aunque somete a todas las cosas no se somete a sí mismo.

Fr. 109: “(I) Orfeo llama Tiempo a lo primerísimo. (II) Tiempo que no envejece”.

Fr. 110: “Pero él mismo hizo nacer otra necesidad antes de las Moiras, al decir que nace de los primeros dioses la horrible Necesidad”.

Fr. 111: “El Tiempo desconocedor de la vejez, de imperecedera sabiduría a Éter engendró y al grande, prodigioso Abismo en ambos sentidos. Y no tenía debajo límite, ni fundamento, ni asiento”.

El Éter es para Bernabé una “especie de matriz de todas las cosas”,⁷⁰⁵ porque era considerado abundantísimo en la organización del mundo. Por el otro lado, el Abismo (*Chasma, Chaos*) es un amplísimo espacio carente de límites. Estos fragmentos de las *Rapsodias* presentan lo abismal del tiempo. Pero la negrura de la noche deviene maternal, cuando de temible se convierte en íntima, y de ese Tiempo primigenio y espantoso nace el huevo del mundo, germen del orden cósmico.

Fr. 114: “Luego dispuso el gran Tiempo en el Éter divino un huevo como la plata”.

Tiempo engendra a Éter y a Abismo de doble sentido, y parece que es en ellos en donde pare al huevo cósmico. El isomorfismo entre estas figuras indefinidas (éter, abismo, noche, agua tenebrosa, neblina, etc.) y la matriz o “útero” del mundo es innegable. De hecho cabe preguntarse por la similitud fonética entre “éter” y “útero”. A su vez, el abismo expresa de otra forma el continente del mundo, y por ello a menudo se le identifica con el propio Tártaro.

Fr. 27: (I) “Una de las simas de la tierra resulta ser con mucho la mayor y atraviesa de parte a parte toda la tierra. A ella se refiere Homero cuando dice (...) (cita *Il. VIII*, 14) y es la que en otro lugar él y otros muchos poetas han llamado Tártaro. En efecto, en esta sima confluyen todas las corrientes y de ella vuelven a fluir (...) la causa de que fluyan de allí y de que vuelvan a confluír es que esta masa de agua no tiene ni fundamento ni lecho.”

Fr. 27: (II) “Lo que se dice en el *Fedro* acerca de los ríos y el mar es imposible. Pues se dice que bajo tierra todos están comunicados entre sí y que el principio y fuente de todas las aguas es el llamado Tártaro (...) desde el cual manan todas las aguas corrientes y no corrientes y que el flujo de cada una de las corrientes se produce por la permanente agitación de aquel principio y primera masa de agua, pues no tiene fundamento”.

En el pasaje de Homero aludido en el fr. 26, Zeus amenaza al dios que se atreva a socorrer a los troyanos diciéndole que

“lo arrojaré al tenebroso Tártaro bien lejos, donde más profundo es el abismo bajo tierra; allí las férreas puertas y el bronceo umbral tan dentro de Hades están como el cielo dista de la tierra”.⁷⁰⁶

Hesíodo también describe el Tártaro como continente:

“En torno a él (al Tártaro) un cerco bronceo está tendido; a uno y otro lado, en triple muralla, está desparramada la Noche en torno a su garganta; encima están las raíces de la tierra y del mar estéril”.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 117.

⁷⁰⁶ Homero, *Il. VIII*, 13.

⁷⁰⁷ Hesíodo, *Teogonía*, 726.

La descripción del Tártaro es en Grecia bastante homogénea, y oscila entre la tierra impenetrable y una sima marina insondable. Jenófanes dice:

“el límite superior de la tierra es el que vemos ante nuestros pies, en contacto con el aire; pero su parte inferior se prolonga indefinidamente”.⁷⁰⁸

Todos estos fragmentos describen el Tártaro o Abismo como lecho o fundamento infinito. Por ello se lo teme. Es en donde crecen las raíces, no es ni tan siquiera raíz. Equivale al espacio en la tríada del *Timeo* de Platón, y por eso mismo se yergue como principio, por ser absolutamente incausado. En ese sentido, evoca el *ápeiron* de Anaximandro:

“Anaximandro afirmaba que el principio y el elemento es lo indefinido”,⁷⁰⁹

“esta naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos”,⁷¹⁰

“lo infinito no tiene principio... sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna (...); el infinito además es un ser divino, pues es inmortal e indestructible”.⁷¹¹

El hecho de que el Tártaro sea tanto impenetrable tierra como sima insondable nos remarca su carácter originario: es imagen de lo inconmensurable. Cuando Anaximandro dice que hay mundos “innumerables”, quizás esa idea se remite a otra más antigua: que el mundo es “inconmensurable”. Esa impenetrabilidad, incluso para la mente y el número, es lo que le da al Tártaro características de escudo y muralla, que ya son resultado de la eufemización de lo impenetrable. La triple muralla recuerda la estructura de la Atlántida descrita por Platón,⁷¹² y la asociación del bronce con el Tártaro remarca su imagen de escudo. La superficie de la tierra es tan dura como un escudo, lo que queda claro también para Herodoto:

“Coloca dentro la fuerza poderosa del río Océano, a lo largo del borde del bien construido escudo”.⁷¹³

⁷⁰⁸ Jenófanes, fr. 28.

⁷⁰⁹ Anaximandro, KyR 94 = DK 12 A 1.

⁷¹⁰ Anaximandro, KyR 101 = DK 12 A 11.

⁷¹¹ Anaximandro, KyR 108 = Artistóteles, *Fís.*, G 4, 203 b 7.

⁷¹² Platón, *Timeo*.

⁷¹³ Herodoto, IV, 8.

El agua de olvido

El Tártaro bascula entre tierra impenetrable y sima insondable. En tanto que sima, se desliza hacia lo acuático, y las aguas toman entonces el papel de lo impenetrable. En lugar de remarcar lo inaccesible, remarcan lo inaprensible, el agua de eterno fluir imparabile. La fuente es el equivalente acuático del Tártaro porque, como éste, es raíces. Por todo esto el agua se vincula tanto a la muerte como al renacimiento, porque “limpia” las formas. El Tártaro, la fuente y el No-Ser “manan” Ser. Teniendo esto en cuenta, pueden clasificarse como nictomorfos algunos fragmentos órficos referentes al agua.

Fr. 154: “Pues, como enseña Orfeo, los antiguos llaman en general al agua Aqueloo”.⁷¹⁴

Fr. 440: “Desde allí, vomitan una oscuridad sin límites inertes ríos de la noche tenebrosa”.

Fr. 462: “Y de allí sin volverse, llega ante el trono de Necesidad y pasaba más allá. Cuando habían pasado también los otros, caminaban todos hacia la llanura de Lete, a través de un calor sofocante. Al atardecer acampaban a orillas del río Ameles, cuya agua no puede contenerse en ningún recipiente. De cierto que es necesario que todos beban una cierta cantidad de agua, pero aquellos que no son salvados por su prudencia beben más de la cuenta. Y les sucede que se olvidan de todo”.⁷¹⁵

En el fr. 440, Píndaro nos habla de la terrible visión del lugar al que se dirigen los condenados. La concatenación de imágenes de tinieblas expresa el miedo a lo ilimitado de forma ejemplar. Además, describe muy bien como un manar incontrolado de lo amorfo es vómito de infinita muerte, al estilo de la Nada que avanza en *La Historia Interminable* de M. Ende. Y el fr. 462, recogido por Platón, nos da la clave para la comprensión de la famosa fuente de Olvido de la escatología órfica. El agua del Ameles, como símbolo nictomorfo puro, “no puede contenerse en ningún recipiente”. Ello la hace continente, y por ello es necesario beberla, porque ella misma es la fuente de nuestra esencia. Sin embargo, un exceso de vida sin forma nos lleva directamente al olvido, la materia todavía por re-cordar.

También la relación entre el continente y el olvido queda patente en una de las aventuras de Teseo. Cuando por orden del oráculo de Zeus, Teseo fue junto a Pirítoo a pedir la mano de Perséfone para éste, tuvo que descender al Tártaro y, al llegar allí, Hades les invitó a tomar asiento. Éste resultó ser la Silla del Olvido, que enseguida se convirtió en parte de la misma carne de Teseo y de Pirítoo.⁷¹⁶ Si a propósito de Isis decíamos que, además de ser la madre de velos infinitos, es el trono deificando, aquí nos encontramos de nuevo con el simbolismo tétrico del recipiente: en tanto que puro recipiente (entendido

⁷¹⁴ El fr. 16 dice lo mismo.

⁷¹⁵ Platón, *República*, 620e.

⁷¹⁶ Higino, *Fábula* 79; Diodoro Sículo, iv, 63; Horacio, *Odas*, iv.7.27; Pausanias: x.2.4; Apolodoro, *Epítome* i.24, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, vol. I, p. 487.

aquí como lo que recibe la forma), el asiento desdibuja las formas: es el Olvido. En esta fábula, además, el olvido y el asiento se ligan a la carne, que como veremos en el siguiente capítulo, es el arquetipo que sirve para agrupar al tercer conjunto de símbolos cuyo sentido primordial es expresar el miedo a la temporalidad. La alegoría de la Caverna de Platón recuerda muchísimo esta historia. Encadenados en la caverna, los humanos no vemos más que sombras de la verdad. Ésta en griego es “*desolvamiento*”, lo que hace del encadenado platónico un imitador de Teseo y Pirítoo, que pegados a la Silla del Olvido en el Hades, la cueva arquetípica, hacen valer la teoría platónica que por ejemplo se explicita en el Menón:

“El buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia”.⁷¹⁷

S. Weil decía que “según lo poco que se sabe de los misterios, es muy probable que esta imagen (la de la caverna de Platón) esté sacada de sus tradiciones y que tal vez incluso la estancia en un subterráneo con cadenas constituyera un rito (*cf. Himno a Deméter*)”.⁷¹⁸ Si esta interpretación es correcta, nosotros añadimos que entonces el mito de Teseo y de Pirítoo que Weil no contempla probablemente fue el mito etiológico del supuesto rito. Pero todavía se podría ir más lejos y defender que en las teogonías órficas el propio Primer Nacido Luminoso es el prototipo mítico de los ritos de liberación: Fanes debe salir con el cetro del antro de la Noche para iluminar el mundo (cabría interpretar, que también para iluminarse él mismo), realizando la primera anábasis de la historia. En la Grecia antigua existía una ceremonia de entronización del iniciado: “Tras la consulta al oráculo la persona que ha descendido es sentada en el trono de Memoria, donde recuerda la experiencia de la que ha sido partícipe y se la comunica a los sacerdotes. Conocemos la existencia de ceremonias de entronización dentro de diferentes cultos místicos; el de los Curetes o Dáctilos del Ida o, quizás, en Eleusis y es probable que existiese una ceremonia de entronización del iniciado órfico. Esta entronización órfica no se haría en el trono de Mnemósine, sino que el trono representaría aquél en que fue sentado el niño Zagreo antes de que los Titanes lo devorasen, según el mito antropogénico”.⁷¹⁹ La cueva como lugar de conocimiento quizás también está latente en el mito del centauro Quirón, maestro que educó a grandes héroes en su cueva. Sin duda, en el *Lapidario Órfico* tiene ese sentido:

“Y aquel de entre los hombres, al que la sabiduría de su corazón le llevase a entrar en la muy agradable cueva de Hermes, donde éste ha acumulado multitud de bienes de todas clases, pronto volvería a casa llevando en sus manos ricos

⁷¹⁷ Platón, Menón, 81a-81d, *cf. Droz, G., Los mitos platónicos*, ed. Labor, Barcelona, 1993, p. 60.

⁷¹⁸ Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 96.

⁷¹⁹ Martín Hernández, R., “La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 2005, nº 10, p.98. Allí se dan las referencias pertinentes.

presentes (...) y no le dañará en su morada la maligna enfermedad, y nunca retrocederá por miedo al terrible poder de sus enemigos”.⁷²⁰

El peligro que conlleva la fuente de la vida o causa incausada se expresa en más mitos griegos. Por ejemplo, Sísifo es castigado a llevar cuesta arriba un enorme bloque de piedra hasta la cima de una montaña, para luego soltarlo cuesta abajo por la otra ladera. Nunca logra llegar a la cima, y eternamente debe recomenzar. El castigo evoca el fluir incesante de los manantiales, imparable, sobre todo si nos vamos a los orígenes de la historia. Tras el rapto de Egina por Zeus, el padre de ésta, el dios fluvial Asopo, fue a buscarla a Corinto, donde Sísifo era rey. Éste sabía bien lo que le había sucedido a Egina, pero a cambio de revelar a Asopo lo que sabía le pidió que se comprometiera a abastecer la ciudadela de Corinto con un manantial perenne. Consecuentemente, Asopo hizo surgir la fuente Pirene, y el castigo le llegó luego a Sísifo entre otras razones por haber traicionado a Zeus.⁷²¹ La moraleja de la historia parece indicar que nadie puede desear un brotar eterno.

Pero volviendo a los fragmentos órficos, donde más claramente emerge la característica de “disolvente” del agua es en las laminillas áureas. En ellas encontramos mencionadas dos fuentes o lagunas: la prohibida y la de la Memoria. El que bebe de la primera olvida y, consecuentemente, no se salva. En cambio, el que espera a la segunda para refrescarse, conoce la verdad, que es precisamente “desvelamiento” o “desolvidamiento”. Así, por ejemplo, podemos leer:

“Encontrarás a la izquierda de la morada de Hades una fuente y cerca de ella un blanco y enhiesto ciprés, a esa fuente no te acerques en ningún caso. Encontrarás otra, de la que mana el agua fresca del lago de Memoria, delante de la cual están los guardianes, diles: «Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi estirpe es celeste y esto lo sabéis también vosotros, agonizo de sed y perezco, dadme prestamente del agua fresca que mana del lago de Memoria», y ellos te permitirán beber de la fuente divina y después reinarás junto con los demás héroes [...] este [...] a punto de morir [...] escrito [...] las tinieblas cubriendo todo alrededor [...]”.⁷²²

En las laminillas se hace referencia a una fuente que nos hace olvidar y que debe ser la originaria, y probablemente mediante un proceso eufemístico emerge una segunda fuente que “refresca” al muerto y lo ayuda en su camino. En tanto que aire, éter o fuego, el alma es seca, y el hecho de que se refresque parecería contradictorio con su naturaleza. En otras laminillas está más claro el motivo por el cual la fuente nos hace olvidar:

⁷²⁰ *Lapidario Órfico*, 17-24.

⁷²¹ Pausanias, ii.5.1, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, vol I., p. 288.

⁷²² Laminilla de Petelia (=fr. 476), fechable a mediados del siglo IV a.C. (cf. Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995).

Frs. 478-483: “De sed estoy seco y me muero, dadme pues de beber de la fuente del eterno fluir, a la derecha, donde el ciprés. “¿Quién eres? ¿De dónde eres?”. “De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado””.⁷²³

La “fuente del eterno fluir” nos recuerda la célebre sentencia atribuida a Heráclito:

“Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río”.⁷²⁴

Otros dos fragmentos del mismo filósofo nos hablan de cómo el agua disuelve el alma:

“Es muerte para las almas convertirse en agua”.⁷²⁵

“El alma seca es la más sabia y la mejor”.⁷²⁶

Y un texto órfico dice prácticamente lo mismo:

“Para el alma el agua es la muerte”.⁷²⁷

Por todo ello durante la ceremonia de la *Hydrophoria* se vertía agua a los muertos a través de las grietas (*chasmata*) de la tierra, porque los griegos creían que los muertos tenían sed.⁷²⁸

El agua corriente tiene un sentido catárquico y purificador. O bien quita las impurezas de la vida carnal, o bien nos las hace olvidar. En el fondo, la disyuntiva no parece tal: liberarnos de la vida carnal implica olvidarla. En ambos casos se necesita el agua pura que mana de la fuente de la vida para generar nacimiento. El agua que atropella la vida es la misma que la engendra. Por eso identifican los ríos del inframundo con los dadores de la vida:

Fr. 344: “Y aquí Numenio y los intérpretes del sentido oculto de Pitágoras entienden como semen el río Ameles en Platón y la Éstige en Hesíodo y los órficos”.

En sentido semejante Porfirio explica la tendencia de las almas difuntas a la humedad por su deseo de reencarnación.⁷²⁹ Y debe recordarse que los dioses juraban en nombre de la laguna Estigia.

⁷²³ Laminillas de Eleuterna y Milopótamo, s. IIIa.C., Museo Nacional de Atenas. La laminilla de Tesalia es muy similar (fr. 484). Uno de los ejemplares dice “fuente eterna” en lugar de “fuente de eterno fluir”. Otro parece que dice “hija” en lugar de “hijo”.

⁷²⁴ Heráclito, KyR 215 = Platón, *Crátilo*, 402 a.

⁷²⁵ Heráclito, fr. 68, cf. Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 187.

⁷²⁶ Heráclito, fr. 74, cf. Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 187.

⁷²⁷ Clemente, *Dtrom*, vi, 2, 17, 1, cf. Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 187.

⁷²⁸ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 187

⁷²⁹ Porfirio, *De antro nynph*, 10-11, cf. Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 187.

Cierto pasaje de Hesíodo explicita el isomorfismo que encontramos en los pasajes citados entre lo impenetrable, la noche y la humedad de la fuente de eterno manar:

“Allí de la tierra lóbrega, de Tártaro nebuloso y del ponto estéril, de todos están una tras otra las fuentes y los límites penosos y húmedos, que incluso los dioses odian, de una gran sima, a cuyo umbral no podría llegarse en un año completo, ni aun estando dentro de sus portones (...). Terrible incluso para los dioses inmortales es este prodigio; y la morada terrible de la sombría Noche se alza cubierta con nubes de azul oscuro”.⁷³⁰

El pasaje une en una misma constelación la tierra, lo tenebroso, lo nebuloso, lo estéril, las fuentes, los límites, la humedad, la profundidad, la sombra, la morada, la noche y las nubes oscuras. Esa combinación de tierra impenetrable y fuente acuosa que se sitúa en el origen del mundo y en el final de la vida se expresa también mediante otro símbolo muy popular: el del fango.

El fango

El fango, en los fragmentos órficos estudiados, no aparece como materia originaria de la creación, sino más bien como castigo para los impíos. En realidad, alude a la indiferenciación del olvido que tanto temían los griegos con la muerte y que, por tanto, es muy cercana a lo amorfo previo a la vida y la creación. Si el Ser exige ser atado por Justicia, tanto lo que hay antes como después de la vida se caracteriza por no tener cadena que lo sustente. Así, se lee entre los órficos:

Fr. 434: “(I) Museo y su hijo (...) a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo”.

Fr. 434: “(I) A los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo (...) // (II) La parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esta parte un ingenioso individuo experto en mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó “tinaja” (*pithos*) por lo confiado (*pithanón*) y fácil para dejarse convencer, y a los no iniciados, “insensatos”, comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades –se refiere a lo invisible- los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y según afirma el que me lo decía, el cedazo es el alma (...) // (III) quien llegue al Hades no iniciado “yacerá en el fango” pero el que llegue purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses”.

Fr. 435: “Ridículo sería si Agesilao y Epaminondas fueran a quedarse en el fango, y las personas vulgares, por haber sido iniciados fueran a estar en las islas de los bienaventurados”.

⁷³⁰ Hesíodo, *Teogonía*, 736.

Sobre todo el fr. 434 refuerza la lectura anterior que dábamos a propósito del agua de olvido y de eterno fluir. Que el cedazo, instrumento para cribar, sea el ánima tiene un simbolismo clarísimo: el alma intenta eternamente acordar lo inaprensible, simbolizado por el agua. Mas la muerte se define por la imposibilidad de retener lo amorfo. Retenerlo sería de nuevo vida, y por ello ésta nace en el fango por moldear, como dicen, por ejemplo, Jenófanes y Empédocles:

“Pues todos hemos sido hechos de tierra y agua”.⁷³¹

“La raza humana surgió de la tierra”.⁷³²

El espejo

El espejo es símbolo nictomorfo, porque el primer espejo son las aguas, a menudo turbias y fangosas. En el orfismo convive ese valor nictomorfo con otro más bien ascensional. La separación de uno respecto a sí mismo ordena el cosmos, y el espejo convierte la unidad en pluralidad. El pasar de lo uno a lo múltiple puede que también se exprese en el desmembramiento sufrido por Dionisos. Ese afán ordenador puede acarrear muerte.

Fr. 308: “(I) Mas no tuvo (Dioniso) por mucho tiempo el trono de Zeus, sino que los Titanes, tras haberse untado con astuto yeso el engañoso óvalo del rostro, lo mataron, por causa de la ira de la diosa desalmada, la rencorosa Hera, con un cuchillo del Tártaro mientras observaba la imagen falsa del espejo que era su contrafigura.// (II) Representando los mitos que algunos cuentan: que los titanes maltrataron a Dioniso, tras haberse cubierto de yeso para no ser reconocidos”.

Fr. 309: “(I) Hace tiempo que los teólogos han convertido el espejo en el símbolo de la capacidad del universo para llenarse con el intelecto. Por eso dicen que Hefesto fabricó un espejo para Dioniso y que cuando el dios se miró y vio su imagen emprendió la creación de todo lo particular.// (II) Luego sitúa (Juno) a sus propios guardias de corps, llamados Titanes, en las partes retiradas del palacio, y con sonajeros y con un espejo artísticamente fabricado engatusó el ánimo del niño, hasta el extremo de que éste, tras abandonar el palacio real, se dejara llevar por el deseo de su ánimo infantil hasta el lugar de la emboscada.”

Bernabé menciona que como mínimo desde el 500 a.C. en Olbia los órficos usaban espejos ritualmente.⁷³³ Y también que, citando a Detienne, el mito de los titanes puede tener un origen pseudoetimológico, dado que *titanos* en griego significa yeso y también cal viva. La referencia al untarse con yeso puede relacionarse con ritos chamánicos de otros lugares del mundo. Eliade menciona que en

⁷³¹ Jenófanes, fr. 33.

⁷³² Empédocles, KyR 382 = DK 31 a 75 = Aecio v, 18, 1.

⁷³³ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 188.

ceremonias de lugares lejanos a Grecia, los iniciados de algunas sociedades secretas se pintaban el rostro y el cuerpo entero con ceniza, para descender a los infiernos, y sufrían palizas e incluso amputaciones.⁷³⁴ West se adscribe a esta tesis defendiendo que los titanes blancos corresponden a los horribles espíritus ancestrales.⁷³⁵ Dicho esto, es factible que el mito griego de los titanes tenga un origen ritual. El espejo probablemente formaba parte de ese ritual, ya que posee la imagen de alguien en un espejo, tiene a esa persona bajo tu poder.⁷³⁶ En conexión con la arquetipología de Durand, la cara embadurnada de yeso de los señores nacidos de la tierra tiene que ver con lo nictomorfo y sepulcral. El blanco yeso inerte semeja las aguas fangosas en forma de espejo. Ambos símbolos representan lo impermeable de la profundidad. El espejo, eufemizado, se convierte no ya en pluralidad desordenada, sino en creación del todo a partir de la individualidad de Dios.

Por otro lado, como veremos más adelante, la historia de Dionisos es indisoluble de la de su madre, continente de la luz de Zeus, como lo es la luna del reflejo del sol. Consecuentemente, el símbolo del espejo en el orfismo converge también con la luna. Dionisos se emboba con él, de igual modo que casi cualquier animal.

Finalmente, la eufemización del espejo consiste en una positivización de los valores de lo amorfo, análoga a la que sucede con la Noche o el agua. Lo amorfo eufemizado no es lo carente de figura. Por el contrario, se convierte en recipiente de toda posible figura y sirve para adivinar: “son numerosos los oráculos que surgieron cerca de una fuente y la Pitia misma volvía a la fuente de Castalia. (...) Tirar objetos y observar su comportamiento prefiguraba el porvenir según se hundieran en el agua o flotaran por algún tiempo, o se disolvieran o no, si se trataba de comestibles. Mezclada con el aceite en un recipiente, se prestaba a la licanomancia, adivinación basada en la observación de los reflejos formados en el agua (...) Un procedimiento similar se basa en el empleo del espejo metálico (cataptromancia) y en la observación de las imágenes que ahí toman forma”.⁷³⁷ Esta idea refuerza algunas propuestas que ven en el espejo que los titanes le regalaron a Dionisos un símbolo del cielo,⁷³⁸ y en la pelota, la tierra.⁷³⁹ El espejo recibe cualquier forma, y por eso en él se lee el futuro. Por eso mismo el cielo es de bronce. Esta idea es fundamental para explicar el carácter oracular de la Noche órfica: es la primera adivina porque recibe cualquier forma. También ésta es la causa de que las mujeres tengan más facilidad para recibir los oráculos de los dioses: “cuando se trata de entrar en contacto con un dios oracular y de quedar en cierto modo impregnadas por su presencia, las mujeres en diversas civilizaciones

⁷³⁴ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 69.

⁷³⁵ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 154.

⁷³⁶ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 156.

⁷³⁷ Bloch, R., *La adivinación en la antigüedad*, F.C.E., México, 1985, pp. 46-47.

⁷³⁸ Es la propuesta de J. Lydus, recogida en West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 157ss.

⁷³⁹ Consecuentemente, así interpretan el pasaje de las *Argonáuticas* de Apolinio (III, 132-141) que más adelante reproducimos y analizamos.

se presentan como seres particularmente receptivos, y las profetisas, por lo menos en el mundo griego, ocupan un lugar privilegiado”.⁷⁴⁰

Esa vinculación entre lo amorfo y lo oracular explica que del abismal desorden emerja la temida necesidad:

Fr. 176: Pues bien sé que Orfeo, aunque usando de los mismos nombres, dice que hay otras Moiras que nacen de los dioses primeros, más allá del reino de Crono.

Fr.110: Pero él mismo (*sc.* Orfeo) hizo nacer otra Necesidad antes de las Moiras, al decir que nace de los primeros dioses la horrible Necesidad.

Si las Moiras son las diosas tejedoras del destino, hay que relacionarlas con el hilo del que pende nuestro sino. Durand dice que el hilo es signo nictomorfo, a diferencia del tejido, porque resalta la fatalidad en lugar de la armonía. Por lo mismo el cabello y la sangre, en tanto que aguas tenebrosas de nuestro cuerpo, también reflejan la temporalidad a la que nos somete la atadura de la carne. Quizás ello deba relacionarse con ciertos ritos griegos consistentes en cortarse un bucle de cabello, o con otros, algunos órficos, que prohibían el derramamiento de sangre.

⁷⁴⁰ Bloch, R., *La adivinación en la antigüedad*, F.C.E., México, 1985, p. 34.

3. La caída en la carne⁷⁴¹

Para Durand, la tercera gran epifanía del tiempo es la de las imágenes dinámicas de la caída.⁷⁴² La caída es la primera experiencia del miedo porque es el mismo nacimiento, el primer gran cambio. Conlleva un aprendizaje del uso correcto de la gravedad como soporte de la postura eréctil, que es una de las tres dominantes reflejas. Nos hace conocer el “tiempo fulminante”, y mantiene una relación de equilibrio con la dominante postural, que en cierto sentido es un equilibrarse eterno ante la caída natural de los cuerpos. Quizás en ese sentido pueda entenderse la *παρέγκλισις*, *declinatio* o *clinamen* de los epicúreos: ante la aparente trayectoria necesaria de los átomos, de repente (“fulminantemente”) sucede una desviación de su curso al azar, una “caída”, que expresa el origen común de la libertad y el pecado. En Grecia, los mitos de Ícaro, Tántalo, Faetón, Ixión, Belesforonte y Atlas expresan de formas diferentes lo catastrófico de la caída y el intento de mantener la verticalidad ante ella. Pero la feminidad en tanto que encarnación de la infinitud del tiempo acaba cediendo su lugar a lo femenino como origen de una culpa sexual, de una “caída”, que se sitúa en el origen de la humanidad. La muerte es entonces el resultado directo de una falta, de una culpa, de un pecado. A menudo el periodo de las mujeres es entonces considerado el resultado de ese pecado original.

El repliegue de la simbolización feminoide de la caída (basada en razones fisiológicas) ante una simbolización femenina de la caída basada en razones sexuales y morales, según Durand, tendría su origen en época relativamente reciente, y se habría producido “bajo la influencia de una corriente ascética pesimista que parece haber venido de la India y haberse extendido en gran parte del Cercano Oriente antes de alcanzar el Occidente. Se manifiesta en el orfismo, los escritos milesios, y también en el platonismo. La Iglesia no habría hecho otra cosa que heredar, a través San Agustín, la fobia sexual de los gnósticos y maniqueos”.⁷⁴³ De esta forma, el miedo ante la mujer y sus símbolos sexuales (el abismo de la vagina, la insaciabilidad femenina) habrían acabado siendo un eufemismo del terror a la muerte.

La gula se relaciona con la sexualidad por lo menos desde Freud. Por ello el vientre sexual y el digestivo pueden tomarse frecuentemente como equivalentes. De ahí que el ascetismo sea casto y vegetariano. La caída se ve simbolizada en la carne, porque ella es recuerdo constante de lo efímero de nuestra existencia: “lo temporal y lo carnal se vuelven sinónimos [...]. La caída se transforma en llamado del abismo moral; el vértigo, en tentación. Como lo observa Bachelard, la palabra “abismo” no es un nombre de objeto, es un “adjetivo psíquico” [...]. El vientre es realmente el microcosmos eufemizado del abismo”.⁷⁴⁴ Desde una perspectiva psicoanalítica, lo demoníaco tanto de la alimentación como de lo

⁷⁴¹ = Los símbolos catamorfos.

⁷⁴² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 116ss.

⁷⁴³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 119-120.

⁷⁴⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 122.

sexual nos remite a la infancia humana. Nuestra primera forma de alimentarnos es a través de la succión y el engullimiento, mientras que posteriormente llega el trauma de la masticación, agudizado por el doloroso empuje dentario. Estos recuerdos de nuestra infancia generan en la humanidad innumerables imágenes monstruosas e, incluso, sádicas. Tales imágenes se encarnan en el cuerpo humano, imagen en miniatura del universo: “es tu tubo digestivo el que comunica tu boca, de la que estás orgulloso, y tu ano, del que te avergüenzas, cavando a través de tu cuerpo una zanja sinuosa y pegajosa”.⁷⁴⁵ El laberinto de los intestinos recorre el cuerpo entero, cuyos monstruos, como la boca sádicamente dentada o el sexo femenino engullidor, nos atrapan en infiernos interiores.

⁷⁴⁵ M. Leiris, *cf.* Bachelard, *cf.* Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 124.

Símbolos catamorfos en el orfismo

Engullimiento y masticación

Los textos órficos analizados evocan, de forma más o menos explícita, las primeras formas de alimentación humana: el engullimiento y la masticación. En cuanto al engullimiento, lo trataremos más adelante, porque es habitualmente el preludeo de una reformulación integradora del cosmos y, por tanto, sufre un proceso de eufemización. Por ejemplo, el siguiente fragmento ya no presenta a un Zeus que “consume” lo que devora, sino que más bien lo revitaliza:

Fr. 31: “Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente, Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto; Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado. Zeus se hizo varón, Zeus inmortal ninfa, Zeus hálito de todo, Zeus impulso de fuego infatigable, Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna, Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente, pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas”.

Pero no en todos los casos es así. Por ejemplo, la historia de Uranos presenta el engullimiento como angustia ante lo amorfo: Cielo no permite que emerjan los hijos de Tierra. Lo mismo sucede luego con su hijo Crono, que oprime a su esposa y devora a todos los hijos que con ella engendra.

Fr. 10: “(Crono) que hizo algo terrible a Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar. Y de éste a su vez, Crono, y luego el ingenioso Zeus”.

Fr. 26: “(I) los propios hombres creen que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, y admiten que encadenó a su propio padre porque había devorado injustamente a sus hijos, y además que éste mismo había castrado a su propio padre por otros motivos similares (...); (II) Incluso relataron devoraciones de hijos, castraciones de padres, encadenamientos de madres y otras muchas transgresiones de las leyes. Y no pagaron un castigo inmerecido por ello, aunque al menos no escaparon impunes, sino que unos (...) y Orfeo, el que más tocó estos temas, acabó su vida despedazado”.

Además de aludir al mito de la castración del padre, el último fragmento resume muy bien, por oposición, la naturaleza de la tríada básica que proponemos. El padre, isomórfico al cetro, el pene y el orden, sólo puede ser derrotado mediante la castración (es decir, robándole su bastón de poder). La madre, en cambio, sólo puede ser derrotada con cadenas que la “contengan” y definan. Y el hijo, lo óntico y visible, debe alcanzar su identidad (llegar al Ser) desembarazándose de la inmensidad difusa del vientre materno.

La mutilación de Uranos por Crono indica, por algunos detalles, cierto isomorfismo con lo dentario. Los dos siguientes fragmentos sugieren esto.

Fr. 9: “Así que dice (Orfeo) que este Crono nace del Sol para la Tierra, porque él fue la causa a través del sol de que unas cosas chocaran (*krouesthai*) con otras”.

Fr. 181: “Crono [...] de tortuosa intención”.

Crono es tortuoso (*ankylometes*), término cuyo significado original probablemente es “de corva hoz”.⁷⁴⁶ La hoz, además de evocarnos un Crono neolítico capaz de comenzar a controlar las relaciones entre el cielo y la tierra, es el diente del humano agrícola. El hombre mastica el trigo mediante la hoz y la muela. Si en las etapas preagrícolas los humanos mamaban de la tierra, con la agricultura comienzan a morderla. La etimología inventada que dice que Crono es el que hace que “unas cosas choquen con otras” remite a la masticación, que a su vez es convergente con la cabalgata infernal de la que hablamos anteriormente. Aun así, el masticar dentario de la etimología inventada de Crono encarna también el proceso de eufemización: las cosas entrechocan pero con “intelecto” (*krouon nous*).

Cierta versión de la creación del Próximo Oriente fortalece la lectura dentaria de la castración de Uranos por Crono.⁷⁴⁷ Una versión hitita de un cuento hurrita del segundo milenio a.C. narra que Kumarbi destrona al rey Anu cortándole el pene de un mordisco. Luego se lo traga y concibe al todopoderoso dios de la tempestad, equivalente a Zeus, dios del cielo y del tiempo (en sentido meteorológico). El dios de la tempestad nace de forma antinatural y derrota a su propio engendro, Ullikumi, paralelo al Tifón griego. Según Kirk, este paralelismo tan estricto entre la versión oriental y la griega, recogida por Hesíodo pero también por los fragmentos órficos, se debe a un probable origen común a partir de un modelo de Asia occidental. El cuento hurrita incluso narra como la sangre del pene mutilado fertiliza la tierra provocando el nacimiento de divinidades menores. Los paralelismos favorecen la teoría que postula un origen común, lo que a su vez fortalece la imagen de la castración mediante la espada u hoz como reminiscencia de una castración mediante los dientes.

Otros fragmentos que denotan un proceso de engullimiento o de masticación los recogeremos más adelante. La razón es que el orfismo, como corriente netamente eufemizadora, convierte ese terrible trauma que es el mordisco al rey en el acto inaugural de la ordenación. El discernimiento es criba y por ello, el alma es cedazo. En consonancia con el orfismo, Empédocles se queja del acto de comer, porque el mismo nos recuerde que somos carne:

“¡Ay de mí, por qué no me mató el día sin compasión, antes de que maquinara la funesta acción de comer con mis labios!”⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 142, n. 157).

⁷⁴⁷ Kirk, G.S., *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, ed. Labor, Barcelona, 1992.

⁷⁴⁸ Empédocles fr. 139 = KyR 416 = Porfirio, *de abstinentia* II, 31.

No podemos acabar este capítulo sin aludir al episodio del desmembramiento y engullimiento de Dionisos por los titanes.

Fr. 283: “Dicen que nació de Zeus y de Perséfone en Creta este dios (Dioniso), al que Orfeo en las *Iniciaciones* presentó despedazado por los Titanes”.

Fr. 301: “Titanes de malvada intención, dotados de un corazón soberbio”.

Fr. 302: “Crecía Baco y los Titanes todos reventaban de envidia y al final, como no era posible ocultarlo, decidieron despedazarlo”.

Fr. 320: “(I) Irritado contra ellos Zeus los fulminó con el rayo y del residuo de los vapores emitidos por ellos se produjo la materia de la que nacieron los hombres. Por eso está prohibido suicidarse [...] porque nuestro cuerpo es de Dioniso, ya que somos de hecho una parte de él, si estamos conformados por el residuo de los Titanes que comieron su carne.”

Dionisos, heredero de Zeus, sufre la envidia de los titanes. Por ello éstos lo engañan y acaban desmembrándolo y comiéndoselo. Zeus, enfurecido, fulmina a sus ancestros con el rayo y, de sus cenizas, nacen los humanos, que por ello poseemos un lado luminoso y divino (la parte que los titanes habían engullido de Dionisos) y otra parte oscura y tenebrosa (la de los propios titanes). Tradicionalmente se conectaba el nombre de los titanes con el yeso, y su historia los hace acabar convertidos en cenizas. Ambos datos apuntan a un posible origen chamánico de esta historia, como ya indicamos, ya que es común entre los candidatos a chamán de múltiples lugares del mundo pasar el rostro y el cuerpo por la ceniza o ciertas sustancias calcáreas, “para conseguir el resplandor amarillento de los espectros”.⁷⁴⁹ Explicada así, la historia es susceptible de ser analizada en relación con el engullimiento y la masticación, y refleja la “caída en la carne”, literalmente, a la que los humanos estamos sometidos por nuestra herencia titánica. Pero además, los titanes son los dientes de la tierra. La afirmación no es en nada gratuita, y diversas historias sin aparente conexión nos señalan como necesario tener en cuenta esta vía de investigación. Los guerreros gigantes nacidos en Tebas (como los espartanos o “sembrados”),⁷⁵⁰ nacen de los dientes del dragón que Jasón (o Medea, según otras versiones) había matado para conseguir el vello de oro, y que Cadmo plantó por orden de Atenea en su ciudad. Teniendo en cuenta que los gigantes y los titanes son isomórficos, el argumento tiene su peso. Las puertas de Tebas (cuyas torres adyacentes son los “dientes de la tierra”) son siete, lo que debe relacionarse con toda una serie de mitos que hablan de los siete dientes de la boca o vagina de la tierra. Griaule reporta esa idea para los dogon del Malí, y diversas culturas de Mesoamérica (quichés, nahuas,

⁷⁴⁹ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p.69.

⁷⁵⁰ Recordemos además la importancia del siete en Tebas (son los siete contra Tebas, siete puertas, etc.) y que los titanes eran, en la mayoría de versiones siete (también en este segundo caso, número susceptible de ser doblado a catorce, según como interpretemos).

etc.) también sitúan el lugar de origen de la humanidad en una cueva o barranca de siete oberturas o dientes. Todos estos indicios deben ponerse en relación con las figuras ctónicas de enanos, osos y gigantes agrupados también en torno al siete. En otro lugar hemos escrito sobre ello.⁷⁵¹

Es probable que Empédocles se haga eco de una teoría del desmembramiento como origen de la humanidad, lo que explicaría algunas ideas extrañas que se le atribuyen:

“Empédocles sostuvo que las primeras generaciones de animales y plantas no fueron completas, sino que constaban de miembros disyectos sin unir”.⁷⁵²

“Brotaron sobre la tierra numerosas cabezas sin cuellos, erraban brazos sueltos faltos de hombros y vagaban ojos solos desprovistos de frentes”.⁷⁵³

Violación

El pecado por la carne es variopinto. Su mejor ejemplo, junto a la perversión alimenticia, es la sexual. En ese sentido, es fácil encontrar fragmentos de la literatura órfica (como de la griega en general) aludiendo a violaciones. Ponemos dos ejemplos.

Fr. 275: “Y Orfeo, vuestro poeta, dice [...] que Ares mancilló a Afrodita”.

Fr. 281: “La Muchacha fue violada por Zeus”.

El primero de ellos, si tenemos en cuenta que Afrodita en algunos pasajes órficos se entiende como armonía⁷⁵⁴ (en relación con el Eros primigenio y ordenador del cosmos), Ares representa el principio destructor del universo, al estilo del Seth egipcio. El segundo ejemplo, que alude a la violación de la “virgen” por Zeus (en otros casos es Hades), alude directamente a la consecuencia de esa “provocación” hacia la carne que genera lo femenino, como decía Durand. La violación en general, falta sexual indiscutible, es también literalmente caída en la carne, y por ello puede ser considerada símbolo catamorfo. Quizás de forma mucho más sutil y en consonancia con el ascetismo órfico, la historia de la “caída” de Eurídice a los infiernos, ante la mirada impaciente de Orfeo, puede entenderse de forma similar. Orfeo no puede seguir los dictados de los reyes del inframundo, de la parte más oscura de su

⁷⁵¹ Martínez Villarroya, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, n° III, noviembre de 2006, pp. 121-138; -“Las siete puertas de la ciudad primordial. Mitología comparada a propósito de Vuvub-Pec, Vucub-Ziván y Chicomoztoc”, en Actas del 52 Congreso Internacional de Americanistas, mesa “Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes”, edición conjunta de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Nacional Autónoma de México, editan Victoria Solanilla y Carmen Valverde, en prensa.

⁷⁵² Empédocles, fr. 96 = KyR 375.

⁷⁵³ Empédocles, fr. 57 = KyR 376.

⁷⁵⁴ Por ejemplo, fr. 273.

alma, y que le exigen no mirar a su mujer hasta haber abandonado el Hades. No puede evitarlo, y “cayendo en la tentación” de verla, de sentir su carne, pierde de nuevo a su esposa. Quizás se puede deducir lo mismo de la historia del desmembramiento de Penteo:⁷⁵⁵ queriendo saber cómo es lo insaciable, la bacanal, Penteo queda expuesto al peligro de su desatada fuerza, y muere a manos de la jefa de las bacantes, su propia madre.

El cuerpo como prisión del alma: la vida como muerte

A los símbolos catamorfos relacionados con la comida y el sexo se les deben añadir otros igualmente importantes: los del propio nacimiento. El nacimiento es por excelencia una caída en el cuerpo: nacer es “caer en la carne”. Por ello, un modo de pensar ascético como el órfico tomará muy en cuenta los peligros del cuerpo, que quedan simbolizados por la parte titánica de la naturaleza humana.

Fr. 429: “(I) Las personas estamos en una especie de reclusión (...) // (III) Todos los hombres somos de la sangre de los titanes, así que como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses.”

Fr. 430: “(I) Este cuerpo es sepultura del alma (...) y por otra parte, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente “signo”. // (II) Nosotros en realidad quizás estamos muertos (...) // (III) en cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una sepultura. // (IV) ¿Quién al ver esto se consideraría feliz y afortunado, si, como dicen los que pronuncian los misterios, desde el primer momento nuestra naturaleza fue constituida, como si estuviera destinada a un castigo? Pues eso es lo que de una forma divina proclaman los más antiguos, cuando dicen que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos para expiar los mayores crímenes. Pues la unión del alma con el cuerpo recuerda algo de este tipo. Es así, dicen, como entre los tirrenos torturan a muchos de sus prisioneros. Atan vivos a cada uno de ellos cara a cara y miembro a miembro con un cadáver. De igual modo el alma parece haberse estirado y unido a todos los órganos sensibles del cuerpo”.

Fr. 717, vv. 126-129: “De la generación y de la carne permaneció privada el alma que renegó de su estirpe mortal, pero por necesidad tuvo que llevar la sombría túnica de los miembros mortales”.

El cuerpo humano, como dice Platón, es la sepultura del alma. Pero también es su signo, porque sólo mediante la materia, como leíamos en el *Timeo*, la estatua puede “tomar cuerpo” y, por tanto, significar. Pero si bien el cuerpo nos sirve para expresar lo ideal y trascendente, tiene al mismo tiempo un lado opresor. Es tumba, y a la vez eterno custodio, porque en él estamos enterrados desde el momento en que nos crearon con el fango. Los titanes son eminentemente vigilantes, y esta

⁷⁵⁵ Eurípides, *Bacantes*.

característica esencial de su naturaleza permanece más allá de su individualidad, trasladándose a la parte corporal de nuestro ser, la que ellos controlan. Como los caballos del alma, su animalidad debe ser sometida constantemente para evitar “caer” de nuevo. La imagen tétrica con la que se nos explica la costumbre tirrena de atar a los prisioneros a cadáveres y la de describir el cuerpo humano como una túnica ponen de relieve la morbidez pasmosa del cuerpo y expresan magníficamente el sentir órfico. La contradicción del cuerpo es desconcertante: por un lado, el cuerpo es cadavérico; por el otro, es animalidad, que por su constante movimiento es casi fastidiosa. Los titanes son nuestras pasiones, pero no sólo como tentaciones, sino también como vigilantes que no nos permiten echarnos a volar y prescindir de lo mundano. Se pueden aducir otros ejemplos de la literatura griega en los que la cohabitación del cuerpo y el alma es vista como un castigo, como por ejemplo en Empédocles, autor de influencia órfica.

Fr. 449: “Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrenado por los dioses, eterno, sellado por prolijos juramentos: “Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus miembros y viola por tal yerro el juramento que prestara –hablo de démones, a los que toca una vida perdurable-, ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices, en la hechura de formas mortales, variadas en el tiempo, mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida, pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez ésta los fulgores del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter; cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen”. Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo, y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza”.⁷⁵⁶

Fr. 450: “Y lo arropa con veste inusitada carne”.⁷⁵⁷

Pero volviendo al fragmento 430, la imagen del alma atada miembro a miembro con un cadáver recuerda el pasaje del espejo de Dionisos que antes describíamos. El dios niño, cuando se estaba viendo en un espejo, fue despedazado por los titanes. La interpretación nictomorfa nos decía que el espejo era símbolo de lo tenebroso e inaprensible. La intelectualista, que el espejo permitía pasar de la unidad del creador a la multiplicidad de la creación. Pero a estas interpretaciones cabe añadir otra, a tenor del fr. 430, más humana: al ver su propio reflejo Dionisos toma consciencia de que su cuerpo y alma no son lo mismo. De forma semejante a como en *Las Meninas* de Velázquez interpretadas por Foucault aparecen dos centros, el del cuadro y el que emerge desde el fondo del mismo, gracias precisamente al espejo,⁷⁵⁸ el espejo de Dionisos, mostrándole su cuerpo, le muestra su propia alma. Entonces no le queda más que trascender su corporalidad, con la ayuda de los tenebrosos titanes, su propio cuerpo.

⁷⁵⁶ =Empédocles, 31 B 115 D.-K..

⁷⁵⁷ = Empédocles 31 B 126 D.-K.. Muy diferente es la traducción dada en la versión española de KyR: “(...) vestido (*sc.* el daimon) con una túnica ajena de carne”. En cualquier caso, sea el alma arropada con un vestido de insólita carne (Bernabé) o con una túnica “sin” carne (KyR), la imagen que el fragmento evoca es la misma, el cuerpo como prenda carnal.

⁷⁵⁸ Foucault, “las Meninas”, en Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, 1966.

Esa faceta oracular del espejo, que señala aquello que no puede ser visto en una situación normal, lleva al intelecto a concluir que quizás lo verdadero no es lo que vemos a primera instancia. Si el cuerpo lo que hace es “reflejar” el alma, entonces quizás nuestra vida no es más que muerte reflejando la verdadera vida, como proponía el fr. 430 diciendo que nosotros quizás en realidad estamos muertos.

Fr. 442: “El cuerpo de todos va en pos de la muerte irresistible, pero aún queda una imagen viva de la vida, pues sólo ella procede de los dioses: está dormida, mientras los miembros actúan, pero mientras dormimos, en muchos de nuestros sueños nos muestra el resultado que se avecina de placeres y dolores”.

Este fragmento órfico resalta la importancia (y verdad) de los sueños con un argumento típico de las culturas chamánicas.⁷⁵⁹ Sentencias semejantes encontramos en algunos pasajes de la literatura griega. El fragmento 42 de Heráclito, por ejemplo, dice:

Fr. 455: “Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos”.

Sexto Empírico lo interpreta como sigue:

“cuando vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos, nuestras almas reviven y viven”.⁷⁶⁰

Eurípides también se hace eco de esta creencia órfica.

Fr. 457: “¿Quién sabe si vivir es morir y se considera morir vivir abajo?”⁷⁶¹

Y quizás en Anaximandro puede encontrarse ya el principio que justifica tal creencia:

“Ni tampoco es necesario que el cuerpo sensible sea infinito en acto para que no cese la generación, porque es posible que, siendo finito el universo, la destrucción de una cosa sea la generación de la otra”.⁷⁶²

Esa misma idea subyace en la alegoría de la caverna, en donde “lo real” no es más que sombra reflejando la verdadera realidad: la cueva es tumba y cuerpo, y el exterior soleado, el alma. En otras ocasiones Platón ya habla de la prisión del alma:

⁷⁵⁹ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976; Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

⁷⁶⁰ Sexto Empírico *Pyrrh. Hyp.* III 230, cf. Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 238.

⁷⁶¹ = Eurípides, *Polydos*, fr. 638 Nauck.

⁷⁶² Anaximandro, KyR 107 = Artist., *Física*, G 8, 208 a 8.

“La teoría, impartida como una doctrina secreta, de que los hombres estamos en una prisión y de que nadie puede liberarse a sí mismo de ella y escaparse, me parece muy importante y de no fácil dilucidación; sin embargo, me parece correcto, Cebes, que se diga que los dioses se cuidan de nosotros y que nosotros los hombres somos una de sus posesiones”.⁷⁶³

La imagen de la muerte de Antígona presentada por Sófocles,⁷⁶⁴ enterrada viva en una cueva, probablemente tenga reminiscencias de la imagen que estamos tratando.

⁷⁶³ Platón, *Felón*, 62 b = DK 44 B 15.

⁷⁶⁴ Sófocles, *Antígona*.

Segunda parte:

EL RAYO DE ZEUS: EL CETRO DE LUZ⁷⁶⁵

“Unos, en su vida imaginaria, se levantan con pena – son los terrestres. Otros se levantan maravillados de su fácil poder. Son los aéreos”.

Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*

Las formulaciones de los grandes miedos de la humanidad son el principio del dominio sobre ellos. El reconocimiento del No-Ser hace emerger el Ser. Tomar consciencia de lo que no es, de lo que es inaprensible, nos indica, por oposición, qué es y qué es aprehensible: “La hipérbole negativa no es más que un pretexto para la antítesis”.⁷⁶⁶ Partiendo de esta argumentación, Durand plantea los homólogos antitéticos a las tres caras del tiempo que mencionamos: el esquema ascensional, el arquetipo de la luz uraniana y el esquema diairético son el contrapunto de la caída, las tinieblas y el compromiso animal o carnal.⁷⁶⁷ Los tres temas corresponden a los grandes gestos constitutivos de los reflejos posturales: verticalización y esfuerzo de enderezamiento del busto; visión; tacto manipulador permitido por la liberación de las manos humanas por la postura erecta. La relación entre tales gestos la intuye Bachelard cuando dice que “es la misma operación del espíritu humano la que nos lleva hacia la luz y hacia la altura”.⁷⁶⁸

Si Durand titula la segunda parte de su tratado “El Cetro y la Espada”, nosotros helenizamos el título y lo doblamos: “El Rayo de Zeus: el Cetro de Luz”. Alude a la acción ordenadora del cosmos, que tiene entre sus principales símbolos el cetro del poder y la luz. En el caso griego, Zeus posee esos dos atributos en uno: el rayo, cetro luminoso. Esa unión íntima entre la luz, lo sagrado y el orden está atestiguada al menos en todas las culturas indoeuropeas: “no tenemos por qué entrar aquí en la discusión sobre *Diêus, el dios hipotético del cielo luminoso, común a todas las tribus arias. Lo que es seguro es que el indio Dyaus, el itálico Júpiter, el heleno Zeus, así como el dios germánico Tyr-Zio son formas históricas, evolucionadas, de esa divinidad celeste primordial, y que revelan hasta en sus nombres el binomio original “luz (día)” – “sagrado” ”.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ = El cetro y la espada.

⁷⁶⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 129.

⁷⁶⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 129ss.

⁷⁶⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 130.

⁷⁶⁹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 83.

1. El vuelo y el árbol⁷⁷⁰

Durand dice: “el esquema de la elevación y los símbolos verticalizantes son, por excelencia, “metáforas axiomáticas””.⁷⁷¹ Los símbolos que yerguen al hombre organizan el mundo a su alrededor. Si una determinada concepción del Ser es un determinado “andar en el mundo”,⁷⁷² el Ser humano (es decir, la cosmovisión *humana* del mundo) tiene su origen en el caminar. Por tanto, el andar “actual” en el mundo debe retrotraerse como mucho al *homo erectus*, el primer homínido que caminó erecto y, quién sabe si por algo más que casualidad, también el primero que domesticó el fuego. Hay documentos que sitúan la domesticación del fuego antes del 600.000 a. C.⁷⁷³ Eliade, al comienzo de su *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, dice: “a pesar de su importancia para la comprensión del fenómeno religioso, no nos vamos a ocupar aquí del problema de la “hominización”. Baste recordar que la postura vertical indica que ya se ha superado la condición de los primates. La posición erguida sólo puede mantenerse en estado de vigilia. Precisamente gracias a la postura vertical puede organizar el espacio, conforme a una estructura inaccesible a los prehomínidos: en cuatro direcciones horizontales proyectadas a partir de un eje central de “arriba abajo”. En otras palabras: el espacio queda organizado en torno al cuerpo humano, como extendiéndose por delante, por detrás, a derecha, a izquierda, por arriba y por abajo. A partir de esta experiencia original, la de sentirse “proyectado” en medio de una extensión aparentemente ilimitada, desconocida, amenazante, se elaboran los diferentes medios de *orientatio*, pues no se puede vivir por mucho tiempo en medio del vértigo provocado por la desorientación. Esta experiencia del espacio orientado en torno a un “centro” explica la importancia de las divisiones y particiones ejemplares de los territorios, las aglomeraciones y las viviendas, así como su simbolismo cósmico”.⁷⁷⁴

Hemos reproducido esta larga cita porque imagina cuáles pudieron ser las consecuencias principales del erguirse humano. Ante el abismo que el hombre encuentra al erguirse no tiene más remedio que orientarse. Y esto lo hace, como reproducen múltiples culturas, a partir de las siete direcciones primordiales del mundo: las cuatro horizontales, las dos verticales y una especial, el centro. En total siete puntos-direcciones privilegiados. Por ello el origen de los pueblos a menudo es una ciudad de siete puertas, o siete cuevas, o siete ciudades, o siete cerros, o siete cielos... El siete es número sagrado en muchas culturas, y a menudo se vincula a la madre tierra. Una de las causas de su sacralidad puede haber sido la mencionada. Guénon considera que la cruz (de tres dimensiones) representa esas 7 direcciones, lo que explicaría que sea un símbolo tan universal.⁷⁷⁵ En el caso griego, el siete vinculado a

⁷⁷⁰ = Los símbolos ascensionales.

⁷⁷¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 131.

⁷⁷² Así es como define el Dr. Martínez Marzoa el Ser griego en sus clases.

⁷⁷³ Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, “De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis”, Barcelona, 1999, p. 24.

⁷⁷⁴ Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, “De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis”, Barcelona, 1999, p. 23.

⁷⁷⁵ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.

la tierra madre quizás se haya conservado en los mitos que nos hablan de las siete puertas de la Tebas micénica y, quizás, en el papel de los siete titanes originales (catorce si se considera a sus esposas).⁷⁷⁶ Ante el abismo del tiempo devorador y del espacio infinito, el ser humano organiza lo que era una infinitud vertiginosa para poder sostenerse en pie. Organizándola, la domina y se orienta en ella. Y es entonces, a la vez, cuando el cielo y la tierra quedan separados, tomando consciencia de sus diferencias. Amanece el sentido de la vida humana, la dirección de nuestra existencia. ¡Hasta entonces no hubo dirección posible! El mito mesoamericano del nacimiento del sol narra que éste no nació hasta que los cuatro dioses que lo esperaban, se fueron cada uno hacia una de las cuatro direcciones, a ver si se lo encontraban. Entonces nació el dios sol, y los cuatro dioses que lo esperaban devinieron postes cósmicos, cada uno en una de las cuatro esquinas del mundo. Otras versiones pueden resumirse de forma algo diferente: “una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de Cipactli, y con ello constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes – árboles o dioses u hombres- se convirtieron en los caminos de los dioses. Fueron los caminos de los dioses porque por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo”.⁷⁷⁷ La luz del conocimiento y la regularidad del tiempo no serán visibles sin una orientación previa. El Ser, el andar con las cosas, es un orientarse en el mundo. El Ser se arranca del No-Ser porque la orientación no es más que confrontándose perennemente al perderse. El sol comienza a caminar, y el cielo y la tierra a estar separados, sólo cuando las direcciones del mundo quedan establecidas, porque son condiciones indispensables para la orientación. ¡El cosmos se levanta con el hombre que se yergue! Proyectado en titánicos personajes, el ser humano sostiene el actual estado de cosas por su erguirse. Es entonces cuando comienza a adorar a los dioses, porque es también cuando aparece la dirección arriba-abajo. Liberadas sus manos de un penoso arrastrarse, puede comenzar a dominar el fuego. No es casualidad que, como se narraba en Grecia, la luz del conocimiento y el poder del fuego sean otorgados al hombre por el mismo personaje: Prometeo, titán primigenio, hermano de tres titanes más. De Meneceo sabemos poco; de Epimeteo, que es el “poco previsor”, el superficial; y del más famoso, Atlas, se dice que sostiene el mundo al oeste. Prometeo, en cambio, encadenado a un pilar enorme que también separa la tierra y el cielo, encarna de otra forma la misma postura erecta del hombre. Tan eternamente al pilar está encadenado que difícilmente se lo puede separar de él. No se sabe si el pilar lo sostiene a él o es él mismo el que sostiene el pilar. Quién sabe si los cuatro hijos de Jápeto no son en realidad descendientes de las cuatro columnas del mundo.

⁷⁷⁶ A veces los titanes son nueve en lugar de siete, y otras doce en lugar de catorce.

⁷⁷⁷ López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México, 1994, p. 19. Sobre los pauahunes, dioses-pilares del mundo maya, se leyó recientemente una interesante tesis: Astudillo Muñoz, N., *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, UNAM, IIF-Estudios Mesoamericanos, inédita, México, febrero de 2006.

La idea de que con el erguirse del hombre nace la organización del cosmos y el dominio del fuego, la visión y el conocimiento, es expresada de forma similar por Durand cuando habla en primer lugar del “reflejo gravitacional” y en segundo lugar de la “visión”. Según él, la visión estaría subordinada al sostenerse en pie. El mantenerse erguido, dificultoso para el bebé y para el hombre primitivo, supone en las remotas partes de nuestra mente un orgullo. Esta es la causa fundamental de la elevada frecuencia de prácticas ascensionales en mitos y ritos. Una de esas manifestaciones es la de la escala. Los ejemplos son múltiples, y se encuentran desde la civilización egipcia (la escalera de *Seth*) hasta las siberianas (las escaleras de los chamanes).⁷⁷⁸ La escala de las diferentes culturas tiene que ver no sólo con la ascensión, sino también con su gradación. Los árboles cósmicos mesoamericanos que citábamos tienen claramente esa función ascensional. Por ellas se sube a lo celestial y se baja a lo infernal. Guénon analiza esa idea inmejorablemente a propósito de la cruz. La cruz de tres dimensiones por un lado expresa las dimensiones de la horizontalidad, ópticas. Pero por el otro, expresa las dimensiones ontológicas: la ascensión y el descenso son cambios ontológicos. Un acto ascensional participa de la naturaleza angélica. Un acto de descenso, por oposición, tiene una naturaleza demoníaca. Por ejemplo, Guénon dice que “la propia cruz de Cristo se identifica simbólicamente con el “Árbol de la Vida” [...]. Según una “leyenda de la Cruz” existente en la Edad Media, la cruz se hizo con madera del “Árbol de la Ciencia”, de modo que éste, después de haber sido el instrumento de la “caída”, se convertirá así en el de la “redención””.⁷⁷⁹ Y más adelante prosigue: “esto puede hacer pensar también en la “serpiente de bronce” levantada por Moisés en el desierto, que como es sabido es también un símbolo de “redención”, de modo que el asta sobre la que está colocada equivale en este aspecto a la cruz y recuerda asimismo al “Árbol de la Vida”. No obstante, la serpiente se asocia más habitualmente con el “Árbol de la Ciencia”; pero es que entonces se considera en su aspecto maléfico, y ya hemos señalado en otro lugar que, como muchos otros símbolos, tiene dos significados opuestos”.⁷⁸⁰ La serpiente enroscada en un árbol, al modo de la del caduceo de Hermes o la figuración del genoma humano, es símbolo del cambio ontológico, que puede ser para arriba o para abajo. Parece que precisamente así es como se expresaba también en Mesoamérica la conexión entre el cielo y la tierra por el interior de los postes cósmicos.⁷⁸¹ Y desde este punto de vista, el *yin-yang* es interpretable como esa dualidad, ascendente y descendente, que representa una sierpe alrededor del pilar del mundo. En este caso, esta imagen está vista desde la vertical (desde arriba o desde abajo). La escala, en tanto que conexión entre lo humano y lo celeste, a menudo toma características celestes. A veces incluso astronómicas, convirtiéndose en escaleras de siete u ocho peldaños, cada uno de los cuales corresponde a los planetas, o los colores del arcoiris, como los mismo zigurats mesopotámicos.

⁷⁷⁸ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976.

⁷⁷⁹ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 74.

⁷⁸⁰ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 75.

⁷⁸¹ López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México, 1994. Véase representación.



Serpiente
enroscada en
un árbol junto
a las
Hespérides.

Otro de los símbolos ascensionales más importantes es el de la montaña sagrada. Es conocido universalmente, y puede servir incluso para explicar construcciones humanas que parecen conmemorarla: pirámides egipcias, pirámides mesoamericanas, pirámides andinas, zigurats babilónicos, etc. Grecia no es una excepción en este caso, y la fuerza en el imaginario del monte Olimpo es indiscutible. Es el propio cielo.

Pero como dice Durand, “la herramienta ascensional por excelencia es el ala, del que la escala del chamán o la escalera del zigurat no es más que un grosero sucedáneo”.⁷⁸² Los chamanes siberianos, quizás los antecesores de los griegos, visten frecuentemente con atributos de pájaros.⁷⁸³ Pero como dice Bachelard, “uno no vuela porque tiene alas, uno se inventa las alas porque voló”.⁷⁸⁴ O como dice Durand, “no es el sustantivo adonde remite un símbolo, sino al verbo. El ala es el atributo de volar, no del pájaro o el insecto”.⁷⁸⁵ La connotación verbal que tiene lo divino es muy difícil de reconocer desde nuestra cultura actual. Kerényi dice que “la palabra griega para dios, *theos*, corresponde a un concepto predicativo. Por sí misma, sin artículo, designa un suceso divino: el dios como acontecimiento. El artículo despoja del énfasis al acontecimiento e introduce una visión más personal del dios”.⁷⁸⁶ Reconocer tal idea es de vital importancia para el historiador de las religiones. Sin ella el estudio de la religión pierde su esencia: lo sagrado no es inmutabilidad; es devenir eterno.

Como desarrollo del ala, el pájaro simboliza también el ascenso. No es el caso de pájaros nocturnos o murciélagos, pero parece que es lo más común en el resto de pájaros e incluso en otros animales voladores. En Mesoamérica la mariposa, *psiqué* entre los griegos, se clasifica entre los pájaros. En favor de su capacidad voladora, desdeñamos la animalidad del pájaro. Con ello, difícilmente el pájaro es clasificable como símbolo eminentemente teriomorfo. Más bien, su ala converge con la elevación, la flecha, la pureza y la luz: “puede decirse, finalmente, que el arquetipo profundo de la ensoñación del

⁷⁸² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 136.

⁷⁸³ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976.

⁷⁸⁴ Bachelard, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 136.

⁷⁸⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 136.

⁷⁸⁶ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la vida*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 54.

vuelo no es el pájaro animal sino el ángel, y que toda elevación es isomorfa de una purificación, por ser esencialmente angélica [...] todo ángel es un poco militar [...] todo ángel a menudo es sagitario”.⁷⁸⁷

La imagen natural del ala frecuentemente es sustituida por la imagen tecnológica de la flecha. La ventaja de la flecha respecto a la escala o al ala es que expresa mejor que ambas el impulso, que es la base del ascenso.⁷⁸⁸ A la flecha, pero en dirección opuesta, le corresponde el rayo, que es la flecha invertida. Durand anota que “la etimología indoeuropea pone de manifiesto la identidad de inspiración entre el viejo alemán *Strala*, “flecha”, el ruso *Strela* y el alemán moderno *Strahlen*, que significa “rayo””.⁷⁸⁹ La relación entre la flecha y el impulso espiritual e intelectual es constante. Por ejemplo, en la literatura antigua de la india se dice: “toma el arco del Upanisad, esa arma poderosa, ponle una flecha aguzada por la adoración, tensa el arco con una mentalidad sumida en el sentimiento de la unidad y penetra en lo Eterno como si tirarás a un blanco [...] la sílaba *om* es el arco y el alma es la flecha y lo Eterno es el Blanco”.⁷⁹⁰ En la astrología, incluso en la actual, todavía se considera a Sagitario como el signo zodiacal de la sabiduría por excelencia, sabiduría rápida e instantánea, intuitiva y soñadora. Es el signo que rige los viajes y la filosofía.⁷⁹¹ El arcoiris es un ejemplo natural de la conexión entre el cielo y la tierra a través del arco y la flecha.

El pájaro, el ala y el arquero y su flecha, nos remiten al impulso que permite ascender hasta lo altísimo. Se establece un isomorfismo entre lo alto y lo poderoso. Sólo el que tiene suficiente impulso puede llegar y mantenerse en lo más alto. Son sinónimos, como todavía expresiones actuales demuestran: estar en lo más alto es tener poder; los poderosos son los elevados. Las entidades se agigantan al elevarse. Durand afirma que ese proceso es el que hace que el Cielo sea universalmente concebido como dios padre fecundador.⁷⁹² Su reverso es la feminidad y maternidad de la Tierra. Sin embargo, no explica suficientemente porqué en algunas culturas (por ejemplo la egipcia) el cielo es la madre y la tierra el padre, un problema poco tratado y oscuro. El dios egipcio de la tierra es *Geb*, y cabe preguntarse hasta qué punto está vinculado con las Gaia y De-meter (entendida como Gea mater) griegas.⁷⁹³

Por este proceso de concentración de poder en lo elevado puede decirse que el cetro, además de simbolizar el poder, es “la encarnación sociológica de los poderes de elevación”.⁷⁹⁴ Como la vara, el cetro es el símbolo del poder por excelencia, la vertical del triángulo del que hablamos. Es la expresión

⁷⁸⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 139

⁷⁸⁸ Ananda Coomaraswamy ha escrito sobre la iniciación que supone la disciplina del tiro con arco (Coomaraswamy, *El tiro con arco*).

⁷⁸⁹ Jung, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 139.

⁷⁹⁰ *Upanisad Mundaka*, I, 3, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 139.

⁷⁹¹ Goodman, L., *Los signos del zodiaco y su carácter*, ed. Urano, Barcelona, 1988.

⁷⁹² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 141.

⁷⁹³ Bernal, sin embargo, explica estos radicales aparentemente foráneos al indoeuropeo a partir del semítico “gwe” y “gway”, tierra amplia (Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993).

⁷⁹⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 142.

de la esencia de la realeza: conexión entre el cielo y la tierra. El rey es el pilar que une y sostiene el cielo, la tierra y el inframundo. El cetro o la vara pueden ser entonces entendidos como la representación móvil del árbol del mundo. El caduceo de Hermes, con la serpiente enroscada a su alrededor, refuerza esta idea que se ampara en lo que más arriba explicamos. Los trabajos de Detienne entorno a cómo la palabra divina desciende al centro de las asambleas de guerreros a través del cetro nos describen este árbol móvil.⁷⁹⁵

Porque el monarca es la conexión con el cielo acaba siendo considerado como parte del mismo cielo. El rey primigenio es el cielo, y “los hijos del cielo” son los héroes. El cetro y la vara no distan mucho de la espada, que es la herramienta para hacer justicia. Durand, en base a los trabajos de Dumézil, afirma que “toda potencia soberana es triple: sacerdotal y mágica, por un lado; jurídica, por otro, y, por último militar”.⁷⁹⁶ Es lo mismo que dice Detienne a propósito de los reyes sacerdotes de la Grecia arcaica: ellos acumularon todas esas potencias hasta que el cetro comenzó a cuestionarse al someterse al juicio de las reuniones de “los mejores”. A la vista de todos, el poder único se desfundamentó. Paradójicamente, el escribir las leyes las hizo más cuestionables, por visibles.⁷⁹⁷

Finalmente, los símbolos verticales pueden expresarse mediante símbolos fálicos, esqueléticos y craneanos. Los símbolos fálicos sirven por ser encarnación en el microcosmos humano de la potencia. Los símbolos esqueléticos, como se adivinará, expresan el erguirse humano y organizador. Y a toda organización subyace un poderoso orden. Finalmente, la cabeza erguida es equivalente al pene erecto. Es lo alto y potente. Por eso castrar al antiguo rey o decapitarlo son acciones casi sinónimas. Tal equivalencia tiene su nexo de unión en los cuernos. Entre los animales con cuernos, los individuos macho o son los únicos que tienen cuernos o los tienen mucho mayores que las hembras. Además, a través de sus cuernos se ganan el derecho a procrear. Por ello, el cuerno acaba convirtiéndose en equivalente del pene erecto, en una epifanía más del poder, y de allí la historia griega del cuerno de la abundancia de la cabra Amaltea.

Orfeo es el eufemismo extremo de la sexualización del ascenso. Mientras Dionisos reconoce en su ascenso un impulso sexual, Orfeo lo evita, convirtiéndose en prototipo del ángel.

⁷⁹⁵ Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

⁷⁹⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 145.

⁷⁹⁷ Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

Símbolos ascensionales en el orfismo

Los cuatro ríos

Fr. 66: “El cielo y la tierra eran una sola forma y cuando uno de otra se separaron, todo lo produjeron y lo sacaron a la luz, árboles, seres alados, fieras, los que nutre el mar y el género de los mortales”.

La separación del cielo y la tierra yergue al mundo. Engendra las distancias, el arriba y el abajo, y por ello los símbolos ascensionales son congénitos a este alzamiento. Tanto el árbol, las alas y los mortales unen lo que en otro tiempo estuvo confusamente mezclado. Pero con la posición erguida del ser humano se comienza a pensar en las cuatro direcciones básicas de un plano horizontal. En el caso del orfismo, esos cuatro lugares privilegiados parecen estar recogidos por ciertos fragmentos referentes a la hidrografía infernal:

Fr. 341: “(I) Los cuatro ríos que se describen corresponden, según la tradición de Orfeo, a los cuatro elementos subterráneos y los cuatro puntos cardinales en dos juegos opuestos: el Piriflegetonte, al fuego y al este; el Cocito, a la tierra y al oeste; el Aqueronte, al aire y al sur. Orfeo se limitó a disponerlos de este modo, y es el comentarista el que asocia a Océano con el agua y el norte. // Los cuatro ríos son los cuatro elementos en el Tártaro: el Océano es el agua (según el comentarista), el Cocito o Éstige, la tierra; el Piriflegetonte, fuego; el Aqueronte, aire. Opuesto al Piriflegetonte es el Estigio (caliente, frente a frío), opuesto a Océano es el Aqueronte (agua frente a aire)”.

Fr. 342: “Por eso Orfeo le llama *Aeria* (nebulosa) a la laguna del Aqueronte”.

Fr. 108: “Dice Onomácrita en los poemas órficos que el principio de todas las cosas fueron fuego, agua y tierra”.

Estos textos vinculan las cuatro direcciones del mundo a los cuatro elementos, como todavía hacen muchas comunidades del mundo, por ejemplo en México.⁷⁹⁸ Es interesante observar que se vinculan direcciones, ríos y elementos. Que los elementos sean ríos evoca la materia caótica y por ordenar de donde proviene el Ser. Cada uno de los elementos es infinito y por definir. La relación entre cada uno de esos ríos y los elementos sólo es obvia en el caso del Piriflegetonte, que significa algo así como “que arde en llamas”.⁷⁹⁹ En algunos de estos fragmentos no se menciona explícitamente a los cuatro elementos, pero sí que se hace en otros. Bernabé, comentando el fr. 108, dice que “en otros textos órficos se habla siempre de cuatro elementos”.⁸⁰⁰ En el fr. 108 no se habla del aire porque se da por

⁷⁹⁸ Comprobación personal en zona tzotzil, tzetzal y nahua. En realidad esta organización es común a toda Mesoamérica y se encuentran evidencias de ella en época precolombina. Por ejemplo, los altares de muertos están divididos en 4 partes, cada una de ellas vinculada a un color, un elemento, una dirección, etc.

⁷⁹⁹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 207.3

⁸⁰⁰ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 115.

supuesto que equivale a Zeus, unificador del todo y, por tanto, de los tres elementos mencionados. Por otro lado, aparecen fragmentos de no tan fácil interpretación:

Fr. 343: “Evidencian los teólogos que Océano es la fuente de toda clase de movimiento, diciendo que hace surgir diez corrientes, de las que nueve fluyen hacia el mar”.

Quizás en este caso se refiera a los ríos conocidos más importantes de la época. Teniendo en cuenta que el Océano es la fuente primordial del movimiento, y la laguna del Hades es el lugar del olvido y del futuro nacimiento carnal, cabe preguntarse hasta qué punto las almas no llegan a este mundo por uno de los cuatro ríos fundamentales porque, recordemos, algunos de ellos son explícitamente llamados semen. En Grecia, como en otros lugares, los ríos preñaban a las mujeres y se los invocaba para perder la virginidad.⁸⁰¹ De ser así, cada alma estaría vinculada con un elemento, a saber, el del río por el que llega a este mundo. La astrología sigue ese principio. Esta hipótesis no es del todo gratuita, sobre todo si se tiene en cuenta la descripción del más allá hecha por el armenio Er, en la *República* de Platón.⁸⁰² Allí, cuatro son las puertas de la llanura en donde las almas son juzgadas: dos están en la tierra y dos en el cielo. Los justos se van por la puerta de la derecha del cielo, los malos, por el camino de la izquierda, por una de las puertas de la tierra. Por la otra puerta de la tierra llegan almas sucias y llenas de basura, y por la otra puerta del cielo llegan almas puras y limpias. Se han interpretado las cuatro puertas desde un punto de vista astronómico, como los dos solsticios y los dos equinoccios, lo que tiene bastante sentido por lo que sigue en la descripción de Er: las diferentes esferas celestes y planetarias descritas como encajes de pesos romanos (al estilo de muñecas rusas), y guiadas por sirenas. Las ocho sirenas emiten un acorde perfecto. Las cuatro puertas recuerdan a los cuatro ríos-elementos-direcciones del orfismo. Como mínimo, se semejan en que en ambos casos son “orientaciones primordiales”. También el hecho de que los justos partan hacia la derecha es un paralelo a destacar.

Escaleras y serpientes: el árbol cósmico

Con el alzamiento del mundo se instauran, además de las cuatro direcciones horizontales, la conexión entre el arriba y el abajo, ahora separados. Como dijimos, los símbolos del árbol, la escalera, la montaña y el propio hombre como adorador de lo divino son los principales para expresar esa unión. De hecho, las cuatro direcciones y la conexión del cielo y la tierra incluso pueden encontrarse en determinados símbolos. Por ejemplo, en Mesoamérica hay cuatro pilares del mundo, que además de señalar las cuatro direcciones del mundo conectan al cielo y la tierra. Sugerimos más arriba que en

⁸⁰¹ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., p. 295, en donde pone los ejemplos del Enipeo y el Escamandro.

⁸⁰² Platón, *República*, libro X.

Grecia quizás pasó algo semejante con Atlas, Prometeo, Epimeteo y Meneceo.⁸⁰³ Luri defiende que, por un lado, Heracles es el hombre que llegó a ser dios y, por el otro, Prometeo es el dios que se rebajó para ayudar a los humanos.⁸⁰⁴ A favor de nuestra hipótesis, Heracles “asciende” gracias a Atlas, pilar del mundo, y el mismo héroe libera a Prometeo, el que “revela” a la humanidad el fuego material y el espiritual (explicando cómo ejecutar los sacrificios).



Atlas, y Prometeo junto a la serpiente, el águila, el cielo y una columna. Los diferentes elementos relatan la función de poste cósmico que ambos hermanos poseen. Taza lacónica de la primera mitad del siglo VI a.C., Roma, Museo Vaticano.

El propio mito de Er proporciona otro ejemplo en este sentido:

“He aquí, sobre poco más o menos, lo que ocurrió tocante a los juicios, suplicios y recompensas. Después que cada una de aquellas almas hubo pasado siete días en la pradera, partieron, al octavo día, y llegaron, después de cuatro de marcha, a un lugar señalado, desde el cual se veía una luz que atravesaba el cielo y la tierra, recta como una columna, y semejante a Iris, pero más brillante y pura. Llegaron a esta luz después de otro día de marcha. Allí vieron que los extremos del cielo iban a parar al medio de aquella luz que les servía de unión y abarcaba toda la circunferencia del cielo, al modo de esas piezas de madera que ciñen los costados de las galeras y sostienen su armazón. De dichos extremos estaba suspendido el huso de la Necesidad, que impulsaba todas las evoluciones celestes”.

La columna de luz descrita ha sido interpretada como la Vía Láctea. Citamos este pasaje porque nos parece relevante que esa luz es, al mismo tiempo, la conexión entre el cielo y la tierra y el camino que atraviesa el cielo (es decir, las direcciones del cielo). Sobre todo como descripción de la unión entre el cielo y la tierra nos parece una imagen magnífica: la luz sube, como los aromas, y además es promesa de iluminación. Pero ese árbol del mundo que conecta lo superior y lo inferior normalmente no aparece tan desnudo.⁸⁰⁵

La serpiente es idónea para expresar lo que recorre al árbol del mundo: el cambio ontológico. En este sentido conviene referirse a un trabajo de Díez de Velasco que nos sirve para analizar el árbol del

⁸⁰³ Martínez Villarroya, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº I, febrero 2005, pp. 43-66.

⁸⁰⁴ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001.

⁸⁰⁵ Nuestro iluminado árbol de navidad es interpretable de esta forma.

mundo entre los griegos.⁸⁰⁶ Compara las historias de los griegos Melampo, Tiresias y Branco con las bases del tantrismo indio, concluyendo sugerentemente que en Grecia existieron probablemente prácticas similares a las del tantrismo, aunque de allí no se atreve a concluir, ante la falta de documentación, una conexión histórica.⁸⁰⁷ La comparación entre los adivinos griegos y los místicos de la India se hace entorno a ciertos elementos que particularmente nos interesan en este capítulo. En la historia de los personajes griegos la serpiente tiene un papel fundamental, provocándoles tal cambio en su esencia que los convierte en seres con poderes mánticos y semejantes; en el caso del tantra, serpentina es la forma que tienen los tres conductos verticales (*ns*) del hombre y a través de los cuales se hace “ascender a la fuerza serpentina desde el *Mldbhra cakera* al *Sabasrra*; el que consigue esa unión se convierte en un liberado de las ataduras del mundo (se libera de la rueda de las reencarnaciones -*Sasra*): un *juanmukta*”. Es decir, el *chakra* situado más abajo en el cuerpo humano (entre el ano y los genitales), queda conectado con el resto de chakras por los conductos que algunos interpretan como la columna vertebral (pero en un sentido que no puede ser meramente físico, el llamado *Suumm*, que es el principal y directo) y los dos que la rodean: *I* (canal izquierdo o lunar) y *Pingal* (canal derecho o solar). En el caso griego el encuentro con la serpiente provoca cambios de sexo y visión mántica; en el caso del tantrismo, el conducto lunar y el solar (cabe suponer, femenino y masculino) se enroscan alrededor del principal, conectando con los siete chakras. El desenvolvimiento de la fuerza serpentina del *kualin* lleva a un estado de plenitud andrógina, y de hecho diversas técnicas sexuales sirven para ello, en ocasiones sustituyendo a las ascéticas. La imagen recuerda la del caduceo (*Krkeion*) de Hermes, o a Tiresias cambiando de sexo por separar con su vara a dos serpientes que copulaban. Oscuramente, en Grecia estos mitos usan el siete repetidamente. En la India, hay siete chakras. Díez de Velasco apunta tal semejanza, pero prudentemente no aventura ninguna hipótesis, por la conocida universalidad de la sacralidad del siete. Además, la visión que tiene la madre de Branco cuando lo está pariendo (siente cómo devora al sol por la boca y le recorre el cuerpo hasta los genitales), ligada al propio nombre de su hijo (Pulmón), puede relacionarse con las técnicas de respiración orientales. Finalmente, apunta Díez de Velasco que los encuentros sexuales que los adivinos griegos tienen con los dioses (siendo éstos fundamentales para su “despertar”) bien pueden relacionarse con las técnicas sexuales tántricas, tanto heterosexuales como homosexuales. De todo ello el historiador de las religiones concluye que las prácticas homosexuales griegas deberían analizarse bajo este nuevo prisma, como una *paideia* iniciática que provocaba un cambio ontológico en el iniciado. Y he aquí lo esencial de este texto para lo que ahora hablamos: en Grecia puede sospecharse que hay rastros de un imaginario que concibe el *Krkeion* como el

⁸⁰⁶ Díez de Velasco, F., “Melampo, Tiresias, Branco y la fisiología mística: análisis comparativo de prácticas esotéricas en Grecia y la India”, en *Realidad y mito*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 219-239, disponible en internet. Allí se dan puntualmente las referencias a los textos griegos e indios.

⁸⁰⁷ Más arriesgado es en este sentido Daniélou, A., *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, 1987, aunque él mismo explicita que su tratado no tiene pretensiones históricas. Más bien hay que encuadrarlo dentro de los trabajos de la llamada Tradición Primordial.

instrumento que ilustra un cambio ontológico en el ser humano. También en Grecia el ascenso espiritual (que parece más factible tras la comparación con el esquema tántrico, que claramente es ascensional) despierta con la erección (en su doble sentido). El historiador de las religiones español dice que “en la sociedad griega el que supera la experiencia se convierte en un personaje fundamental: el adivino, hombre sagrado, mediador e interprete de la voluntad de los dioses, poseedor del saber que le capacita para reestablecer el equilibrio social y ritual cuando éste se rompe. En la India el ideal es diferente: la superación de las ataduras del mundo; el que lo logra es el Jvanmukta, liberado en vida, que ha desarrollado todas sus potencialidades como verdadero hombre”. Esa diferencia es aparente. Si retomamos a Detienne, hay que interpretar que el “maestro de verdad” griego es capaz de “instaurar realidad” y, por lo tanto, hay que situarlo en cierta medida más allá de las ataduras de la realidad que instaaura. Nuestra propuesta constante es que el rey sagrado funciona como conector entre el cielo y la tierra.⁸⁰⁸ Por tanto, y una vez explicado el papel de vehículo entre lo de arriba y lo de abajo que tiene el árbol del mundo, puede concluirse que el maestro de verdad es el árbol cósmico antropomorfizado. Por eso las serpientes, tanto en uno como en el otro caso, producen cambios ontológicos. En ese sentido, la propuesta de Díez de Velasco de reinterpretar las relaciones homosexuales griegas y relacionarlas con probables prácticas cercanas al tantrismo es pertinente sobre todo para el caso del orfismo. Por un lado, el dionisismo busca contactar con la divinidad mediante una sexualidad aparentemente desenfrenada. Por el otro, el orfismo busca alcanzar lo divino mediante la práctica del ascetismo en ocasiones afeminado de tal modo que podría pensarse como homosexualidad. Recuérdese que Orfeo muere devorado por las bacantes cuando, habiendo vuelto del infierno sin Eurídice, se resiste a yacer con las bacantes.

“Mientras con tal canto el vate tracio se lleva tras de sí selvas, animales salvajes y rocas, he aquí que desde la cima de una montaña unas enloquecidas cíconas, con los pechos cubiertos de pieles de fieras, ven a Orfeo que acompañaba su canto pulsando las cuerdas de su lira. Una de ellas, sacudiéndose sus cabellos en la brisa ligera, dice: ‘¡Ahí, ahí tenéis al hombre que nos desprecia!’ y arrojó su tirso contra la melodiosa boca del vate hijo de Apolo, mas el tirso, envuelto en hojas, hizo sólo una señal sin herir. Otra arroja una piedra que en plena trayectoria se sintió conmovida por el armonioso acorde de voz y lira, y como implorando perdón por tan descabellado atrevimiento, cae a los pies de Orfeo. Con todo, los temerarios ataques se recrudecen, se esfuma la sensatez y reina la furiosa Erinis. El canto hubiera ablandado todos sus proyectiles, pero el tremendo griterío, la flauta berecinta de afeminado cuerno, los timbales, las palmas y sus alaridos de bacantes ahogaron el sonido de la cítara; entonces, por fin, las piedras se enrojecieron con la sangre del bate a quien ya no oí [...]. Las sacrílegas le dan muerte, y por aquella boca (¡oh, Júpiter!) que las rocas escucharon y percibieron los sentidos de las fieras, su alma se le escapa y desvanece por los aires [...]. Los miembros de Orfeo yacen en diversos lugares [...]. La sombra de Orfeo desciende bajo tierra, y los lugares que antes viera, todos los reconoce; y al buscar por

⁸⁰⁸ Guénon, R., *El Rey del Mundo*, Fidelidad, Buenos Aires, 1985.

los campos Eliseos encuentra a Eurídice y la abraza con pasión [...]. Pero Lico no permite que este crimen quede impune”.⁸⁰⁹

Si el sexo, como en el antiguo testamento, se vincula a la serpiente es porque mediante él el ser humano puede trascender su estado ontológico: engendra al hijo. Por eso la figura de la serpiente enroscada a un árbol tiene connotaciones sexuales, como también sucede en los fragmentos órficos:

Fr. 87: Y que consiguió a su madre, Rea, cuando se resistía a unirse sexualmente con él y, cuando ésta se tornó en una sierpe, también él (Zeus) se tornó en una serpiente, y tras haberla atado con el llamado “nudo de Heracles” –la varita de Hermes es un símbolo de este tipo de unión- se apareó con ella.

Fr. 89: Y entre vosotros los dioses cambian de forma [...] y Zeus en sierpe, por Perséfone.

Fr. 280: “Dicen que él (Zeus) se volvió un realizador de prodigios, se convirtió en sierpe y se unió a su propia hija”.

Especialmente ilustrativo es el fr. 87, porque explícitamente cita el caduceo de Hermes como modo en que se aparearon Zeus y Rea, que además pueden ser entendidos como el cielo y la madre tierra. Por su parte los fragmentos 89 y 280 pueden interpretarse de la misma forma o, en el sentido hindú, como el despertar de la serpiente interior que corre a lado y lado de nuestra columna vertebral. Pero también es conveniente decir, con Eliade, que puede distinguirse entre los dioses ligadores-magos, al estilo de Urano, y los luchadores-héroes, al estilo de Zeus.⁸¹⁰ En este caso la serpiente (el lazo) hace de Zeus un dios mago realizador de prodigios.

“Nudo de Heracles”,
terracota, siglo IV-III a.C.,
Cirenaica, Louvre, sala 37,
vitrina 14.



Además del hombre como microárbol, conector del cielo y la tierra mediante los sacrificios, en Grecia nos topamos con un culto al propio árbol. Es famoso el olivo de la Acrópolis dedicado a Atenea, pero también pueden mencionarse otros casos, como el del santuario de Cos, en donde estaba prohibido bajo multa de un millar de dracmas el cortar un ciprés.⁸¹¹ Frazer, que dedicó parte de su obra más famosa al estudio del árbol entre los arios, da numerosos ejemplos de su culto en pueblos de todo

⁸⁰⁹ Ovidio, *Metamorfosis*.

⁸¹⁰ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 95.

⁸¹¹ Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p.143.

el mundo, y algunos pocos en Grecia. A parte, narra algunas noticias que ayudan a desvelar el sentido que quizás tiene el árbol en las sociedades tradicionales. Por ejemplo dice: “la severidad del culto en sus primeras épocas puede deducirse de las penas feroces que señalaban las antiguas leyes germánicas para el que se atrevía a descortezar un árbol vivo: cortaban el ombligo del culpable y lo clavaban a la parte del árbol que había sido mondada obligándole después a dar vueltas al tronco de modo que quedasen sus intestinos enrollados al árbol. La intención del castigo está claramente indicada: reemplazar la corteza muerta por un sustituto vivo tomado del culpable”.⁸¹² Nosotros tenemos otra interpretación: los intestinos alrededor del árbol de nuevo recuerdan la imagen arquetípica del caduceo que conecta cielo y tierra, del bastón con una forma serpentina enroscada a su alrededor. Pero además, el hecho de que al culpable se le corte el ombligo nos dice muchísimo. El propio Frazer indica que los árboles están relacionados con los cordones umbilicales de ciertos antecesores míticos entre la tribu maorí de Tuhou, lo que explica que los cordones umbilicales de todas la criaturas que nacían entre ellos fuesen colgados de los árboles hasta tiempo recientes.⁸¹³ Frazer interpreta éstos y otros datos en relación al poder fertilizador de los árboles. En cambio nosotros, teniendo en cuenta la noción de rey sacro y su equivalencia arbórea que aquí estamos manejando, lo hacemos de forma diferente: el árbol es también cordón umbilical que une el cielo y la tierra. De hecho, en griego “el uso del término “ombligo” para un lugar de culto se deriva del Oriente antiguo, donde significaba “un nexo de unión entre el cielo y la tierra””.⁸¹⁴ Ése sería el sentido exacto del ónfalos de Delfos pero también del de Eleusis.⁸¹⁵ Como “graciosa” coincidencia, en catalán llamamos al ombligo “melic”, que suena al “Malic” árabe, que justamente significa rey. El Heracles de Tirinto en realidad es el Melqart de Tiro,⁸¹⁶ y Melqart, nombre semítico, se relaciona con la raíz *mlk*, rey, y significa Señor o rey (*mlk*) de la ciudad (*qrt*).⁸¹⁷ Retornando a Heracles, prototipo del héroe en Grecia, recordemos que nada más nacer (con su hermano gemelo) mató a dos serpientes que Hera le puso en su cuna, rememorando los cordones umbilicales escalando el *axis mundi*.

“El hijo de Zeus, con su hermano gemelo, escapó de los dolores del útero de su madre hacia la maravillosa luz del día. Pero Hera, desde su trono dorado, le vio desde que le envolvían en sus pañales de color azafrán, y la reina de los dioses, enfurecida, envió unas serpientes sin tardanza. Cuando las puertas se abrieron, éstas penetraron en la parte interior de la amplia cámara, ansiosas de rodear con sus rápidas quijadas a los niños. Pero Heracles levantó su cabeza enhiesta y llevó a cabo su primera prueba de lucha: con sus dos manos irresistibles agarró a las dos serpientes por el cuello; las estranguló, y al cabo de un rato espiraron, cesando la vida de sus horribles miembros”.⁸¹⁸

⁸¹² Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p. 143.

⁸¹³ Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p. 153.

⁸¹⁴ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 101.

⁸¹⁵ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 101.

⁸¹⁶ Herodoto, II, 44.

⁸¹⁷ Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, p. 71.

⁸¹⁸ Píndaro, *Nemeas*, I, 35 ss.

Quizás por eso el nudo cuya forma reproducen Zeus y Hera copulando se llamaba “nudo de Heracles”.

Antes de pasar a los fragmentos órficos que nos hablan de árboles interpretables en este sentido, una última referencia a Grecia dada por Frazer es interesante. Hablando de diversos pueblos en los que el árbol se vincula a las embarazadas, dice que en algunos lugares de Suecia “las mujeres grávidas solían abrazarse al árbol con la idea de tener un parto fácil (...) La leyenda que muestra a Leto agarrada a una palmera y un olivo o a dos laureles cuando estaba dando a luz a los divinos mellizos Apolo y Artemisa, señala quizá una idea griega parecida: la creencia en la eficacia de ciertos árboles para facilitar el parto”.⁸¹⁹ La noticia se torna más importante si tenemos en cuenta que Artemisa es la protectora de los bosques y que según algunos se superpone a la antigua Potnia théron que, como muestran sus representaciones, semeja una columna-árbol con alas. Además, siendo Apolo y Artemisa mellizos, de nuevo observamos dos principios divinos a lado y lado del árbol.



La Señora de las Fieras, vaso François. Parece un poste con alas a cuyos lados encontramos un león y un ciervo.

Si regresamos a los fragmentos órficos, el papel del árbol como conexión entre el cielo y la tierra no es explícito, aunque pueden encontrarse indicios. Por ejemplo, en un pasaje de Píndaro que según Bernabé tiene influencias órficas, observamos una descripción de un árbol de frutos de oro que parece señalar que el ascetismo nos lleva a esa recompensa lumínica. Además, se alude a los aromas de los sacrificios, que como Detienne señala,⁸²⁰ unen, mediante las columnas de humo que generan, la tierra y el cielo.

Fr. 439: “Para ellos refulge la pujanza del sol durante la noche de aquí abajo, y en sotos de rosas de púrpura y en los entornos de su ciudad de umbrosos bosques de inciensos y están henchidos de árboles de frutos de oro (...) y una fragancia deliciosa por el lugar se expande, pues sin cesar mezclan con el fuego que de lejos se avista aromas de toda clase sobre las aras de los dioses”.

⁸¹⁹ Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p. 154.

⁸²⁰ Detienne, M., *Los Jardines de Adonis*, Madrid, 1983.

Hablando del escalamiento ritual del cielo, Eliade dice que “un sinnúmero de expresiones semejantes (a la de “subida difícil”) se encuentran en la literatura védica, Kosingas, sacerdote-rey de algunas poblaciones de Tracia (los *kebrenioi* y *sykaiboai*), amenaza a su súbditos con partir al domicilio de la diosa Hera subiendo por una escala de madera (Polyaenus, *Stratagematon*, vii, p. 22). La ascensión celeste por la subida ceremonial de una escala probablemente formaba parte de una iniciación órfica (cf. Cook, Zeus, ii, 2, p. 124 ss.). En todo caso volveremos a encontrarla en la iniciación mitraica. En la iniciación mitraica, la escala ceremonial tenía 7 escalones, y cada escalón estaba hecho de un metal diferente”.⁸²¹ Esta noticia es muy importante, porque la escala, normalmente de madera, es el símbolo tecnológico del árbol. Además, nos permite reinterpretar la historia de Zalmoxis narrada por Herodoto, ya no como una desaparición que éste rey prodigiosamente realizó, sino como una ascensión ascética.

El valor del ciprés, cuya tala en Cos suponía un caro castigo, es muy importante y claro en el orfismo. En las laminillas áureas es recurrente el motivo del ciprés blanco. ¿Interpretarlo como eje cósmico nos ayudaría? Al menos parece factible hacerlo, entendiendo que es a través de este árbol cósmico por donde bajan las almas aladas al estilo de lo que sugería Er, porque a donde “bajan” las almas precisamente es al pie del ciprés. Léase la siguiente laminilla:

“De Memoria (*Mnēmosýnē*) he aquí la obra. Cuando esté a punto de morir e ingresar en la bien construida morada de Hades, hay a la derecha una fuente y, cerca de ella, enhiesto, un blanco ciprés. Allí, descendiendo, las almas de los muertos encuentran refrigerio. A esa fuente no te acerques en ningún caso. Más adelante encontrarás el agua fresca que mana del lago de Memoria, y delante están los guardianes que te preguntarán con corazón prudente qué es lo que estás buscando en las tinieblas del funesto Hades. Diles: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, agonizo de sed y perezco, dadme presto de beber del agua fresca que mana del lago de Memoria”, y apiadándose de ti, por voluntad del rey de los ctonios te darán de beber del lago de Memoria y finalmente podrás tomar la frecuentada y sagrada vía por la que avanzan los demás gloriosos *mýstai* y *bákchoi*”.⁸²²

La descripción que las laminillas áureas hacen del ciprés blanco y las dos fuentes se asemeja enormemente a la tradición del árbol sagrado escandinavo. Eliade dice que “Igdrasil es el árbol cósmico por excelencia, sus raíces se hunden hasta el corazón de la tierra, allí donde se encuentra el reino de los gigantes y el infierno (*Völuspá*, 19, *Grimmismál*, 31). Cerca de él se encuentra la fuente milagrosa Mímir (la “meditación”, el “recuerdo”) donde Odín dejó en prenda un ojo y adonde regresa constantemente, a fin de refrescar y aumentar su sabiduría (*Völuspá*, 28, 29). También en los mismos parajes, cerca de Igdrasil, se encuentra la fuente Urd; los dioses sostienen allí diariamente sus consejos y dispensan la justicia. Con el agua de esa fuente las Nornas riegan el árbol gigante a fin de volverle a dar juventud y

⁸²¹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 116.

⁸²² Laminilla de Hiponion, en torno al 400 a. C (cf. Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995).

vigor. La cabra Heidrûn, un águila, un ciervo y una ardilla se encuentran en las ramas de Igdrasil, en sus raíces se encuentra la víbora Nidhögge que trata de derribarlo. El águila libra combate todos los días con la víbora”.⁸²³ El ciprés blanco, como Igdrasil, hunde sus raíces hasta el Tártaro, donde habitan los titanes, y el Hades. La mitología escandinava habla de una fuente del recuerdo, que evoca la de Mnemosina, y de otra en torno a la cual los dioses toman sus decisiones e imparten justicia, que nos recuerda a los jueces del inframundo dictando sentencia a los muertos. El ojo que Odín allí se deja es el del alma, el tercer ojo de otras tradiciones, el ojo no carnal. Y por ello de vez en cuando (¿cíclicamente?), debe regresar a refrescarse y bañarse en sabiduría, como las almas órficas. Éstas deben beber en el inframundo para conseguir de nuevo la juventud, mediante la siguiente reencarnación. Incluso los animales citados tienen ciertas resonancias en el imaginario órfico. La cabra recuerda el episodio del vellocino de oro colgado en una rama de un árbol; el ciervo, sin saber qué papel ocupa exactamente en el orfismo, es muy importante; finalmente, la eterna lucha entre el águila y la serpiente (recurrente en muchas culturas) recuerda al Prometeo-árbol encadenado, espectador eterno de la lucha entre el águila y su hígado, que encarna la autorregeneración que precisamente se le achaca a la serpiente por la muda de su piel.

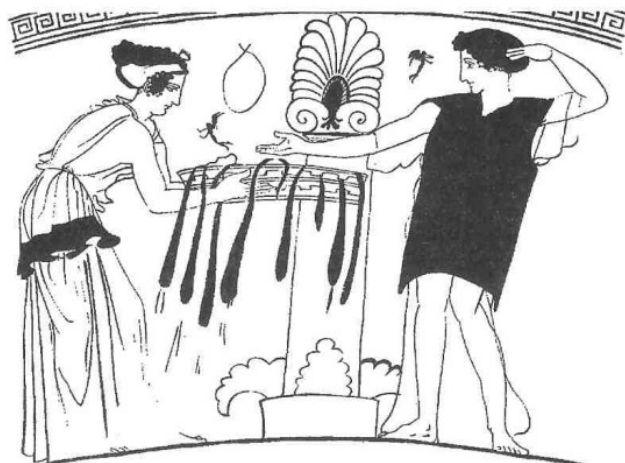
Otros fragmentos de la literatura indoeuropea pueden darnos más fundamentos para interpretar el ciprés blanco órfico como reminiscencia del árbol de la inmortalidad. Entre los antiguos iraníes se habla de un árbol de la vida que crece en la tierra a imagen de su prototipo celeste: “el *haoma* terrestre, el *hom* “amarillo” –que, al igual que el soma de los textos védicos, es concebido ya como una planta, ya como una fuente –crece en las montañas (*Yasna*, x, 3-4); Ahura Mazda lo plantó en el origen en el monte Haraiti (ib., x, 10): Su prototipo se encuentra en el cielo; es el *haoma* celeste o *gaokerena* (el *hom* blanco) que da la inmortalidad a los que lo prueban, y que se encuentra en la fuente de las aguas del Ardvishurâ (...) (*Videvdát*, xx, 4; *Bundahishn*, xxvii, 4) (...) “Es el rey de las plantas” (*Bundahishn*, 1, 1, 5). “El que come de él se hace inmortal” (ib., xxvii, 5)”⁸²⁴

En casi todas las laminillas se cita al ciprés blanco. Las representaciones de tumbas como columnas, a menudo vinculadas a personajillos con alas que simbolizan las almas de los muertos,⁸²⁵ pueden interpretarse entonces como un desarrollo de una antigua tradición que narraría cómo las almas descienden al inframundo o se reencarnan a través de los árboles.

⁸²³ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 253.

⁸²⁴ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 265.

⁸²⁵ Se recogen numerosos ejemplos de esto en Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995 y en Díez de Velasco, F., *La iconografía de los difuntos en la cerámica ática: la mediación simbólica con el más allá*, (<http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/mediadores>).



Eidola, semejantes a mariposas antropomorfizadas, alrededor de una columna que señala el emplazamiento de una tumba. Viena, Kunsthistorisches Museum 144, del pintor de la mujer (ARV2 1372,9; BADN 217607)

En Grecia, una higuera silvestre señalaba en diversos lugares una entrada al Hades.⁸²⁶ Por ejemplo, en Eleusis existían tres entradas al Hades: una señalizada por una higuera silvestre, otra por el pozo de la Virgen y una tercera indicada por una roca.⁸²⁷ Estas noticias refuerzan la idea de que en algún momento en Grecia se pensó que las almas descendían al más allá a través de los árboles. Además, vinculan el pozo, el árbol y la piedra, sugiriendo la imagen de la columna (árbol pétreo) y el manantial de la Memoria y el Olvido.

También en otras culturas los árboles sirven para que los humanos suban y/o bajen a la tierra. Por ejemplo, entre los indios hidatsa norteamericanos, primos de los indios cuervo, tienen un mito de origen que recuerda al de la rotura del árbol de Tamoanchan entre los mesoamericanos:

“Hace mucho tiempo los hombres salieron de debajo de la tierra junto a una gran masa de agua situada muy lejos, en el sur. En una visión, un joven fue llevado hasta la raíz de un árbol que colgaba desde arriba. Como su medicina era la ardilla de tierra, el joven tomó su aspecto para subir por las raíces hasta que llegó a un bello mundo superior. Al volver, relató a su pueblo las maravillas que había visto y todos empezaron a subir por el árbol. Cuando la mitad ya había llegado a la superficie, una mujer muy gruesa intentó subir y rompió la raíz. La calamidad fue recibida con gran pesar en ambos lados, ya que los que habían conseguido subir ya no volverían a ver a los que se habían quedado abajo [...] los que estaban en el mundo de arriba llevaban maíz, judías y semillas de calabaza y tabaco”⁸²⁸.

Diversos códices mesoamericanos representan una escena semejante cuando dibujan a un hombre agarrado de un árbol partido. Con la rotura del árbol, la libertad de tránsito entre los diversos niveles del mundo queda cercenada.

⁸²⁶ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 60.

⁸²⁷ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 64.

⁸²⁸ Curtis, E. S., *Barbas de maíz y las siete estrellas y otros relatos de los indios cuervos e hidatsas*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 1996, pp. 43-46.

Códice Borbónico, detalle. El árbol de Tamoanchan, la “caída” del hombre y la forma serpentina para representar el cambio ontológico.



Interpretar así el ciprés blanco de los órficos haría más entendibles algunos pasajes oscuros de la literatura griega. La productividad de esta idea, sumada a que ninguna de las interpretaciones del ciprés órfico que se han propuesto es concluyente,⁸²⁹ nos invita a defenderla. Su blancura evoca el haz de luz que une el cielo y la tierra según el armenio Er. El mismo Platón concibió el alma como un árbol: “Masûdi menciona (*Morug-el-Dscheb*, 64, 6) una tradición sabea según la cual Platón habría afirmado que el hombre es una planta invertida, cuyas raíces se extienden hacia el cielo y sus ramas hacia la tierra (citado por Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 54)”.⁸³⁰ Que las raíces del alma están en el cielo lo atestiguan diversos pasajes órficos que más adelante reproducimos, y que dicen que el alma tiene sus raíces en el éter, y que el difunto es hijo del cielo, además de la tierra. Pero en el mismo Platón parece encontrarse rastro de esa íntima relación entre lo arbóreo y el alma alada:

“Decir cómo es (el alma), exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses, los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro”.⁸³¹

Aquellas almas que pierden sus alas “caen” al mundo terrenal. Las imágenes del árbol del mundo por donde bajan y suben las almas, y la del alma como árbol, convergen. Cierta tradición atestiguada por altaicos y escandinavos requiere atar caballos al poste cósmico, quizás para ayudar a que las almas transiten por él.⁸³²

Entre los órficos se habla de un diferente origen para el alma y el cuerpo humanos. Higino dice que su alma es de Zeus y su cuerpo de la madre tierra.⁸³³ La revelación de Prometeo vincula el alma con

⁸²⁹ Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, pp. 44-49.

⁸³⁰ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 251.

⁸³¹ Platón, *Fedro*, 246a ss.

⁸³² Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 273.

⁸³³ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001.

el fuego, porque el titán regala a los humanos este atributo en compensación por no tener armas naturales. Y precisamente en el componente ígneo de Prometeo encontramos otro indicio de su función como madero cósmico: “la lingüística del siglo XIX ya había creído encontrar un parentesco entre el griego “Prometeo” (*Pro + math*) y el sánscrito *pramantḥā* (el palo que enciende el fuego por frotamiento) e, incluso, con la raíz *manth*, que designa la acción de robar. Los filósofos actuales prefieren la etimología que los antiguos griegos establecieron (*pro + metis*), pero también en este caso podríamos encontrar cierta similitud entre Prometeo y Pramatih, “el Previsor”, sobrenombre del dios Agni védico”.⁸³⁴ El palo que sirve para encender fuego podía ser sencillo o articulado (en esvástica). Entre otras cosas, la esvástica, como la imagen del yin-yang, expresa el ascenso y descenso que se produce por el poste cósmico.⁸³⁵

Si partimos de la semejanza entre el mundo y el hombre, basada en los principios de analogía que todas las culturas tradicionales comparten, podemos obtener más información de otros fragmentos griegos. Ferécides de Siro, del siglo VI a.C., recogió cierta imagen del mundo que nos es muy útil en este capítulo.

“para que sepan qué es la encina alada y el velo pintado sobre ella y cuantas cosas Ferécides dijo en alegoría sobre los dioses, tomando su pensamiento fundamental de la profecía de Ham”.⁸³⁶

“Mas contempla también la obra del hombre de Siro, a Zas, a Ctonia y a Eros entre ellos, el nacimiento de Ofioneo, la batalla de los dioses, el árbol y el peplo”.⁸³⁷

No queda claro qué es la encina alada, y desde luego las interpretaciones que recogen Kirk y Raven son insuficientes.⁸³⁸ Sea lo que sea, debe relacionarse con el tronco alado de Platón y las imágenes del árbol cósmico que en Grecia pueden encontrarse. La semejanza entre la teogonía órfica y la de Ferécides (el Cielo, la Tierra, el Amor y la Serpiente) es evidente. Por ello es legítimo relacionar el árbol con un peplo colgado con otro pasaje vinculado a Orfeo: el del vellocino de oro, prenda colgada de un árbol sagrado y también custodiada por una serpiente. En la visión del mundo de Anaximandro puede entreverse la misma imagen.

“Afirma que lo que es productivo de lo caliente y lo frío desde lo eterno se separó al nacimiento de este mundo y que de ello nació una esfera de llama en torno al aire que circunda la tierra como la corteza en torno al árbol. Cuando ésta (la esfera) se rompió en trozos y se cerró en ciertos círculos, se formaron el sol, la luna y las estrella”.⁸³⁹

⁸³⁴ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 55ss.

⁸³⁵ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.

⁸³⁶ Ferécides, DK 7 b 2 = KyR 55.

⁸³⁷ Ferécides, Máximo Tirio iv, 4, p. 45, 5 = KyR 56.

⁸³⁸ Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 101ss.

⁸³⁹ Anaximandro, DK 12 a 10 = KyR 121.

“A) Dice que la tierra tiene forma cilíndrica y que su espesor (altura) es un tercio de su anchura. – B) Su forma (de la tierra) es curva, redonda, semejante a un fuste de columna”.⁸⁴⁰

“La tierra está en lo alto y nada la sostiene; se mantiene en reposo por su equidistancia de todas las cosas”.⁸⁴¹

“Anaximandro dice que el sol es un círculo 28 veces mayor que la tierra, semejante a una rueda de carro que tuviera sus radios huecos y estuviera llena de fuego y que lo mostrara, por alguna parte, a través de una abertura como a través de la boquilla de un fuelle”.⁸⁴²

El último de estos pasajes nos sirve para ejemplificar cómo las descripciones del mundo que hace Anaximandro se inspiran en motivos tradicionales. El sol como una rueda de carro es un motivo constante en Grecia y en el imaginario indoeuropeo en general, sobre todo en el iraní y el hindú. Los dos primeros nos describen el mundo de forma cilíndrica, “como” un árbol o una columna de madera. El fragmento restante nos dice cómo a ese pilar nada lo sostiene, lo que nos recuerda que el árbol cósmico a menudo tiene alas, porque “la propiedad natural del ala es levantar lo pesado a lo alto”,⁸⁴³ es decir, sostenerlo sin ningún otro apoyo. Anaximandro, profanándola, reformula “racionalmente” una imagen del mundo mítica. Existía entre los indoeuropeos porque “la tradición india, desde los textos más antiguos representa al cosmos bajo la forma de un árbol gigante”.⁸⁴⁴ Pero ya en época minoica existió en Grecia.



Ya en época minoica (imagen de la izquierda) encontramos La *Potnia Theron* con alas y un animal a cada lado, imagen que perdurará en Grecia por siglos.



En resumen, estas imágenes muestran un *axis mundi* alrededor del cual se presentan alas y animales. El árbol con alas es otra forma de hacerlo. El alma descrita como tronco alado (Platón) y la mitología comparada permiten sospechar que por el eje del mundo bajan y suben las almas. Curiosamente, las representaciones de Hypnos (Sueño) y Thanatos (Muerte) con alas llevándose al

⁸⁴⁰ Anaximandro, KyR 122.

⁸⁴¹ Anaximandro, KyR 124.

⁸⁴² Anaximandro, KyR 126.

⁸⁴³ Platón, *Fedro*.

⁸⁴⁴ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 250.

difunto de su tumba dibujan una escena muy similar.⁸⁴⁵ Y el serpentino caduceo del alado Hermes, micro *axis mundi*, tiene la misma función:

“que guías a las almas de los mortales al fondo de la tierra, Hermes, hijo de Dioniso (...) porque todo lo seduces, hipnotizador, con tu caduceo mágico, y de nuevo despiertas a los que están dormidos. Pues te dio la diosa Perséfone el honor de acompañar a las almas eternas de los mortales por el camino que lleva al ancho Tártaro”.⁸⁴⁶

La proximidad entre la columna y el árbol es evidente. Los primeros templos griegos estaban hechos de columnas de madera. Vitrubio, narrando el origen de los diferentes órdenes arquitectónicos, describe cómo la columna corintia se inspira en la forma que tomó una planta de acanto que nació sobre la tumba de una delicada doncella. Además dice:⁸⁴⁷

“En los edificios cada cosa debe ocupar ordenadamente su lugar según su naturaleza. A imitación de esta reunión de varias piezas de madera, con las que los carpinteros hacen las casas corrientes, es como los arquitectos han inventado la disposición de todas las partes que componen los grandes edificios de piedra y mármol”.

Y corroborando esa idea, Pausanias informa de que el templo de Hera en Olimpia

“es dórico con columnas a su alrededor; en el opistódomo una de las columnas es de encina”.⁸⁴⁸

Sobra recordar que la encina es el árbol que entre los indoeuropeos se identificaba con el árbol del mundo.

Sueño y Muerte, alados, son los encargados de llevarse el alma de los muertos desde la columna-*axis mundi* hasta el más allá.
Londres, British Museum D58 del pintor de Thanatos (ARV2 1228,12; Add2 351; BADN 216353)



⁸⁴⁵ Díez de Velasco recoge diversas representaciones de esta escena en Díez de Velasco, F., *La iconografía de los difuntos en la cerámica ática: la mediación simbólica con el más allá*, (<http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/mediadores>), presentado en: "Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo Mediterráneo antiguo", Palma de Mallorca 13-15 de octubre de 2005.

⁸⁴⁶ *Himnos órficos*, LVII.

⁸⁴⁷ Vitrubio, *Arquitectura*, libro IV.

⁸⁴⁸ Pausanias, *Descripción de Grecia*, libro V, XVI.

En el mismo sentido, cabe preguntarse si Empédocles refleja inconscientemente alguna antigua tradición que narraba cómo las almas renacían, en forma de feto-huevo, en el árbol cósmico:

“Y Empédocles lo dice hermosamente en su poema, cuando afirma: Así los grandes árboles producen huevos: primero glandes; porque el huevo es un feto y el animal se produce de una parte de él, mientras que el resto es alimento”.⁸⁴⁹

La montaña y el jardín de la inmortalidad

Eliade describe que sosteniendo al árbol cósmico, o a su vereda, a menudo aparece una roca: “la piedra representaba la realidad por excelencia; la indestructibilidad y la duración; el árbol con su regeneración periódica manifestaba el poder sagrado en el orden de la vida. Allí donde las aguas venían a completar este paisaje, significaban latencias, los gérmenes, la purificación”.⁸⁵⁰ Y en específico sostiene que esa continuidad es observable en Grecia desde los tiempos minoicos hasta el crepúsculo del helenismo. Por ese carácter regenerativo del árbol, muchos dioses de la vegetación se asociaron a árboles particulares: “Atis y el abeto, Osiris y el cedro, etc. Entre los griegos Artemisa está presente a veces en un árbol. Así por ejemplo en Boiai, Laconia, un mirto era adorado bajo el nombre de Artemisa Sôteira. Cerca de Orcomena, en Arcadia, había en un cetro un xoanon de Artemisa Kedreâtis (Pausanias, III, 22, 12). A veces las imágenes de Artemisa estaban adornadas de ramas. Es conocida la epifanía vegetal de Dionisos, llamado a veces Dionisos dendrites. Recordemos igualmente el roble oracular sagrado de Zeus en Dodona, el laurel de Apolo en Delfos, el olivo silvestre de Hércules en Olimpia, etc. Sin embargo, no hay, para Grecia, pruebas que atestigüen la existencia de un culto del árbol sino en dos lugares: el árbol del Citerón, al que se creía que había trepado Penteo, a fin de espiar a las Ménades y que el oráculo había ordenado venerar igual que a un dios (Pausanias, II, 2, 7), así como el plátano de Helena, en Esparta”.⁸⁵¹

Pero como al árbol al que se subió Penteo, especialmente conectado con Dionisos, a menudo una montaña sostiene al árbol del mundo o incluso se identifica con él. En este sentido, cabe suponer que la figura de Atlas encarna precisamente el prototipo de árbol-montaña gigante que representa al mundo entero, al modo de la antiquísima tradición hindú. A favor de esta hipótesis encontramos diversos detalles. Como dijimos, Atlas es hermano de Prometeo, Epimeteo y Meneceo. Los cuatro pueden ser entendidos como los cuatro pilares del mundo. Atlas porque sostiene el mundo, y Prometeo porque está anclado a uno de los pilares del mundo, en donde luchan el águila y la serpiente. Pero además, Epimeteo es el opuesto a Prometeo. Si éste es el que “revela” al hombre el uso del fuego, la inteligencia y la forma de sacrificar a los dioses, aquél es el que lo hace “caer”, haciéndole que se

⁸⁴⁹ Empédocles, fr. 79 = KyR385.

⁸⁵⁰ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 248.

⁸⁵¹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 256.

desperdiguen por el mundo todas las desgracias excepto la desesperanza. Es por lo tanto, el árbol visto en tanto que descenso. Finalmente, Meneceo es precipitado al Tártaro por Zeus por su orgullo y brutalidad, con lo cual tampoco puede descartarse como pilar del mundo en tanto que hunde sus raíces hasta lo más hondo de la tierra. El hecho de que la humanidad descienda de Deucalión y Pirra, hijos de Prometeo, de Epimeteo y de Pandora, no es una coincidencia trivial. La humanidad nace de las piedras que ellos lanzaron. Entre los romanos, sin embargo, se decía que los *aborígenes* eran las gentes más antiguas del centro de Italia, y se suponía que habían nacido de los árboles.⁸⁵² En Grecia se encuentran huellas de creencias similares, cuando por ejemplo Hesíodo dice que la raza de bronce nació de los fresnos.⁸⁵³ Igualmente es muy notable que en algunas representaciones griegas muy antiguas un árbol aparezca dentro de un barco. ¿Puede tener que ver con el diluvio griego y el arca de Deucalión? ¿Es entonces el árbol del mundo lo que Deucalión salvó en su barca?

Atlas, además de sostener al mundo en sus espaldas, es el custodio del jardín de las Hespérides, en donde se encuentran las manzanas que dan la inmortalidad, y a donde llega Heracles para conseguirla. Parece que siguiendo esta leyenda, y vestido también con su piel de león, “Alejandro Magno, buscando el “agua de la vida” en la India, encontró unas manzanas que prolongaban hasta cuatrocientos años la vida de los sacerdotes (Hopkins, Fountain, p. 19). En la mitología escandinava, la manzana desempeña el papel de fruta regeneradora y rejuvenecedora”.⁸⁵⁴ Otro monstruo equivalente a Atlas es el que enfrentan Jasón y Medea y que protege el toisón áureo. En muchas tradiciones el árbol de la vida es capaz de otorgar la inmortalidad, porque él mismo es regeneración constante. En el orfismo, el tirso de Dionisos simboliza el basto regenerador, y la crátera de la inmortalidad está representada por serpientes que la protegen, emblemas del guardián de la inmortalidad. Por todo ello el árbol de la vida se identifica con la gran diosa de la fertilidad: “un relieve representa a Hathor colocada en un árbol celeste (sin duda el árbol de la inmortalidad) y dando al alma del muerto bebida y alimento (...) La misma asociación mítica y cultural se da en Mesopotamia. Gilgamesh encuentra en un jardín un árbol milagroso y cerca de él a la divinidad Siduri (es decir, “la muchacha”), calificada de Sabitu, es decir, “la mujer del vino”. De hecho, interpreta Autran, Gilgamesh la encuentra al lado de una cepa de viña, y el signo sumerio para la “vida” era originalmente una hoja de parra (...) La diosa madre era llamada al principio “la madre cepa de viña” o “la diosa cepa de viña” (...) Gilgamesh le pidió a ella directamente la inmortalidad. Jensen la identificó con la ninfa Calipso de la *Odisea* (V, 68ss.). Como Calipso, Siduri tenía la apariencia de una muchacha, llevaba el velo, iba cargada de racimos de uva y habitaba un lugar de donde manaban las cuatro fuentes (V, 70); su isla se encontraba en “el ombligo del mar” (*Odisea* I, 50) y la ninfa volvía a

⁸⁵² Grimal, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, Barcelona, 1981.

⁸⁵³ Hesíodo, *Trabajos y Días*, 143-160.

⁸⁵⁴ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 270.

conceder la inmortalidad a los héroes, la ambrosía celeste con la que tentó también a Ulises (V, 135ss.)”.⁸⁵⁵

Esta descripción que Eliade hace para Egipto y Mesopotamia parece una reconstrucción de lo que sucedía en el más allá según la imaginería órfica.⁸⁵⁶ El iniciado, equivalente a Gilgamesh (recordemos que uno de los primeros iniciados en Eleusis fue Heracles),⁸⁵⁷ le pide la inmortalidad a Perséfone, diosa de los infiernos, que habita en el ombligo del mundo (quizás representado por el ciprés blanco) y de donde manan cuatro ríos (según alguno de los fragmentos ya citados). Pero sobre todo, Perséfone recuerda a Siduri porque, como ella, es “La Muchacha” y/o “virgen” (*Kore*) y la madre del dios del vino.

En el orfismo no aparece explícitamente la montaña mágica, pero vemos que el mito de la Isla de los Bienaventurados en donde reina Crono es muy importante. Además, se encuentran pasajes que evocan la importancia de la montaña sagrada. Por ejemplo, el Papiro Derveni dice:

“*Olimpo y Tiempo* son una misma cosa. Los que creen que son *Olimpo* y *Cielo* los que son una misma cosa se equivocan completamente”.⁸⁵⁸

El comentarista del *Papiro Derveni* aclara que de las identificaciones que se hacían en su época, la verdadera es la de Olimpo y Tiempo, y no la de Olimpo y Cielo.⁸⁵⁹ Podríamos pensar que el poema original que se comenta en el papiro identificaba los tres términos, es decir, Tiempo, Olimpo y Cielo. Esta identificación que deja perplejo,⁸⁶⁰ quizás toma sentido si se considera que el árbol cósmico es la montaña sagrada que llega hasta el cielo y, además, es la promesa del eterno rejuvenecimiento. Recuérdese que, a diferencia de la idea judía de la inmortalidad, en Grecia “no aspiraban a la inmortalidad, sino a una juventud y a una larga vida”.⁸⁶¹

En la antigüedad, entre todos los árboles, “la encina estaba consagrada a Júpiter (como lo estaba a Zeus) porque era el árbol que el rayo hería con más frecuencia”.⁸⁶² Esta observación nos lanza al próximo capítulo, en donde el pene, el cetro y el rayo vertical convergen.

⁸⁵⁵ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 259-260.

⁸⁵⁶ También entre los iranos se puede encontrar parecida historia (Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 265).

⁸⁵⁷ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004.

⁸⁵⁸ Columna XII del Papiro Derveni, traducción de Bernabé (Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 169).

⁸⁵⁹ El *Papiro Derveni* es un texto que consiste en un comentario exegético sobre un poema más antiguo. La fechación de ambos es diferente, y nos parece legítimo suponerle mayor “autenticidad” al poema que al comentario.

⁸⁶⁰ Betegh (Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 249) considera este pasaje “the most perplexing argument in the whole papyrus”. Cita a Brisson, quien dedica un artículo al tema: “Chronos in column XII of the Derveni papyrus” en *Studies on the Derveni Papyrus*, eds. Laks y G.W. Most, Oxford, 1997, pp.149-66.

⁸⁶¹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 269.

⁸⁶² Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 94.

El cetro y el pene

El pene, como el árbol de la vida, es símbolo de fertilidad y verticalidad. Por ello la castración de Uranos por Crono significa la usurpación del poder regio. La etnología confirma esta interpretación cuando nos habla de la castración guerrera practicada por algunos pueblos, y que debe ser entendida como un equivalente a la caza de cabezas de otras culturas. Incluso los machos de muchas especies animales matan a los hijos del antiguo macho dominante. En el antiguo Mediterráneo existían ritos de castración, conocidos sobre todo como ofrenda a la diosa frigia Cibele, y cuyas huellas se conservarían en el mito de Atis.⁸⁶³ Son los llamados *galloi* autocastrados, sacerdotes eunucos, y cabe preguntarse por el simbolismo de su acción en relación con la sumisión que celebran a la diosa madre. Entre los órficos, las noticias que nos dicen que Zeus se traga el mundo para luego recrearlo de forma inteligente, nos indican que se está dando un proceso de abstracción de la noción de poder. El orden establecido se recrea mediante la cabeza, la inteligencia, pero parte de la fuerza vital del pene: previamente, Zeus ha castrado a su propio padre, como éste hizo con Uranos. La historia del mismo Dionisos, adorado con penes erectos, y representado con cuernos, nos remite al culto al cambio de reinado.⁸⁶⁴ Cuando llega a Tebas Dionisos provoca que Penteo sea decapitado y devorado por su propia madre, Ágave.⁸⁶⁵ ¿No es ésta una caza de cabezas comparable a la de los cazadores de cabezas del Amazonas? ¿Ha provocado Dionisos que decapitasen a Licurgo porque no aceptó someterse a él? La elevación y potencia de los cuernos está reflejada en las palabras de muchas lenguas. Bonaparte dice que el hebreo *keren* significa “cuerno” y “potencia” a la vez: “fuerza”. Lo mismo sucedería con *srngā* en sánscrito y *cornu* en latín.⁸⁶⁶ Du Portal dice que el radical de tal palabra en hebreo, que transcribe *qm*, significa, además de “cuerno”, “radiar” y “brillar”.⁸⁶⁷ Por su parte, René Guénon entendía el grupo consonántico *kern* como alusivo a potencia, iluminación y cuernos, y explicaba su existencia en diversas culturas porque lo consideraba una remota huella cercana a la Tradición Primordial.⁸⁶⁸ A *Kronos* lo relacionaba con el Apolo hiperbóreo, de epíteto *Karneios*, lo que cuadraba bien con su tesis de un origen polar de la Tradición Primordial, y decía que ambos aludían también a elevación y potencia. Los cuernos, la cornamenta, tienen el mismo radical que “corona”. Su semejanza no es solo lingüística, es también semántica. La corona primitiva habría sido una anilla de puntas en forma de rayo. Análogamente, los cuernos son considerados imagen de los rayos luminosos. Según la tradición árabe, Alejandro es llamado “*el-Iskandar dbûl-qarnein*”, que significa “el de los dos cuernos”. Habitualmente se interpreta este epíteto en relación con su expansión por oriente y occidente, pero para Guénon tiene un sentido más profundo y fundamental: Alejandro fue declarado

⁸⁶³ Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 19ss.

⁸⁶⁴ Detienne, M., *Dyonisos à Ciel Ouvert*, Paris, 1998.

⁸⁶⁵ Eurípides, *Bacantes*.

⁸⁶⁶ Cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 148.

⁸⁶⁷ Du Portal, *Los símbolos de los egipcios, símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, 1999.

⁸⁶⁸ Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995.

hijo de Amón por el oráculo de este dios y, consecuentemente, tomó su emblema, los dos cuernos de carnero. No hay que subestimar tampoco el parecido entre Alejandro y Dionisos. Además, no sólo hay que entender, con Durand, que el rayo es la flecha invertida. Rayo es también cuerno: en griego, rayo se escribe *keramónos*. Es decir, el rayo es el cuerno del cielo. Esto en cierto sentido ayuda a explicar quién es *Kronos*.⁸⁶⁹ Su hoz de dios neolítico, isomórfica también con los cuernos, es la que se apropia de la potencia antes atribuida al cielo. Es la espada primordial y natural.

No sobra decir que en nuestras lenguas modernas el cráneo, base de los cuernos, y el propio carnero, prototipo de animal con cuernos, conservan la raíz *ker*. En África, la función del carnero en el origen del mundo es precisamente la de la espada varonil que limita, conformando, la infinitud femenina. Denise Paulme titula el capítulo X de *La mère dévorante*, muy descriptivamente, “La mère dévorante ou le mythe de la calabasse et du bélier en Afrique sud-saharienne”.⁸⁷⁰ En él estudia cierto mito que se repite entre muchos pueblos africanos, y que nosotros traemos a colación por dos razones. La primera, porque es un ejemplo más de la relación entre lo abismal feminizado y lo masculino estructurador. La segunda, porque vincula al carnero con el elemento estructurador y masculino, lo que nos parece importante porque nos puede servir para explicar el simbolismo del carnero en Grecia. El mito narra que al final del mundo la humanidad se extingue a excepción de una pareja o de unos pocos supervivientes. El mito del diluvio es universal pero muy extraño en África. Curiosamente, donde está ausente existe el de la calabaza devoradora (o la calabaza y el carnero): por ejemplo entre los bété, neyau, mossi, ouobé, bedick, etc., una calabaza comienza a rodar sobre sí misma, engullendo a su paso a hombres, animales domésticos e incluso casas. Se come a toda la humanidad, pero un carnero detenido se le enfrenta y la abre de una cornada: “alors les hommes innombrables sortaient de la calabasse et c’est pourquoi on trouve des hommes partout”. A partir de aquí el mito varía. Según algunos pueblos, las dos mitades de la calabaza formaron los océanos y sus relieves por un lado, y los continentes por el otro. Esto recuerda mucho al huevo primigenio del orfismo. También se cuenta que el carnero abrió la calabaza con tres cornadas. El tres es para toda la sabana africana un número masculino, mientras que el cuatro es femenino: “Métaphore ou métonymie, la calabasse, pour toute l’Afrique, est de signe féminin”. Tanto la hembra como la calabaza son, al mismo tiempo, deliciosas y terribles, benéficas y maléficas, de gran fecundidad pero que necesitan ser abiertas, y evocan la cocina, la abundancia y los líquidos. En muchas zonas de África, es habitual en el lenguaje vulgar la expresión “calabasse cassé”, calabaza rota, para hablar de la virginidad perdida. En favor de esta interpretación, la calabaza empieza a rodar una vez se le ha cortado el tallo, es decir, una vez ha quedado desligada de su linaje. La relación entre el comer y el copular es también en África una constante en bromas y chistes. Por eso la calabaza expresa también que la mujer, para el hombre, es insaciable sexualmente.

⁸⁶⁹ Siguiendo a Bernabé, en este trabajo escribimos su nombre “Crono”, y el del dios del tiempo “Tiempo”, aunque esta transcripción es muy discutible.

⁸⁷⁰ Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, ?, 1976.

Por todo ello, Paulme considera el carnero como símbolo de la masculinidad. Al oeste del África tropical, “dieu de l’orage et du tonnerre, le bélier divin se promène sur les nuages d’où des auxiliaires font tomber la pluie fécondante”. Recuerda al dios egipcio Amón-Ra. El dios egipcio Khnoun se representa como un hombre con cabeza de carnero y doble cornamenta, y en ciertos lugares tiene la función de guardar las fuentes del Nilo o de modelar un huevo del que sale la vida. Entre los dogon el carnero celeste también es el dios supremo masculino, tan potente que a veces se prefiere no dibujarlo, no explicitarlo, porque eso sería extremadamente peligroso.⁸⁷¹ Él también es el que controla la lluvia, y se dice que lleva entre los cuernos una calabaza, “símbolo de la mujer y del sol hembra”. Bien conocido como personificación del genio del agua, en Sudán se desconfía de los carneros que rondan por las charcas, sobre todo si llevan una calabaza brillante a la que el aceite de “*lanna acida*” le confiere reflejos rojos. Este utensilio le sirve para protegerse de los rayos del sol, pero sobre todo lo utiliza como trampa para atraer a los hombres: “Cuando se ve una calabaza entre los cuernos de un carnero, uno queda asombrado; es algo bello de ver, es una imitación del sol [...]. Por qué un objeto tan bello, tan rojo, se encuentra sobre un carnero [...]. Uno piensa que hace falta cogerlo para impedir que se rompa [...]. Entonces el hombre se precipita y, como en un sueño, la calabaza, que ya ha abandonado los cuernos, flota en el agua, atrayendo al imprudente hacia los genios que beben su sangre a través de las aletas de la nariz”.⁸⁷² Esta historia, que se repite en muchos otros lugares, relacionada siempre con el peligro de las lagunas para los jóvenes, le hace pensar a Griaule que el carnero en realidad es el gran Nommo del cielo, la pareja primordial de los dogon. Cabe suponer que el carnero es el macho y la calabaza la hembra. Antes de cada tormenta, en época de lluvias, se lo ve pasear por el cielo, lo que sugiere su identificación con el rayo.

Entre los órficos Crono, con su cuerno-rayo-hoz, abre el cielo cual calabaza africana y permite que nazca la fertilidad.

Fr. 189: Cielo la engendra (*sc. a Afrodita*) de la espuma producida por sus propios órganos genitales arrojados al mar, según dice Orfeo: sus genitales cayeron a la mar desde lo alto. En torno de ellos, que quedaron flotando, se arremolinó por doquier la blanca espuma. Luego, cumplido el ciclo de las estaciones, Año engendró una doncella venerable, a la que en sus manos acogieron a una, tan pronto hubo nacido, Emulación y Engaño.

Fr. 260: Un mayor deseo se apoderó de él. Y al padre supremo se le escapó de sus vergüenzas la simiente de la espuma, y la mar acogió el semen del gran Zeus y, al transcurrir un año, en las estaciones engendradoras de belleza engendró a Afrodita, la que suscita la sonrisa, nacida de la espuma.

El fr. 181 se asemeja al mito de la calabaza rota, sobre todo si tenemos en cuenta que la historia de Cielo y Tierra es semejante a la africana: el cielo no permite a la tierra más que engullir todo lo generado. Por

⁸⁷¹ Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000. Sobre los dogon seguimos este libro.

⁸⁷² Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000, p.105.

ello con la rotura nace la vida y el amor. Hesíodo narra el mismo mito, pero menciona a Eros e Hímero (Amor y Deseo) como acompañantes de la diosa, en lugar de Emulación y Engaño.⁸⁷³ El fragmento 260, sin embargo, no habla de la castración, y más bien alude a la eyaculación del gran dios, sobre todo teniendo en cuenta que es el semen, y no la sangre de una castración, lo que la espuma del mar evoca. Diversas culturas nos hablan del origen del mundo a partir de la eyaculación del dios primigenio, por ejemplo la egipcia.⁸⁷⁴ Puede entenderse que la versión órfica está refiriéndose a algún tipo de creación similar. En este contexto es interesante mencionar un oscuro pasaje atribuido a Pitágoras:

“Pitágoras (...) llamaba al mar lágrima de Crono”.⁸⁷⁵

La castración de Cielo separa al Cielo y la Tierra: es decir, implanta la verticalidad. Es una forma de aludir al simbolismo axial del pene, y que rápidamente lo vincula con el propio cetro. En el caso específico de Dionisos puede pensarse que su poder, su cetro, está en el falo. Cuando llega a Atenas, es mal acogido:⁸⁷⁶ toda la población masculina se encuentra en estado de erección dolorosa. Para resolver el problema, el oráculo de Delfos indica el remedio: construir falos y mostrarlos en procesión en honor al dios recién llegado.

El poder de la verticalidad encarnado por el cetro surge con la luz. Ella es la que separa, y por eso Fanes es el primero que posee el cetro. Aun así, lo posee “sentándose” en la noche, es decir, junto al trono, que es la propia Noche primigenia. De nuevo, la luz se arranca de las tinieblas, y no a la inversa. La conjunción del cetro y el trono será encarnada en la “realidad” por el Niño sagrado (Ericepeo).

Fr. 164: Pues Fanes se sienta en el interior del santuario de la Noche.

Fr. 165: En efecto, Fanes fue el primero que construye el cetro.

Fr. 167: Con él en su mano, asignó a dioses y mortales el mundo ordenado, sobre el que reinó el primero el muy celebrado Ericapeo.

Se habla de diversas generaciones de dioses que poseyeron el cetro, probablemente seis. Las veinticuatro medidas que se mencionan son un enigma, aunque vale la pena recordar que son el doble de los dioses olímpicos, doce.

Fr. 25: “A la sexta generación cesad el orden del canto”.

⁸⁷³ Hesíodo, *Teogonía*, 201.

⁸⁷⁴ Bilolo, M., *Les cosmo.theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis, essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986.

⁸⁷⁵ DK 58 c 2 = KyR 281.

⁸⁷⁶ Detienne, M., *Dyonisos à Ciel Ouvert*, p.52

Fr. 166: “recto, en seis partes, de veinticuatro medidas”.

Y se habla de que Noche también reinó.

Fr. 168: “Y su distinguido cetro (Fanes) en las manos de la diosa Noche lo puso, para que ostentara la regia dignidad”.

Fr. 169: “Y la segunda reinó Noche, que recibió el reino de su padre”.

Fr. 170: “(La noche gobernó) con el ilustre cetro de Ericepeo en la mano”.

Fr. 174: “Cielo, que reinó el primero de los dioses, tras su madre Noche”.

Bernabé interpreta estos fragmentos como referidos a la “segunda” noche de las tres que él identifica en el orfismo. Nosotros preferimos ver diferentes manifestaciones de una misma noche en lugar de tres noches. La “segunda noche” reina en tanto que la regularidad astral sirve para superar la “noche primigenia y tenebrosa”. Y la noche “recibe” el cetro de Fanes porque ella misma es el trono en donde se yergue el cetro. El verdadero gobernante es el niño sagrado, Ericepeo, que sostiene el cetro de su padre en su mano, su virilidad en forma de pene, y se sienta en el regazo de su madre, el trono. Si entendemos que Fanes es el propio cetro, como Noche el trono, entonces tiene lógica que Fanes no haya reinado, como indica el fr. 174. Pero aun así es evidente que se crea una genealogía regia “racionalizada” en donde la Noche es considerada también como regente.

Fr. 193: “Sólo Crono, a quien le tocó en cuarto lugar la soberanía, parece que, según la versión mítica, recibió el cetro de Cielo y lo transmitió a Zeus de una manera ultrajante”.

F. 226: “Sólo Crono, a quien le tocó en cuarto lugar la soberanía, parece que, según la versión mítica, recibió el cetro de Cielo y lo transmitió a Zeus de una forma ultrajante, a diferencia de todos los demás”.

Fr. 227: “Y a Zeus, lo llaman claramente quinto rey”.

Fr. 229: “Aquél (sc. Orfeo) lo instala (a Zeus) en la cima del Olimpo”.

Fr. 230: “Por eso se dice que es de Zeus el cetro”.

Dionisos es el sexto en reinar, Zeus el quinto, Crono el cuarto y Cielo el tercero. Además, parece que (la segunda) Noche fue la segunda en reinar y Fanes el que construyó el cetro.

El carnero como “pene” o cetro que abre la “fertilidad” del mundo tiene otras manifestaciones. En Grecia el dios Pan, de atributos humanos y caprinos mezclados, y que se jactaba de haber fornicado con todas las ménades de Dionisos, ejemplifica el poder del falo que también se le otorgaba a Dionisos. Entre los pitagóricos la *tetraktys* funcionaba como símbolo axial y regio, y en cierta medida puede entenderse como una abstracción del propio pene o del cetro.

El demiurgo y el humo

En cuanto el ser humano se yergue, libera sus manos. El hombre prometeico, el *homo faber*, nace en ese preciso momento. Encontramos fragmentos órficos que convierten a Dios en “hacedor del mundo”:

Fr. 152: “Ovidio (...) declara que el mundo fue ordenado por Dios, al que llama “fabricante del mundo” y “creador de las cosas””.

Fr. 196: “Es por intermedio del demiurgo como la última naturaleza de los otros está asentada en el regazo de Rea, como dice Orfeo”.

Fr. 197: “Orfeo, en efecto, parece que pone la naturaleza que se extiende hasta las plantas y otros productos vegetales más bien bajo la dependencia de Rea”.

Estos fragmentos de nuevo denotan que el creador crea “en” lo indefinido, en este caso expresado como “regazo de Rea”. La necesidad surge con la creación.

Fr. 210: “En efecto, el demiurgo, como dice Orfeo, fue criado por Adrastea, se unió a Ananque y engendra a Himarmene”.

Bernabé entiende que el demiurgo es Zeus, Adrastea es “aquella de la que no se puede huir”, Ananque la “Necesidad” e Himarmene, “el destino”. Añade que es un pasaje dudoso y que las tres divinidades femeninas pueden ser personificaciones de nombres de significado similar.⁸⁷⁷ Debe repararse que Himarmene contiene una alusión a la luna en tanto que medida, “mene”, lo que es rastro indudable de astrología: el destino y la luna están vinculados. Pero si aceptamos la validez del fragmento, puede interpretarse que el creador lo es “inevitablemente”, su creación es connatural a la “necesidad” y su resultado son las leyes insalvables que marcan cierto destino preestablecido.

⁸⁷⁷ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 151.

El creador se va convirtiendo en artesano, y por eso algunos fragmentos lo confunden con Hefesto o incluso con Prometeo. Entonces se le atribuyen instrumentos y medidas.

Fr. 228: “(I) Y los Cíclopes le dan entonces a Zeus el trueno, el relámpago y el rayo. // (II) Y los teólogos ponen de manifiesto que los Cíclopes y Hefesto no vacilan en ser llamados bronceistas y albañiles. // (III) Puesto que encontramos que los teólogos nos muestran las divinas creaciones a través de ellos, y dicen que las causas de toda la creación artesana son los Cíclopes, que enseñaron a Zeus”.

Fr. 239: “Y el gran Crono desde lo alto le proporciona al demiurgo los principios de las intelecciones y dirige toda la demiurgia. Por ello Zeus lo llama “demon” en Orfeo: Lleva por el camino recto mi linaje, ilustre demon [...] Y es que la noche le profetiza, pero su padre le da directamente todas las medidas de la demiurgia entera.”

La medida genera la armonía, que puede ser descrita como Amistad, Amor, Afrodita, Salud, etc.:

Fr. 261: “Mas si deseas [...] conocer la causa de la Amistad, la encontrarás celebrada en los teólogos. Pues el demiurgo creó a Afrodita para que hiciera brillar para todos los seres encósmicos la belleza, orden, armonía y comunidad, y a Eros, como su acompañante y unificador del universo”.

Fr. 262: “Por eso los teólogos relacionan con Asclepio la Salud (Higiea), toda la curación de lo que va contra la naturaleza [...] la anterior a Asclepio la hacen coexistir con la creación de las cosas, la que hacen derivar de Persuasión y Eros”.

El fr. 272 que luego reproducimos es también una alusión a esta misma armonía demiúrgica, en este caso mediante un artesano que crea su obra unido a amor.

Finalmente si, como se verá, la función demiúrgica de Zeus lo hace converger con Hefesto, dios artesano, quizás eso explique que también hacia ellos converja el propio Prometeo.

Fr. 352: “Orfeo y Hesíodo por medio del robo del fuego y de su entrega a los hombres quieren indicar que (Prometeo) hizo descender el alma de lo inteligible a la génesis”.

La interpretación neoplatónica de Proclo que reproducimos complementa el Prometeo pilar del mundo que antes sugerimos. Mediante el pilar cósmico Prometeo hace descender el alma a la realidad. Él es el vehículo de la revelación, el que nos permite acceder a lo de arriba y, por tanto, sitúa a la humanidad como escalera cósmica, por encima de cualquier otra especie animal. Que Prometeo nos enseñe a sacrificar a los dioses da consistencia a nuestra interpretación, porque los aromas tratan de atraer a los dioses (por eso se echan a los sacrificios). Detienne interpreta el vegetarianismo de algunas sectas griegas

precisamente como un cambio de relación con lo divino por lo que ello implica en los sacrificios.⁸⁷⁸ Su análisis es extensible al orfismo. El perfume de los aromas y el humo de las carnes, aunque estén mezclados, no tienen exactamente la misma significación. En el siglo IV a.C. encontramos dos posiciones opuestas. Según Timeo, unos dicen que los pitagóricos no permitían comer carne, y asociaban esto a su adoración por el altar délico “Apolo Genétor”, en el que no podía ser sacrificada ninguna víctima animal. Por otro lado, para Aristoxeno de Tarento, los pitagóricos comen carne de los animales aptos para ser sacrificados y comestibles. Este debate lo encarnan Pitágoras (que se alimentaba de extrañas substancias que le quitaban el hambre y la sed) y Milón de Crotona, primer discípulo de Pitágoras (al cual se le atribuyen proezas gastronómicas como el comerse un toro él solo). Al negarse a comer carne, Pitágoras, como los órficos, rechaza de golpe un sistema de valores basado en torno a un sistema de comunicación entre los dioses y los hombres, y al mismo tiempo, el primer reparto que ha definido la condición humana como la opuesta a la divina. Los pitagóricos sustituyen el antiguo sacrificio por uno de trigo, cebada y pasteles, junto con malva y asfodelo. El valor de estos elementos, entre otros, es el de ser la primitiva alimentación que hombres y dioses compartían en la edad de oro. Pitágoras también sacrifica con incienso y mirra. El mito del incienso ejemplifica como la ofrenda vegetariana es de naturaleza diferente. El sol descubrió los amores de Afrodita. Ésta, para vengarse, lo enamoró de Leucotoe, que fue enterrada en una cueva por su padre para impedir que el sol la tuviese. Entonces el sol extendió sobre el cuerpo de Leucotoe un néctar oloroso y le hizo la siguiente promesa: “a pesar de todo, subirás al cielo”. De esta forma las ofrendas vegetales en Grecia impulsan hacia arriba, porque su naturaleza es celeste. Para Detienne la diferencia entre el humo de los aromas y el de los sacrificios es que mientras que el olor de las carnes asadas aparece como el signo más visible del estado originario de separación, y el humo sacrificial no hace más que denunciar, a lo largo de su trayectoria vertical, la distancia que separa radicalmente el mundo de los hombres del de los dioses, por el contrario, las fumigaciones de incienso y mirra representan un tipo de sacrificio en el que los superalimentos establecen una auténtica comensalidad entre dioses y hombres. Mientras la quema de carne une el inframundo y el cielo, la quema de plantas sagradas sólo impulsa hacia arriba, porque su naturaleza es eminentemente celeste. En el *Corpus Hermético* se dice, quizás evocando los relieves de la época de Ajenatón:

“para él (el sol) son como manos los rayos que recolectan primero los más divinos perfumes de las plantas”.⁸⁷⁹

Y por esa tendencia a no unir lo de arriba y lo de abajo, olvidándose del origen también terrestre del hombre, Pitágoras no permitía “incinerar los cuerpos de los difuntos, en consonancia con los magos,

⁸⁷⁸ Detienne, M., *Los Jardines de Adonis*, Madrid, 1983.

⁸⁷⁹ *Corpus Hermeticum*, XVIII, 11.

pues no quería que lo mortal participara de nada divino”.⁸⁸⁰ Por lo tanto, la importancia de los sacrificios vegetales es que su humo naturalmente tiende a ascender. El mito de Prometeo, que da el fuego y el sacrificio, toma de nuevo fuerza cuando se lo interpreta como el que otorgó al ser humanos su característica esencial: a saber, la de conectar entre el arriba y el abajo. Tanto el dominio del fuego como los sacrificios sirven para conectar el cielo y la tierra, el rasgo esencial de la humanidad, y por eso Prometeo aparece como creador de la misma. Los neoplatónicos interpretando el *Sofista* (232d-234a) de Platón identificaron el demiurgo con Prometeo.⁸⁸¹ Por otro lado, “las imágenes de Prometeo como modelador de hombres de arcilla son antiquísimas”.⁸⁸² El hecho de que en la Academia hubiese un altar en donde aparecía Prometeo con Hefesto y Atenea a sus lados⁸⁸³ enfatiza el carácter demiúrgico de las tres divinidades.

El alma aérea

Como hemos visto, incluso en los sacrificios de ciertas sectas griegas puede verse que el ascetismo pretende renunciar a la parte carnal del ser humano. Tal práctica se fundamenta en la idea de que el alma humana es fundamentalmente celeste, y ésta puede rastrearse en los textos órficos.

La tierra está rodeada de aire, y es desde allí, desde lo más lejano y elevado, desde donde llega a la tierra.

Fr. 30: “Heraclidas y los Pitagóricos afirman que cada uno de los astros constituye un mundo: y que la tierra está rodeada de aire en el éter indefinido. Tales opiniones se encuentran en los poemas órficos, pues convierten en un mundo a cada uno de los astros”.

Fr. 421: “(I) Ese mismo defecto muestra la doctrina contenida en los llamados poemas órficos. Pues afirma que el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos. // (...) el alma llevada desde el universo por los vientos es inspirada por los seres vivos, de suerte que tampoco este dicho se refiere a cualquier alma, pues los seres animados no lo inspiran todo”.

Fr. 28: “En el libro segundo de *Acerca de los dioses*, (Crisipo) como también hace Cleantes, intenta armonizar las obras atribuidas a Orfeo y Museo y las de Homero, Hesíodo, Eurípides y otros poetas, con sus propias opiniones. Todo es éter, ya que él mismo es padre e hijo, del mismo modo que en el libro primero dice (Crisipo) que no hay contradicción en que Rea sea madre e hija de Zeus”.

Fr. 422: “Al aspirar el aire, recolectamos el ala divina”.

⁸⁸⁰ Jámblico, *Vida Pitagórica*, 154.

⁸⁸¹ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 72 ss.

⁸⁸² Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 42.

⁸⁸³ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 72 ss.

Fr. 436: “Y el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces”.

Fr. 437: “Es el agua para el alma muerte. Para las aguas, la tierra, Del agua nace la tierra y de la tierra, a su vez, el agua, y de ésta, el alma, que se torna en el éter universal”.

El fragmentario *Papiro de Bolonia* parece mencionar, por el contexto que recuerda al mito de Er, también las almas aéreas:

Fr. 717, v. 76: “y echándose a volar se detuvo”.

Estos fragmentos nos hablan del origen celeste del alma. El fr. 30 convida a interpretar que las almas llegan desde los astros,⁸⁸⁴ lo que podría ponerse en relación con fragmentos presocráticos que aluden a la existencia de vida “humana” en otros mundos.⁸⁸⁵ Como algunos presocráticos, describe a la tierra rodeada de aire. Se refuerza su origen aéreo diciendo que son los vientos quienes la traen a la tierra (fr.421), y queda patente la vinculación entre el ala y el alma en el fr. 422, donde el alma es llamada “ala divina”. Además, tanto en el fr. 422, porque nos dice que el alma se “recolecta” en el aire, como en el fr. 436, que dice que el alma tiene sus raíces en el éter, resuena la idea atribuida a Platón de que el ser humano es una planta invertida, con sus raíces en el cielo. El fr. 437 es muy semejante a lo que dice Heráclito. Sea o no una interpolación, es importante porque indica que el alma retorna finalmente al éter, de dónde partió. El éter es entonces la matriz de todas las almas: el útero.

Otros textos anteriores a Aristóteles también nos hablan del alma aérea. Aecio dice:

“Anaxímenes de Mileto declaró que el principio de las cosas existentes es el aire; pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo. Y así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo”.⁸⁸⁶

Pero al respecto es extraño que Aristóteles no mencione a Anaxímenes cuando dice que Diógenes (de Apolinia) y algunos otros sostuvieron la opinión de que el alma es aire.⁸⁸⁷ Para Diógenes el alma era aire caliente, quizás en un intento de fusionar las ideas del alma aérea y las del alma ígnea:

“los hombres y los demás animales viven por el aire, porque lo respiran. También es para ellos alma (i. e., principio vital) e inteligencia”.⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Al respecto, y para el pitagorismo, puede verse Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

⁸⁸⁵ Por ejemplo, Anaxágoras, KyR 499 = Simplicio, *Fís.* 157, 9.

⁸⁸⁶ Aecio, I, 3, 3 = KyR 160.

⁸⁸⁷ Arist., *De Anim.* A2, 405 a 21.

⁸⁸⁸ Diógenes de Apolinia, fr. 4 = KyR 603.

También entre los pitagóricos existió esta creencia:

“algunos de ellos dijeron que el alma es las partículas que hay en el aire y otros que es ella la que las mueve”.⁸⁸⁹

Por su parte, Platón dice que “aquello con lo que pensamos es aire”.⁸⁹⁰ Pero también nos habla del alma con alas, tras haber aludido a ella como un tronco alado.

Fr. 459: “Tal es el precepto de Adrastea: que cualquier alma que, por haber pertenecido al séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará libre de padecimiento hasta el próximo giro y que siempre que haga lo mismo seguirá estando libre de daño. Pero cuando, por su incapacidad para seguirlo, no lo haya visto y por cualquier azar se apelante al llenarse de olvido y maldad, al apesarse, perderá sus alas y caerá entonces en la tierra. Entonces la norma dice que tal alma no se injerte en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que se engendre en la simiente de un varón que llegará a ser filósofo (...) pues allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años”.⁸⁹¹

El origen aéreo del alma es indudable: “su etimología es muy fácil: el verbo *psycho* significa "soplar" y *psyché* es el "soplo o hálito" que exhala el moribundo. La *psyché* sale volando de la boca del que muere, según cuenta muchas veces Homero (como una mariposa, que también es en griego *psyché*)”.⁸⁹² Por ello no debe sorprender tampoco que el alma tenga alas, como las mariposas. De hecho, las pequeñas sombras voladoras que aparecen junto a las representaciones de difuntos en Grecia tienen alas.⁸⁹³ El ala, como dice Durand, es el instrumento natural para el impulso. Por eso muchos dioses están estrechamente vinculados a ciertos pájaros: el águila de Zeus, emblema de imperio y poder; el cuervo de Apolo, que trae la palabra de arriba y por ello permite augurar; la lechuza de Atenea; y “la paloma, y el pájaro en general, es puro símbolo del Eros sublimado, como lo manifiesta el famoso pasaje del Fedro”.⁸⁹⁴ Pero además, Fanes y Dionisos también son descritos con alas. La alusión a las alas y los pájaros debió ser de tal magnitud en el orfismo que inspiró a Aristófanes para escribir *Las Aves*. Y quizás debiera analizarse el episodio de Dédalo e Ícaro y sus alas tecnológicas bajo esta perspectiva.

Durand afirma que junto al ala aparecen otros símbolos del “impulso”. Por ejemplo, el del arcoiris, que une cielo y tierra: “Cárdeno es el arcoiris que a los mortales despliega Zeus desde el cielo, para que sea presagio bien de la guerra, bien del glacial invierno, que las labores de las gentes suspende

⁸⁸⁹ Aritóteles, de anima A 2, 404 a 16 = DK 58 b 40 = KyR 450.

⁸⁹⁰ Platón, *Fedón*, 96b.

⁸⁹¹ = Plat., *Fedro*, 248c.

⁸⁹² García Gual, “Cuerpo y alma. De Homero a Platón”, disponible en Internet.

⁸⁹³ Díez de Velasco, F., *La iconografía de los difuntos en la cerámica ática: la mediación simbólica con el más allá*, (<http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/mediadores>), presentado en: "Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo Mediterráneo antiguo", Palma de Mallorca 13-15 de octubre de 2005.

⁸⁹⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 138.

sobre la tierra e inquieta a los ganados”.⁸⁹⁵ Pero también existen símbolos tecnológicos de gran potencia: por ejemplo, el arco y la flecha. En el caso del orfismo no encontramos alusiones claras a ellos. Sin embargo, Heráclito, que sabemos tiene una fuerte relación con lo órfico, dice en algunos de sus versos más célebres:

“Una armonía invisible es más intensa que otra visible”.⁸⁹⁶

“Hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y la lira”.⁸⁹⁷

Y eso podría expresar lo que es la misma alma: una armonía tensa, invisible y hacia atrás, porque, a pesar de estar en constante contradicción con nuestras pasiones, nos impulsa hacia lo celeste. En ese sentido, es notable apuntar que Heracles atraviesa el Océano llegando al jardín de las Hespérides en la copa del sol, que quizás es el arco de Apolo invertido. Es decir, Heracles llega al más allá gracias al impulso de la luz. La misma arca de Noé se parece a esa figura, aunque más adelante hablaremos de ello. El propio rayo de Zeus, flecha natural por excelencia, immortalizaba a aquellos que mataba. Los seres humanos que morían fulminados por un rayo tenían un estatus especial en Grecia.

⁸⁹⁵ *Iliada*, XVII, vv. 547ss.

⁸⁹⁶ Heráclito, fr. 54 = KyR 207.

⁸⁹⁷ Heráclito, fr. 51 = KyR 209.

2. La luz ⁸⁹⁸

De forma análoga a cómo al esquema de la ascensión se opone al de la caída, el de la luz se opone al de las tinieblas. La altura y la luz son isomorfas, y por eso de los símbolos ascensionales se pasa fácilmente a los espectaculares. En el cielo se espera encontrar el reposo y retiro en forma de iluminación. Esa familiaridad entre la altura y la luz queda plasmada en el culto al sol naciente extendido universalmente. El sol de levante es “la hipóstasis por excelencia de las potencias uranianas”.⁸⁹⁹ Según Durand, basándose en Piganiol, Apolo es el dios de los invasores indoeuropeos que habría unido bajo un mismo nombre las potencias celestes y las lumínicas y solares.⁹⁰⁰ La antigua divinidad “Belén” y sus variantes habrían designado al Sol, mientras la raíz “sol” sería ambigua por contener en sí misma una asimilación de los opuestos masculino y femenino: el *s/* expresado en griego en la Luna (*sélènè*) y el brillo solar (*sélas*).⁹⁰¹ Durand da noticias sobre la adoración del sol naciente entre los cristianos hasta el siglo V, y nos recuerda la equivalencia en época medieval entre Cristo y el sol.⁹⁰² Pero además, reforzando el simbolismo ascensional y espectacular del pájaro añade: “el Sol naciente, con mucha frecuencia, es comparado con un pájaro. En Egipto, el dios Atum se llama “el gran Fénix que vive en Heliópolis” y se enorgullece de “haber ceñido él mismo su cabeza con la corona de plumas”. Ra, el gran dios solar, tiene la cabeza de un gavián, mientras que para los hindúes el Sol es un águila, y a veces un cisne. El mazdeísmo asimila el sol a un gallo que anuncia el nacimiento del día, y nuestros campanarios cristianos llevan todavía esa ave, que simboliza la vigilancia del alma en espera de la llegada del Espíritu, el nacimiento de la Aurora”.⁹⁰³ Por todo ello, el oriente puede depositar en su entorno el simbolismo del despertar, en lenguaje místico, despertar espiritual, iluminación.

Los símbolos de la luz convergen sutilmente con los de la mirada. De forma natural, el órgano de la visión se asocia con la visión misma, con la luz. Consecuentemente, en tanto que la luz se vincula a la iluminación, el ojo se desliza hacia la trascendencia. Por ello la omnisciencia del dios padre queda expresada con el ojo en el caso del cristianismo y en muchos otros casos. Por ejemplo, entre los egipcios el sol es uno de los ojos de Osiris, que es tuerto porque Seth le mutiló el otro ojo (la luna). En el caso de los griegos, Helios todo lo ve, incluso el rapto de Perséfone por el dios del inframundo. Dumézil propone que Odín perdió uno de sus ojos para adquirir el saber trascendente, la visión de lo invisible, y esta misma lógica es aplicable a casos de adivinos griegos como el de Tiresias. También Edipo, cegándose, pretende ver ese más allá invisible y fundamental que anteriormente no percibió a tiempo. El

⁸⁹⁸ = Los símbolos espectaculares.

⁸⁹⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 154.

⁹⁰⁰ Contra esta idea se ha propuesto un origen semítico del nombre, basado fundamentalmente en su estructura vocálica AcOcO (Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993).

⁹⁰¹ En esto se basa en C.G. Jung.

⁹⁰² Sobre ésta véase nuestro Martínez Villarroya, J., “Dionisos, el zodiaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° IV, en prensa.

⁹⁰³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 155.

caso de los cíclopes, los forjadores de los rayos de Zeus, debe analizarse desde esta óptica. El rayo, flecha invertida, y el ojo del cíclope, el tercer ojo, manifiestan trascendencia. Osiris tiene como símbolos el cetro y el ojo, porque la mirada es el Ser mismo y, por lo tanto, es regia.

De ahí nace un isomorfismo entre el ojo y la palabra: como la luz, la palabra es omnipotente. Los ejemplos de cómo se hizo la luz con la palabra son múltiples. Es el caso de las religiones del Libro, pero también de muchos otros casos, como los de algunas versiones egipcias de la creación.⁹⁰⁴ Entre los dogon, a la mujer se le hace concebir mediante susurros.⁹⁰⁵ También entre los mayas del altiplano guatemalteco la creación se produce mediante las palabras de los dioses primordiales,⁹⁰⁶ y entre los aztecas el jefe de estado es llamado “*tlatotoan*” (“aquel que posee la palabra”).⁹⁰⁷ Jung concluía que “la etimología indoeuropea de “lo que brilla” es la misma que la del término que significa “hablar”, y esta similitud se encontraría en egipcio. Jung al comparar el radica *sven* con el sánscrito *svan*, que significa “susurrar”, llega incluso a inferir que el canto del cisne (*Schwan*), pájaro solar, no es más que la manifestación mítica del isomorfismo etimológico de la luz y la palabra”.⁹⁰⁸ Para los hindús, el *lógos* puede reducirse al sonido primordial *Çabda*, y éste está relacionado con las técnicas del yoga destinadas a controlar la respiración. Ése sería el origen de la recitación de los *mantra*, palabras mágicas que a través del dominio del aliento y del verbo domestican el universo. Porque recordemos, la palabra y el aliento tienen en este punto una tendencia a identificarse. Para los egipcios también el aliento crea el universo, y es que en casi cualquier cultura el alma humana es precisamente aliento. Por ello no extraña que la creación se haya producido por el insuflado de aliento ordenador, palabra, porque en toda cultura tradicional la creación entera tiene vida. Esta potencia creadora que es la palabra explica los lenguajes secretos de los chamanes y las fórmulas mágicas de los egipcios. Y ya en Grecia, quizás explica también la recitación de himnos de contenido iniciático, la fuerza de la palabra, e incluso la propia creación del universo. La palabra *caos* está emparentada con la palabra griega para bostezo. De ahí que podamos decir que el origen del mundo está en ese perezoso bostezo originario, dador del aliento vital al cosmos. Los extranjeros serán a menudo los incomprensibles, porque no ayudan tan activamente como los autóctonos a ordenar el universo: los griegos los designan como *bárbaros*, los egipcios como *beréberes*, y los nahuas, *chichimecas*. Tales designaciones son todas onomatopéyas de lo incomprensible.

Esa potencia de la palabra luminosa se expresa en la escritura, tanto en su vertiente pictográfica como en la fonética. El primer tipo de escritura privilegia la visión, y el segundo el oído: son los dos sentidos que más ha desarrollado el ser humano, muy por encima del tacto, el gusto o el olfato. Durand dice que “la espada viene a duplicar el cetro, y los esquemas diiréticos, a consolidar los esquemas de la

⁹⁰⁴ Bilolo, M., *Le createur et la creation dans la pensée memphite et amarnienne, aproche synoptique du “Document Philosophique de Memphis” du “Grand Hymne Théologique” d’Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1988, pp. 61-81.

⁹⁰⁵ Griaule, M., *Dios de Agua*, 2ª edición, Barcelona, 2000.

⁹⁰⁶ *Popol Vuh*, F. C. E., 2ª edición, México, 1960, primera parte, capítulo 1.

⁹⁰⁷ Todorov, T., *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 85.

⁹⁰⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 160.

verticalidad”. A la espada y el cetro debemos añadir el pincel, porque como aquéllos, con cada trazo de línea tatúa una nueva cicatriz en la infinitud del mundo. La pluma refleja todavía mejor ese carácter, porque al de fundación del Ser (delimitación), que expresan la espada, el cetro y el pincel, añade el de ascensión. La pluma es espada porque es pincel, pero ¡es también ala! Por ello los guerreros chinos practican el arte de la espada mediante el pincel, y el de la escritura mediante el de la esgrima.⁹⁰⁹

⁹⁰⁹ Sobre esto, y tomando como punto de partida la película “Héroe”, presentamos hace un tiempo escritos breves pero sugerentes; véase Alegría Tejedor, W.A., “El camino. Y sobre la esgrima oriental y el dibujo de la escritura”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, n°I, febrero de 2005, pp. 127-128; Martínez Villarroja, J., “El pintor guerrero. O el guerrero pintor”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, n°I, febrero de 2005, pp.131-134.

Símbolos espectaculares en el orfismo

En los textos órficos encontramos diversos fragmentos que aluden a símbolos espectaculares. Fanes, la luz, nace de la Noche, porque la luz es arrancándose a las tinieblas. El cielo y la tierra nacen de la unión de Fanes con la Noche, lo que significa que con la alternancia de la luz y las tinieblas (es decir, con la emergencia de la luz desde las tinieblas) aparece la altura (fr. 148). También el fragmento 160 puede interpretarse entendiendo que la luz y la distancia de los hombres respecto al cielo van unidas, generándose a partir de ellas la orientación.

Fr. 160: Les asignó (Fanes) a los hombres un lugar definido, para que habitaran aparte de los dioses, donde el eje central del sol da vueltas inclinado, ni en exceso frío ni sobre sus cabezas, ni ardiente, sino templado.

Fr. 65: “¡Soberano de los dioses, (...), una luz nunca vista (...), en el éter el Primogénito”.⁹¹⁰

La asociación habitual entre el cielo y la luz queda patente en el siguiente texto, donde las estrellas son, sobre todo, brillantes.

Fr. 272: “Seguramente es por eso también por lo que celebran a Hefesto como creador del cielo. Lo asocian a Aglaya, porque engalana (*aglaizo*) todo el cielo con el abigarramiento de los astros”.

El brillo del cielo ha llevado a interpretar el espejo de Dionisos como el propio cielo.

Hemos hablado de cómo el gallo señala el inicio del día y, por ende, la emergencia del sol. En ese sentido puede releerse la famosa deuda de Sócrates que recuerda poco antes de morir, y cabe preguntarse hasta qué punto ese gallo no tiene que ver con el ave que, en forma de huevo, pone el mundo en el orfismo.

El ojo vigilante

También los textos órficos dan cuenta del ojo celeste que todo lo vigila y que aparece en multitud de culturas.

Fr. 151: “Y el Cielo de Orfeo pretende ser de todo custodio y guardián”.

Fr. 158: “Y como guardián lo dispuso (al sol), y le ordenó gobernar sobre todo”.

⁹¹⁰ La traducción de Bernabé es aquí segmentada e incompleta por el mal estado del papiro.

Fr. 162: “Dicen que él (Fanes) es el vigilante de la potencia zoogónica, e igualmente dicen que Ericepeo es el vigilante de otra potencia”.

“Pues la piedra (la *Hematites*) no soporta que los mortales no puedan ver el amable rostro del más viejo de los dioses, el rey de ojo de estrella”.⁹¹¹

En el fragmento 151, Bernabé señala que hay un juego de palabras entre “custodio”, *ouros*, y “cielo”, *Oouranos*.⁹¹² Es notable que el custodio es el cielo, y no el sol, que sería, por tanto, su ojo. En los *Himnos Órficos* el cielo es designado “guardián celestial y terrenal que todo lo abarca”,⁹¹³ y de Apolo se dice que posee “una mirada que todo lo abarca”.⁹¹⁴ Ambas divinidades funcionan como modelo. El Cielo es “elemento del universo de perenne solidez”, “principio y fin de todo”, “padre mundo”, etc.⁹¹⁵ Por su parte, Apolo posee “el sello modelado de todo el universo”.⁹¹⁶ Volviendo a los fragmentos anteriores, en el fr. 162 surge la pregunta sobre Ericepeo. Si Fanes es el vigilante de lo que hace la vida, ¿de qué es vigilante Ericepeo?

Un pasaje de la *República* se hace eco de la tradición que identifica el sol con el ojo del cielo:

“El sol no es la vista. No es el órgano que llamamos ojo. Pero de todos los órganos de los sentidos el ojo es el más parecido al sol”.⁹¹⁷

Los *Himnos órficos* dicen que las estrellas son los ojos de la sombra.⁹¹⁸

En tanto que vigilante, lo de arriba se vuelve también juez de lo de abajo, como señala el fr. 340 a propósito del sol.

Fr. 340: “Quienes han sido puros bajo los rayos del sol, una vez que han fallecido, alcanzan un destino más grato en el hermoso prado, cabe del Aqueronte de profunda corriente. Los que obraron contra la justicia bajo los rayos del sol, réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito, al gélido Tártaro”.

El sol se convierte en juez, porque en cierta medida “de *hierofanía* se transforma en *idea* (...). Heráclito sabía ya que “el sol es nuevo cada día”. Para Platón, es la imagen del bien tal como se manifiesta en las cosas visibles (*Rep.*, 508, b-c); para los órficos es la inteligencia del mundo”.⁹¹⁹ Y en general, la posición de los dioses es la más elevada, porque son los axiomas del discurso, lo que queda fuera de toda

⁹¹¹ *Lapidario Órfico*, 671-672.

⁹¹² Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 151.

⁹¹³ *Himnos órficos*, IV.

⁹¹⁴ *Himnos órficos*, XXXIV.

⁹¹⁵ *Himnos órficos*, IV.

⁹¹⁶ *Himnos órficos*, XXXIV.

⁹¹⁷ Platón, *República*, 507b-509b, cf. Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 90.

⁹¹⁸ *Himnos órficos*, XXXIV.

⁹¹⁹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 148.

demostración y sólo se puede mostrar. Estando en la cabeza del mundo lo limitan y se convierten en sus principios. Por eso la mirada de la Justicia que todo lo ve se sienta en el sagrado trono de Zeus.⁹²⁰

Fr. 355: “Encontramos también entre los teólogos que los dioses han establecido su sede en la posición más elevada y que se encuentran a la cabeza del mundo de los dioses según su propiedad. Por ejemplo, Atis, en tanto que está instalado en el ámbito lunar, crea el mundo generable. Descubrimos que ocurre lo mismo con Adonis en los misterios y con muchos dioses en Orfeo y los teurgos”.

Un pasaje de Empédocles puede relacionarse con la idea órfica de la luz-juez:

“la ley para todos se extiende a través del aire de vastos dominios y la luz inmensa (del sol)”.⁹²¹

Tampoco sobra señalar que algunos descendientes del sol (Medea, Circe, etc.) tienen una mirada fulminante. Esto los hace en cierta medida “jueces”, lo que parece confirmarse al menos en el caso de Minos, uno de los tres jueces del tribunal de los muertos.⁹²²

La iluminación en el orfismo

Los símbolos de la luz relacionados con dioses de primera instancia o con el conocimiento también aparecen en el orfismo.

Fr. 60: “Algunos de los antiguos mitólogos griegos le dan a Osiris el nombre de Dioniso y de Sirio (...) y así Orfeo: Por eso lo llaman Fanes y Dioniso”.

De este fragmento se desprende que al menos en alguna ocasión los órficos consideraban a Sirio como la manifestación visible de Dionisos y/o Fanes. Sirio es la estrella más brillante del firmamento tras el sol, y Fanes etimológicamente tiene que ver con la luz. Por tanto, Dionisos se muestra como luminoso y ascensional, aunque debe recordarse que también Sirio tiene un significado nefasto en Grecia (trae malas cosechas, etc.)

Hay diversos ejemplos de “iluminación” en el orfismo, es decir, de asociación de la luz y el conocimiento.

Fr. 102: “Tras haber advertido al principio de su obra que no refería nada acerca de la divinidad ni de la organización del mundo que fuera fruto de su propia reflexión, sino que en respuesta a su propia súplica había aprendido del Sol, el Titán

⁹²⁰ *Himnos órficos*, XXXIV.

⁹²¹ Empédocles fr. 135 = Aristóteles, *Retórica* a 13, 1373 b6= KyR 413.

⁹²² Platón, *Gorgias*, 524a, pero también bastantes otros fragmentos como más adelante veremos.

Febo, el origen de los dioses, la ordenación del mundo y quién la había realizado. Lo presenta así en su propia exposición, por medio de versos poéticos: Soberano, hijo de Leto, certero flechador, Febo poderoso, omnividente, soberano de mortales e inmortales, Sol, elevado por alas de oro, ésta en efecto es la duodécima revelación que te oigo, porque tú has hablado. Y a ti mismo, flechador, podría tomarte por testigo”.

Fr. 138: “Ten guardadas en tu ánimo, hijo mío, estas razones, en tu fuero interno convencido de que todas fueron reveladas de antiguo por Fanes”.

Fr.142: “Y al aplicarle el nombre de llave del entendimiento, (Orfeo) lo invocó (a Fanes) como clave de la inteligencia”.

Fr. 161: “Por la luz vemos; con los ojos nada vemos”.

Se sobreentiende que Fanes es “el luminoso”. Además de la iluminación que recibe Orfeo, el fragmento 102 vincula a ésta el ojo (omnividencia), lo aéreo (las alas), el oro y la flecha. El fr. 161, niega que sea con los ojos con lo que se ve, y de paso, vincula la visión a la luz, remitiéndonos a una especie de “tercer ojo”. Bernabé entiende que la duodécima revelación tiene que ver o con una referencia a otras partes de la obra (lo que no le convence) o con una referencia a otras obras. Nosotros nos preguntamos hasta qué punto no puede tener que ver con el contenido de la obra, y no tanto con su forma. A saber, el Sol y el doce están íntimamente relacionados a través del zodiaco de doce partes. La duodécima revelación es entonces la última y definitiva previa al recomienzo del ciclo.

El llamado testamento de Orfeo es un texto de influencias judías muy fuertes. Aun así, sirve como ejemplo de una de las direcciones hacia donde tiende el orfismo, y que vale la pena recordar porque fomenta imágenes como la de la luna luminosa, y la del principio sólo visible interiormente, rector de los círculos celestes, que hace brillar el fuego y que va sobre su trono de oro. En realidad, parece que el sol mismo es “huella” o reflejo, como dice el texto, del verdadero sol, que no por invisible es totalmente inaccesible: a Dios puede llegarse mediante el entendimiento.

Fr. 378: “Hablaré a quien es lícito hablar ¡cerrad las puertas profanos que huís de los decretos de la justicia, cuando Dios establece los suyos, para todos por igual! Y tú escucha, retoño de Mene luminífera, Museo. Pues proclamo la verdad. ¡Que nada de lo que antaño apareció en tu corazón te prive de la bendita eternidad! Atiende a esta razón divina, asíéntate a su lado, encaminando a ella el fondo inteligente de tu corazón. Ve como es debido por la estrecha senda y contempla el único modelador del mundo, al inmortal. Un antiguo relato aparece acerca de él. Es uno, lo nacido en sí, de uno solo todos los retoños han nacido y entre ellos él mismo circula, mas ninguno de los mortales puede verlo en su alma; se le ve con el entendimiento. Él, a partir de los bienes, no causa el mal a los mortales hombres, mas gracia y odio lo acompañan, y guerra, y peste y lacrimosos sufrimientos. Y es que no hay otro. Y tú puedes contemplarlo fácilmente todo, si lo vieres, pero hasta entonces, aquí, sobre la tierra, hijo mío, te mostraré, en cuanto yo lo veo, las huellas y la

mano prepotente del poderoso dios. A él mismo no lo veo, pues una nube está asentada en torno.⁹²³ Lo que me queda. Mas se les alzan en diez pliegues a los hombres. Y es que ninguno de los mortales méropes puede ver al soberano salvo el unigénito retoño nacido⁹²⁴ de la antigua estirpe de los caldeos, pues era sabedor del curso de la estrella y de la esfera, como gira de continuo en torno de su eje en círculos iguales según su propio eje. Él lleva las riendas de los vientos en torno al aire y en torno a la corriente del manantial y hace brillar el resplandor del fuego [...]. De cierto que él mismo, a su vez, sobre el amplio cielo está asentado sobre su trono de oro. Y la tierra marcha bajo sus pies. Su mano diestra hasta los confines del océano por doquiera se extiende. Y en su torno tiemblan los altos montes y no pueden soportar su poderoso vigor. Es en todo celeste y en la tierra todo lo lleva a cumplimiento. En él está el principio, el centro y el final, según la tradición de los antiguos, como lo dispuso cuando por los designios de Dios recibió la ley en las dos tablas. De esta forma no es lícito nombrarlo, me tiemblan las rodillas en espíritu. Desde lo más alto, todo lo gobierna en su debido orden. Hijo mío, acércate con el entendimiento y [...] refrenando cuidadosamente, guarda en tu fuero interno esta revelación”.

Otros fragmentos (en este caso de Píndaro) describen las ventajas de haber sido iluminado (o iniciado). El Aqueronte puede superarlo sólo aquél que ha entendido que el cuerpo no lo es todo.

Fr. 444: “¡Venturoso aquel que tras haberlos visto (los Misterios) va bajo tierra, pues conoce el fin de la vida y conoce el principio dispuesto por Zeus!”

Fr. 446: “Pues ellos, libres de enfermedad y de vejez y desconocedores de las fatigas, han escapado del curso del Aqueronte de graves sonas”.

Encontramos una ciudad más o menos mítica vinculada al nombre de Sirio:

“Se conserva el libro del hombre de Siro (...) y se conserva también un marcador de solsticio en la isla de Siro”.⁹²⁵

“Hay una isla llamada Siria, tal vez has oído hablar de ella, más allá de Ortigia, donde tiene lugar las revoluciones del sol. Allí afirman que hay una cueva del sol, mediante la cual señalan las revoluciones del sol”.⁹²⁶

El nombre de la isla está vinculado etimológicamente con el Sol indoeuropeo. Que sea el lugar donde el sol da la vuelta la sitúa en los confines del mundo, recordando las puertas de Día y Noche del proemio de Parménides.⁹²⁷ Finalmente, que en ella haya una “cueva del sol” recuerda un fragmento de Mimnermo de Colofón:

⁹²³ Es la columna de nube que guía a los judíos en *Éxodo* 13.21-22; 16.10, cf. Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 223.

⁹²⁴ Se identifica a Museo con Moisés, habitual en la antigüedad (Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 225).

⁹²⁵ Diógenes Laercio, i, 119 = KyR 47.

⁹²⁶ Homero, *Odisea*, 15, 403-4 con escolios = KyR 48.

⁹²⁷ Véase infra, “Las puertas”.

“La ciudad de Eetes, donde los rayos del sol fugaz se guardan en una cámara de oro”.⁹²⁸

La ciudad de Eetes es donde los argonautas encuentran el vellocino de oro, símbolo de la iluminación: “los argonautas encontraron el Vellocino de Oro. Con su posesión fueron arrebatados, como semidioses, a las estrellas. “Hércules” se preparó para ser definitivamente dios, entre la “Lira” y la “Corona”. “Cástor” y “Pólux” aguardan a que el “Cochero” les lleve a las supremas altitudes del cielo. Y “Argo”, la nave que llevó más allá del mar la preciosa reliquia, fue transportada como por encanto a la radiante Vía Láctea del hemisferio boreal del cielo, donde, con la “Cruz”, el “Triángulo” y el “Altar”, testimonia de modo irrefutable la naturaleza luminosa del Dios eterno. El triángulo simboliza la Trinidad divina”; la cruz el sacrificio divino del amor, y el altar, la mesa de la Sagrada Cena sobre la que, la noche del primer Jueves Santo, estuvo el cáliz del renacimiento”.⁹²⁹ Además, el propio Eetes es hijo de Helios, identificándose en cierta medida con él:

“Eetes en su sólido carro se distinguía por los caballos que le regalara Helios, parecidos a los soplos del viento; en su mano izquierda alzaba un escudo redondo, en la otra una larga antorcha (...) las riendas de los caballos las había cogido Apsirto en sus manos”.⁹³⁰

Y Medea, su hija, es una joven

“a quien la diosa Hécate ha enseñado especialmente a preparar cuantas pócimas produce la tierra y el abundante agua. Con ellas incluso aplaca el aliento del infatigable fuego, y detiene al momento los ríos de numerosas corrientes, y encadena los astros y los sagrados cursos de la luna”.⁹³¹

Más adelante veremos como Medea converge con la luna, entre otras cosas porque es capaz de “aplacar el aliento del infatigable fuego” (a saber, el del sol). Todo ello hace pensar que los argonautas se iluminan en la ciudad de Eetes.

⁹²⁸ Mimnermo de Colofón, 11 DK.

⁹²⁹ Rahn, O., *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, Madrid, 1992, p. 76.

⁹³⁰ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 220.

⁹³¹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 529; también Ovidio (*Metamorfosis*, viii, 199-209) dice algo parecido.

3. Las armas para la purificación heroica⁹³²

Durand entiende que los esquemas y arquetipos de la trascendencia exigen una dialéctica. La subida se imagina *contra* la caída, y la luz *contra* las tinieblas. Por eso el Ser griego, en cuanto trascendencia, es arrancándose al No-Ser, y la verdad en tanto que *alethéia* es arrancándose al olvido. La gloria heroica es también una memoria de lo que, si no fuese por la repetición trovadoresca o el trabajo de la espada, siempre escribiendo, se habría deshecho con la llegada del héroe a la invisible muerte. Por ello, “la trascendencia siempre es armada”.⁹³³ Y a la flecha, el cetro, el rayo, la espada o el hacha se añade también como arma la escritura misma, que es también un cortar delimitador. En este sentido, dice el Inca Garcilaso de la Vega:

“El Cozco en su imperio fue otra Roma [...]. En los cuales (sus varones) Roma hizo ventaja al Cozco, no por haberlos criado mejor, sino por haber sido más venturosa en haber alcanzado letras y eternizado con ellas a sus hijos [...]. No sé cuáles de ellos hicieron más, si los de armas o los de plumas, que por estas facultades tan heroicas corren lanzas parejas [...]. También se duda cuál de estas dos partes de varones famosos debe más a la otra, si los guerreadores a los escritores, porque escribieron sus hazañas y las eternizaron para siempre, o si los de las letras a los de las armas, porque les dieron tan grandes hechos como los que cada día hacían, para que tuvieran que escribir toda su vida”.⁹³⁴

Por un lado pueden agruparse las armas cortadoras, puntiagudas y punzantes, y aradoras. Son el otro lado de las heridas feminizadas y los surcos de los arados. A menudo tales armas son fálicas, y son un vehículo de espiritualización del héroe. Así puede interpretarse a Apolo cuando flecha a Pitón. Y así lee Durand el mito de Perseo, del que dice que mata al rey Acrisio con el propio disco solar como arma, con el mismo que libera a Andrómeda de sus lazos y decapita a Medusa. Es ejemplo del simbolismo solar de la espada, que queda patente en el nacimiento de Chrysaor, de alguna forma de la propia espada, “el hombre con la espada de oro”.⁹³⁵ La flecha y la lanza son también instrumentos solares que purifican al héroe con su uso. La maza, aunque su fuerza no es precisamente un sutil y firme corte, puede entenderse como delimitación golpeadora.

Sin embargo cierto tipo de armas no pueden integrarse ni entre las cortantes ni entre las percusivas: las del ligador. Las ligaduras del mago-ligador son irreductibles a las del cazador-cortador. El ligador es el juez, y el cortador, el guerrero. Mientras el militar separa lo civilizado de lo bárbaro, el ligador domestica lo salvaje integrándolo en lo cultural. Ejemplos de este segundo tipo serían las imágenes que Jung identifica de dioses sobre sus monturas, interpretadas como el sometimiento de los instintos: Agni sobre su carnero, Wotán en Sleipnir, Dionisos en el asno, Mitra en el caballo, Freyr en el

⁹³² = Los símbolos diaréticos.

⁹³³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 165.

⁹³⁴ Avalle Arce, J.B.; *El Inca Garcilaso en sus “Comentarios” (Antología Vivida)*, Madrid, 1964, pp. 117ss.

⁹³⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 167.

jabalí, Cristo en su burro, etc.⁹³⁶ Pero este simbolismo domesticador del lazo no logra esconder uno más fundamental: el de la muerte. La ligadura evoca a las hilanderas que tejen nuestro destino y nuestro final.

Un tercer tipo de armas se añade a las ya mencionadas: las armas protectoras. Murallas, corazas, cascos, etc., son ejemplos de ellas. Este grupo tiene una diferencia esencial con los otros dos. Mientras que las armas cortantes y ligadoras son limitadoras de un exterior, las protectoras, separando al héroe del exterior, más que ayudarlo a conformar la alteridad lo recogen en la intimidad. Son armas pasivas, defensivas y circulares, lo que las retrotrae a los símbolos de intimidad que más adelante trataremos. Aun así, también conservan un simbolismo separador que por ello las convierte en purificadoras.

Junto a las armas existen procedimientos rituales destinados a la purificación. Por un lado se encuentran los ritos de corte, es decir de separación (ablación, circuncisión, etc.), que pretenden separar los sexos o lo humano de lo animal. Junto a las armas cortantes, el agua lustral y el fuego se presentan como los elementos más propicios para lavar al iniciado. Lo traslúcido, la luz, el frío y el calor limpian. Todo ello se condensa alrededor del aire, elemento incluso más puro que el agua y el fuego, alma del hombre y del mundo. En cambio la tierra no es inmediatamente pura. Tan sólo el trabajo puede lustrarla hasta convertirla en sal o metal, puros por sí mismos. Finalmente, librados de las impurezas, todos los elementos remiten a la esencia, el éter.

⁹³⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 173.

Símbolos diairéticos en el orfismo

El trueno, el relámpago y el rayo

El corte de fuego, el rayo o el relámpago, ordena el mundo visible. El corte sonoro, el trueno, ordena el silencio y apaga el ruido. Eliade dice que “en los rituales de iniciación australiana la epifanía del trueno se anuncia por el rugido de lo que se llama “el rombo”. El mismo objeto y el mismo ceremonial se ha conservado también en los ritos de iniciación órfica. El rayo es el arma del dios del cielo en todas las mitologías y el lugar que él hiere con el rayo se hace sagrado (...) y los hombres a los que fulmina, consagrados. El árbol sobre el que más a menudo cae el rayo (la encina) queda investido de los prestigios de la divinidad suprema (para no citar sino la encina de Zeus en Dodona, de Júpiter Capitolino en Roma, la encina de Donar cerca de Geismar, la encina sagrada de Romote en Prusia, la encina de perón entre los eslavos, etc).⁹³⁷ En el orfismo diversos fragmentos aluden al rayo soberano.

Fr. 228: “(I) Y los Cíclopes le dan entonces a Zeus el trueno, el relámpago y el rayo”.

Fr. 318: “(I) Zeus, apareciendo a lo último [...] castiga a los Titanes con el rayo. // (II) En realidad esta doctrina parece más antigua, pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre, y los castigos de éstos y las fulminaciones, todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demoníaco, los antiguos lo llamaron “Titanes”, es decir, “que son castigados y pagan condena” (*tinontas*)”.

Ya dijimos que el hecho de que los antiquísimos personajes de un solo ojo sean los que forjan el rayo puede tener que ver con el tercer ojo, el de la trascendencia. Pero más interesante en este momento es observar que Zeus castiga a los titanes con el rayo. Si como se dice, los titanes son lo irracional, lo desordenado y lo violento, entonces el rayo es arma contra ello: la luz y el cetro ordenan el mundo. Otro ejemplo diferente nos muestra de nuevo al rayo luchando contra la anarquía:

Fr. 365: “Acerca de la servidumbre de Apolo tenemos lo siguiente: Apolodoro afirma que Asclepio fue aniquilado por el rayo por haber vuelto a la vida a Hipólito, Ameleságoras que fue Glauco, Paniasis, que a Tindáreo, y los órficos, que a Himeneo”.

El rayo separa la vida y la muerte. La consecuencia del ordenamiento primigenio del mundo es que el mundo se alza, porque el movimiento ascensional y la luz van unidos.

⁹³⁷ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 71.

Fr. 319: “Los teólogos cuentan que, tras el desmembramiento de Dioniso [...] los demás Titanes, por la voluntad de Zeus, recibieron otras suertes, pero Atlas fue situado a Poniente, donde sostiene el cielo: Y Atlas sostiene el ancho cielo, forzado por la necesidad, en los confines de la tierra.”

El rayo es fuego. Por eso el fuego también sirve para purificar, que es limpiar el desorden.

Fr. 347: “En efecto, de las purificaciones, unas se hacen con agua, otras con fuego”.

Entre las purificaciones de fuego una de las más famosas de la tradición griega es la del episodio de Deméter en Eleusis. Haciéndose pasar por una vieja, Deméter es nombrada por el rey de Eleusis, Céleo, nodriza de su hijo recién nacido, Demofonte. La diosa, porque había convertido al rey en lagarto en un ataque de coraje, decide concederle la inmortalidad a su hijo Demofonte. Lo hizo sosteniéndolo en la noche sobre el fuego para quemar sus impurezas, es decir, su mortalidad. Metanira, la madre del príncipe, entró casualmente en la estancia y rompió el hechizo.⁹³⁸ Purificaciones de este tipo también aparecen a propósito de Medea,⁹³⁹ de Tántalo⁹⁴⁰ y de Tetis, y lo que nos importa destacar es la utilidad del fuego como arma contra lo perecedero (lo impuro). Eliade ha vinculado estas cocciones míticas con las que aparecen en culturas chamánicas y también destinadas al rejuvenecimiento.⁹⁴¹

En relación con estos sucesos hay que señalar las muertes voluntarias en la hoguera de algunos personajes del mundo griego. El caso más famoso es el mítico de Heracles. Hubo otros cuya historicidad parece menos conflictiva. Por ejemplo, se dice que un brahmán llamado Zárzaro o Zarmanoquega y que llegó a Grecia como embajador indio hacia el año 20 a.C., se quemó voluntariamente en la hoguera, porque estaba convencido que de esta forma uno entraba directamente en el mundo de los dioses. Años atrás, otro brahmán, de nombre Cálano, que se había unido al ejército de Alejandro, hizo lo mismo. En Grecia algunos testimonios (*Las Suplicantes* de Eurípides, 1ss., 1001-1003) prueban que la incineración de cadáveres y la muerte voluntaria en la pira estaban permitidos.⁹⁴² El filósofo Empédocles quizás también murió así. El fuego es transformación rápida y circunstancial: “el ser, fascinado, escucha la llamada de la hoguera. Para él la destrucción es algo más que una permutación, es una renovación”.⁹⁴³ Esta experiencia donde se une el amor y respeto por el fuego, el instinto de vivir y el de morir, es el complejo de Empédocles: “en el seno del fuego, la muerte ya no es muerte”.⁹⁴⁴ Y “la muerte en la llama es la menos solitaria de las muertes. Es verdaderamente una muerte

⁹³⁸ Por ejemplo, Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, p. 116 o Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004.

⁹³⁹ P. ej., Apolodoro, *Biblioteca*, I, IX, 27.

⁹⁴⁰ P. ej., Píndaro, *Olimpicas*, I, 26 (40) ss.

⁹⁴¹ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 70.

⁹⁴² Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, pp. 118 ss.

⁹⁴³ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, p. 37.

⁹⁴⁴ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, p. 40.

cósmica, en la que junto con el pensador todo un universo se aniquila. La hoguera es un compañero de la evolución”.⁹⁴⁵

El fuego sube y brilla: en sí mismo es alado y puro, como Fanos o el huevo cósmico. El cetro de fuego es el rayo y por eso somete a los hombres y dioses. En realidad es la flecha natural más potente. Pero su acción, aunque implica igual sometimiento, es diferente a la que ejercen los entramados de las Hilanderas.

Fr. 489-490: “Llego pura entre los puros, reina de los ctonios, Eucles, Eubuleo y demás dioses e igualmente grandes démones, ya que yo me glorío también de pertenecer a vuestra estirpe feliz. Pagué la pena de acciones injustas o porque me sometiese la Moira o por el rayo lanzado desde las estrellas, y ahora me presento suplicante ante la casta Perséfone para que llena de buena voluntad me envíe a las sedes de los puros”.⁹⁴⁶

Las ligaduras

En el orfismo las ligaduras aparecen para sujetar lo incontrolable. No tratan tanto de distinguir como de contener. Por ello van unidas a lo de más difícil sujeción, como dice el fr. 26 más arriba reproducido, en donde Zeus encadena a su padre y a su madre. Para los órficos, el mundo está sujeto por una cadena divina que, además, es de oro, material que señala su pureza.

Fr. 237: “Madre, excelsa entre los dioses, Noche inmortal, dime: ¿cómo debo disponer el indómito principio de los inmortales? ¿Cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una por separado? (*y la Noche le contesta*) Sujétalo todo en derredor con éter inefable. Y en el medio, queden el cielo, la tierra sin límites, el mar, y las constelaciones que coronan el cielo. Mas cuando en torno a todo hayas tendido el poderoso vínculo, suspende del éter la áurea cadena”.

El fragmento, además de mencionar la cadena áurea, habla del éter como ligadura. La ligadura sirve para controlar “lo indómito”. Su función no es derrotar a lo salvaje, sino domesticarlo. Y el éter entendido como ligadura nos hace suponer que el alma, etérea, debe funcionar igual con el cuerpo indómito: el alma sujeta el cuerpo. Además, la naturaleza ascensional del éter recuerda la capacidad de purificación que le atribuíamos al fuego: el éter liga purificando. En medio del éter deben quedar el cielo, la tierra, el mar y las constelaciones circumpolares, lo que indica una observación física como corolario al principio metafísico. El eje de rotación terrestre (del mundo, si pensamos como los griegos) es el *axis mundi* a nivel metafísico, designado aquí como cadena áurea. Cuando Crono perseguía a su hijo para devorarlo,

⁹⁴⁵ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, p. 41.

⁹⁴⁶ Laminilla de Turios, actualmente en Nápoles (Museo Nacional 111624 fechada en los siglos IV-III. a. C.; traducción de Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995).

Zeus “se transformó en una serpiente, y sus nodrizas en osas; de ahí las constelaciones de la Serpiente y las Osas”.⁹⁴⁷ Estas tres constelaciones son precisamente las circumpolares, es decir, las que están en lo más alto del cielo: ahí Zeus sujeta la áurea cadena desde su trono, que une cielo, tierra y mar.

“Colgad del cielo una áurea soga y agarraos a ella todos los dioses y todas las diosas. Ni así lograrías sacar del cielo y arrastrar hasta el suelo a Zeus, el supremo maestro, por mucho que os fatigaraís. Pero en cuanto yo me decidiera a tirar con resolución, os arrastraría a vosotros junto con la tierra y el mar. Entonces podría atar alrededor de un pico del Olimpo la soga, y todo quedaría suspendido por los aires. Tan superior soy yo sobre los dioses y sobre los hombres”.⁹⁴⁸

Si la cadena de oro atraviesa el mundo por su centro debe coincidir con la esfera de acción de Hestia que, como veremos más adelante, recorre el eje central del universo con el humo que sale del megarón. Mediante el hogar conecta todos los planos del cosmos. Los *Himnos Órficos* la llaman “madre de los dioses”, “soberana de la ilustre bóveda celeste, renombrada, venerable, que ocupas tu trono en el punto central del universo (...) Hestia se te llama”.⁹⁴⁹ Y dicen de las estrellas que “se mueven en vertiginosos remolinos en torno al trono”.⁹⁵⁰ Ello hace pensar que Zeus está en lo más alto del cielo, en las estrellas circumpolares, sentado en el trono del mundo, Hestia, alrededor del cual gira todo lo demás.

Platón interpreta el pasaje de la *Ilíada* como sigue:

“Homero no se refiere más que al sol cuando habla de la cadena de oro, mostrando con ello que en tanto se mueve la esfera terrestre y el sol, todo es y todo conserva su ser, entre los dioses y entre los hombres”.⁹⁵¹

Sin embargo, los estoicos lo interpretaban diciendo que Zeus mismo es lo que está por todos lados uniendo todas las cosas.⁹⁵² La identificación del sol con la cadena remite a los importantes dioses ligadores de los que Eliade habla. Puede interpretarse en este sentido un misterioso fragmento órfico que nos habla de Circe como “tejedora áurea”. Su color se debe a que es hija del Sol.

Fr. 354: “Entre las hilanderas es asumida también por los teólogos Circe. “La áurea” como ellos dicen”.

La cadena áurea aparece camuflada en una imagen que Platón emplea en la *República*, cuando describe la pradera del más allá donde las almas son juzgadas:

⁹⁴⁷ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., p. 48. Se basa en: Hesíodo, 485 ss; apolodoro, i, 1, 7; Primer Mitógrafo Vaticano, 104; Calímaco, *Himno a Zeus* 52 ss; Lucrecio, ii, 633-9; escoliasta sobre Arato, v, 46; Higinio, *Fábula* 139.

⁹⁴⁸ *Ilíada*, VIII, 19-25.

⁹⁴⁹ *Himnos órficos*, XXVII.

⁹⁵⁰ *Himnos órficos*, VII.

⁹⁵¹ Platón, *Teeteto*, 153c-d.

⁹⁵² Referencias en West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 165-166, en donde se cita también un monográfico sobre el tema: Lévêque, P., *Aurea Catena Homeri*.

“Después de que cada una de aquellas almas hubo pasado siete días en la pradera, partieron, al octavo día, y llegaron, después de cuatro de marcha, a un lugar señalado, desde el cual se veía una luz que atravesaba el cielo y la tierra, recta como una columna, y semejante a Iris, pero más brillante y pura. Llegaron a esta luz después de otro día de marcha. Allí vieron que los extremos del cielo iban a parar al medio de aquella luz que les servía de unión y abarcaba toda la circunferencia del cielo, al modo de esas piezas de madera que ciñen los costados de las galeras y sostienen su armazón. De dichos extremos estaba suspendido el huso de la Necesidad, que impulsaba todas las revoluciones celestes. El fuste del huso y el gancho eran de acero, y el peso una mezcla de acero y de otras materias”.⁹⁵³

Esa luz a veces ha sido entendida como la Vía Láctea,⁹⁵⁴ pero también puede interpretarse como el eje de rotación de la tierra (es decir, el del cielo en un sistema geocéntrico como el griego), porque es una columna, atraviesa también la tierra, y porque los extremos del cielo van a parar a ella (es decir, ella está en el medio del cielo). La imagen evoca entonces la de la cadena áurea que sostiene el mundo desde las constelaciones circumpolares hasta el Tártaro, ligando cielo, tierra y mar.

El hilo y las hilanderas encarnan el inevitable destino, como símbolos nictomorfos. Sin embargo, también pueden funcionar como símbolos cíclicos, que más adelante veremos, “tramando” el destino contra el desgarrador devenir. Así, por ejemplo, el orden es una hilandera:

Fr.110: “Pero él mismo (*sc.* Orfeo) hizo nacer otra Necesidad antes de las Moiras, al decir que nace de los primeros dioses la horrible Necesidad”.

Pero además de sus aspectos nictomorfo y cíclico, la urdimbre es en ciertos momentos símbolo racional y diairético, y en otros símbolo de intimidad y protección. La trama vive todos los momentos del símbolo. A su parte nictomorfa y cíclica vistas antes le añadimos ahora la diairética:

Fr. 263: “Por tal motivo dice a propósito de su nacimiento (*sc.* del de Atenea) que Zeus la hizo surgir de su cabeza”.

Fr. 271: “Pues de los inmortales todos es (Atenea) la mejor dotada para aplicarse al telar y enseñar las labores de hilandera”.

Atenea es la mejor diosa para aplicarse al telar, lo que convierte el arte de tejer en una técnica eminentemente racional y civilizada. Atenea es la diosa de la técnica y la razón desde su propio nacimiento, de la cabeza de Zeus. Pero además, como veremos más adelante, en la diosa del Ática existe un poso de connotaciones defensivas que pueden ayudar a interpretar también este fragmento. Como diosa del escudo, quizás ella tejió las primeras corazas de esparto, anteriores al descubrimiento de los metales.

⁹⁵³ Platón, *República*, Porrúa, México, 1998, p. 617.

⁹⁵⁴ Por ejemplo a pie de página de la edición consultada.

Entre los presocráticos también encontramos el símbolo de la cadena. Parménides usa la cadena para expresar que el Ser es la contención del No-Ser en diversos pasajes. Por ejemplo:

“Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo (...) Por eso, la Justicia no afloja sus cadenas para permitir que nazca o que perezca, sino que las mantiene firmes (...) Por tanto, queda extinto el nacimiento y la destrucción es inaudita”.⁹⁵⁵

“Mas inmutable dentro de los límites de poderosas cadenas existe sin comienzo ni fin, puesto que el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos y la verdadera creencia los rechazó. Igual a sí mismo y en el mismo lugar está por sí mismo y así quedará firme donde está; pues la poderosa Necesidad lo mantiene dentro de las cadenas de un límite que por todas partes lo aprisiona”.⁹⁵⁶

“El Hado lo encadenó (al Ser) para que fuera entero e inmutable”.⁹⁵⁷

En todos estos casos la cadena funciona como ligadura que domestica lo incontrolable (el No-Ser).

Por otro lado, es interesante apuntar que la memoria es ligadura. El re-cordar conserva ese remoto origen. Entre los incas, que desconocían la escritura, lo que más se parecía a ella era su forma de contabilizar las cuentas mediante “nudos”.⁹⁵⁸ Por todo eso, la Memoria entre los órficos sirve para superar lo incontrolable y aproximarse más a lo divino. Por ejemplo:

Fr. 491: “Viene de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos, bucle y Euboleo, hijo de Zeus. Aceptad pues este don de Mnemósina, por los hombres celebrado. “Ven, Cecilica Secundina, legítimamente convertida en dios””.⁹⁵⁹

Finalmente, destacamos el tejido como un particular tipo de ligadura, porque en el orfismo es también importante, como observamos a propósito de la citada Circe (la “hilandera áurea”). No obstante, hablaremos de él en la parte dedicada a los símbolos cíclicos, porque consideramos que el peplo es, además de tejido, urdimbre que armoniza el mundo.

⁹⁵⁵ Parménides, fr. 8, 5-21 = KyR 296.

⁹⁵⁶ Parménides, fr. 8, 22-5 = KyR 298.

⁹⁵⁷ Parménides, fr. 8, 32-49 = KyR 299.

⁹⁵⁸ Avallé Arce, J.B.; *El Inca Garcilaso en sus “Comentarios” (Antología Vivida)*, Madrid, 1964, p.117 ss.

⁹⁵⁹ Laminilla de Roma, ca. 260 d.C., Museo Británico.

La palabra fundadora cantada

Fr. 67: “Y Orfeo sosteniendo la cítara en la izquierda, emprendió su canto. Cantaba cómo Tierra, Cielo y Mar en otro tiempo confundidos entre sí en una sola forma, por una funesta disputa se separaron cada uno por su lado y cómo tienen un sólido límite por siempre en el éter los astros y los senderos de la luna y del sol, cómo surgieron los montes y cómo los ríos cantarines con sus ninfas y cómo nacieron cuantos seres se mueven. Cantaba cómo a lo primero Orión y Eurínome, hija de Océano, regían sobre el nevado olimpo, y cómo por la fuerza de sus brazos cedieron tal honor a, uno, a Crono, la otra, a Rea, y se precipitaron en las olas del Océano. Éstos por entonces reinaban sobre los Titanes, dioses felices, mientras Zeus, niño aún, concibiendo aún pueriles designios, vivía al abrigo de la cueva de Dicte, pues todavía los Cíclopes, criaturas de la tierra, no habían consolidado su poder con el rayo, el trueno y el relámpago, los que en verdad confieren a Zeus su supremacía”.

Ya hablamos de la importancia de la palabra en una sociedad eminentemente oral.⁹⁶⁰ El fragmento 67 es un magnífico ejemplo que resume cómo los mitos producen enjambres de imágenes diversas a su alrededor. El régimen diurno de la imagen siente miedo ante lo amorfo del tiempo, expresado aquí por la confusión entre el Cielo, la Tierra y el Mar. Son separables precisamente mediante la luz, es decir, los astros y los senderos de la luna y el sol. Estos últimos, además, nos remiten a la armonía general del cosmos, a los símbolos cíclicos y del progreso del Régimen Nocturno de la imagen que prometen un retorno de lo desaparecido. Separando la Tierra, lo aletargado por la falta de movimiento, y el Cielo, la quietud del iluminado, se encuentra el mar de eterno movimiento, y con él, los animales y ríos cantarines. Los montes, y en concreto el monte Olimpo, funcionan como escalera cósmica. Se nos habla de los antiguos regentes devorados por el Océano, y de los que los sustituyeron, los Titanes. Mientras, el niño sagrado, en este caso Zeus, está siendo “incubado” en la cuna-sepulcro de Dicte, esperando el momento de renacer. Sus armas para hacerlo serán los típicos símbolos diaréticos: el rayo, el trueno y el relámpago. Pero además, el fragmento evoca aquellos ritos chamánicos en los cuales el hechicero reactualiza el cosmos cantándolo. Entonces la música se muestra, no ya como exclusivamente un símbolo de lo cíclico, sino también como un arma diarética: la música armoniza el ruido de forma análoga a como la palabra nombra el mundo. O mejor, la ordenación del cosmos es mediante la palabra “y” la música a la vez. De esta forma se entiende que si bien para Durand el trueno es más bien símbolo teriomorfo que expresa la cabalgata infernal del tiempo, en este caso es, por el contrario, un rayo sonorizado: es decir, aquello que funciona como espada en el mundo sonoro. El trueno es en lo sonoro lo que el rayo es en lo visual. En ese sentido, la imagen de Orfeo sosteniendo la cítara con su mano izquierda significa que toca con la derecha, y tal distribución es análoga a la típica de cualquier oficio tradicional: mientras la mano izquierda sostiene el cincel, la derecha golpea mediante el martillo. Análogamente, la cítara esculpe el mundo de los sonidos animada por la mano derecha del

⁹⁶⁰ Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

chamán y la palabra cantada de su boca. La diferencia entre el rayo de Zeus y la cítara de Orfeo es que, mientras el primero es un arma cortante, la segunda es un arma-ligadura.

Si bien en un principio la música enlaza la naturaleza y la palabra la clasifica, también ésta puede armonizar el cosmos, mediante la inteligencia dialogante que ordena y evita la confusión.

Fr. 68: “El dios con su mente habilidosa decidió armoniosamente, ponerle términos apropiados a todo. Y es que temía que, al surgir entre unos y otros la discordia, la fuerza del éter inextinguible y la tierra ilimitada, así como el gran mar que se embravece con incesante oleaje se mezclaran otra vez con el Caos y en seguida se hundieran en las tinieblas”.

Fr. 84: “Las hazañas realizadas por ellos nos las contaron cuidadosamente, según creen ellos: que Crono le cortó los genitales a su padre y los arrojó de su carro y que mató a sus hijos devorando a los varones, pero que Zeus, tras haber atado a su padre, lo arrojó al Tártaro (igual que Cielo había hecho con sus hijos) y que combatió contra los Titanes por el reinado”.

Contraseñas: ligaduras verbales

Uno de los principales modos de superar el abismo es mediante la palabra cíclica, es decir, los encantamientos y contraseñas. En el caso del orfismo es un asunto importantísimo, al menos si se consideran como órficas las llamadas laminillas áureas. En ellas es una constante que, una vez llegado al inframundo, el muerto-iniciado debe recitar ante guardianes que recuerdan a curetes y titanes cierta contraseña. Por ejemplo:

“Encontrarás a la derecha de la morada de Hades una fuente y cerca de ella un blanco y enhiesto ciprés, a esa fuente no te acerques en ningún caso. Más adelante encontrarás el agua fresca que mana del lago de Memoria delante de la cual están los guardianes que te preguntarán por qué has venido; pero a ellos les dirás exactamente la plena verdad, diles: “Soy hijo de la Tierra y del cielo estrellado, mi nombre es Asterión, estoy muerto de sed, dejadme beber de la fuente””.⁹⁶¹

En casi todas las laminillas aparece esta fórmula, que es presentada explícitamente como una contraseña, por ejemplo, en la laminilla de Entella (= fr. 475). Al respecto debemos anotar que una contraseña es un arma diarética porque es una “ligadura verbal”. Del peligro de estos encantamientos habla Platón: “la “mitología” de Homero evocada en las *Leyes* (iii, 680d, 3) ejerce con sus palabras y sus ritmos un efecto de encantamiento”.⁹⁶²

⁹⁶¹ Laminilla de Farsalo (Tesalia) (=fr.477), se localiza actualmente en Atenas (Museo Nacional), y se fecha en torno al 350-320 a.C. (cf. Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995).

⁹⁶² Detienne, M., *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona, 1985, p. 35.

La escritura órfica

Si decimos que la espada es el cetro que corta e ilumina las diferencias, y que la escritura es una forma de criba o corte, inevitablemente debemos hacer referencia a la importancia de la escritura en el orfismo. Entre otros rasgos de los órficos destaca el hecho de que escriben. Por un lado, probablemente escribieron algún libro que rondaba por la antigua Grecia, quizás las *Rapsodias*, pero por otro, escribieron para acompañarse de contraseñas en el más allá, tanto en papiro como en laminillas de oro. El papiro, que parece ser que se quemaba en la incineración del cadáver, llevaba hasta el cielo sus palabras en forma de humo. Las laminillas de oro iluminaban, también, por el material del que estaban hechas.

Se ha estudiado en general cómo afecta a una sociedad el paso de una cultura eminentemente oral a una notablemente escrita. Además, Detienne ha dedicado un libro a la escritura entre los órficos.⁹⁶³ Nosotros hemos hablado de este proceso en el capítulo titulado “Maestros de Verdad: la eficacia ontológica de la palabra poética” de la parte de Metodología. Sin embargo, ahora nos interesa recordar, partiendo de él, que el proceso de secularización de la palabra mágico-religiosa ejemplificado a nivel social en la aparición de la “democracia”, genera un movimiento “conservador” de ciertos grupos. Por ejemplo, pitagóricos y órficos intentaron mantener ese conocimiento tradicional, y que ahora pasa a debatirse públicamente en el *ágora*, a resguardo de tal “democratización”. ¿Cómo? Entre los pitagóricos mediante escritos “religiosos” y que Jámblico designa como “acusmáticos”. Entre los órficos mediante las tablillas escritas de metal, porque probablemente a la escritura se le otorgó, en un primer momento, la función de “instaurar realidad” que antes recaía en la palabra cantada. Por ejemplo, las laminillas de oro que el difunto se lleva al más allá quieren, de alguna forma, organizar el más allá.

⁹⁶³ Detienne, M., *La escritura de Orfeo*, Barcelona, 1990, véase especialmente III. 1 (pp 82-94).

4. El Régimen Diurno y estructuras esquizomorfas del imaginario órfico

Fr. 359: “El término medio unifica y separa. Por ello la divinidad es unificadora al tiempo que separativa, como dicen los oráculos y escribió Orfeo”.

Durand concluye la primera parte de su obra constatando el isomorfismo entre los grandes esquemas diarético y ascensional y el arquetipo de la luz. La dialéctica es el sustento del régimen de la representación. En sus palabras, “el *Régimen Diurno* es esencialmente polémico. La figura que lo expresa es la antítesis, y hemos visto que su geometría uraniana sólo tenía sentido como oposición a las caras del tiempo: oponiéndose el ala y el pájaro a la teriomorfía temporal, montando los sueños de la rapidez, de la ubicuidad y del vuelo contra la fuga corrosiva del tiempo, la verticalidad definitiva y varonil contradiciendo y dominando la negra y temporal feminidad; la elevación es la antítesis de la caída, mientras que la luz solar era la antítesis del agua triste y de las cegueras tenebrosas de los lazos del devenir”.⁹⁶⁴ En el caso órfico, el régimen de la antítesis funciona constantemente, desde la lucha eterna entre Dionisos y los titanes, o la de Orfeo contra las tinieblas, hasta el intento de ordenar el más allá representado por las laminillas. Las oposiciones al estilo de las de “vida y muerte”, “sueño y vigilia”, “cuerpo y alma”, etc., son constantes. Recuerdan la lista de contrarios pitagórica:

“Los principios son diez y se los disponen por columnas de pares correlatos:

Límite e ilimitado

Impar y par

Uno y múltiple

Derecho e izquierdo

Masculino y femenino

Estático y dinámico

Derecho y curvo

Luz y oscuridad

Bueno y malo

Cuadrado y oblongo”.⁹⁶⁵

La lista sirve para comprender oposiciones constantes en el orfismo y otras de la filosofía griega en general: olímpico-titánico, Fanes-Noche, camino del recuerdo-camino del olvido (desvelamiento-olvido), cadena-caos, Ser-No·Ser, etc.

⁹⁶⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 185.

⁹⁶⁵ DK 58 b 5 = KyR 438.

Por todo ello el Régimen Diurno es el régimen de la antítesis. Eso le lleva a Durand a una determinada interpretación de la historia del pensamiento, en la cual parece sugerirse que la afirmación, característica del pensamiento occidental y científico, se sustenta en la oposición.⁹⁶⁶ De ahí pasa a analizar el parentesco existente entre el Régimen Diurno y las representaciones esquizofrénicas del mundo, caracterizadas por lo racional, abstracto, inmóvil, sólido y rígido, y carentes de lo movable e intuitivo. La diferencia entre las estructuras diurnas del imaginario y el pensamiento de los esquizofrénicos es que mientras estos últimos pueden variar su modo de pensar, las estructuras diurnas del imaginario siempre actúan de esta cortante forma. Sumariamente, enumeramos las estructuras esquizomorfas que encuentra en las estructuras arquetípicas del Régimen Diurno.⁹⁶⁷

- 1) El esquizofrénico pone una distancia entre el mundo y él mismo. Es lo que se ha llamado “visión monárquica”. En el Régimen Diurno de la imagen encontraremos precisamente esa tendencia a la distancia. En palabras de Ricoeur, interpretando a Gadamer, cabría decir que se privilegia la explicación sobre la interpretación, la intuición o la comprensión.⁹⁶⁸ Si se peca de algo es de objetividad. El método positivista es en este sentido esquizofrénico.
- 2) La segunda estructura esquizomorfa es la de una fragmentación de la “Realidad”. Esa tendencia a abstraer y a distanciarse del mundo genera una compartimentación de éste, que es una especie de prolongación del autismo (no es ya que el sujeto se separe respecto al resto, sino que “separa” constantemente también el resto de cosas). Esta característica la encarna la espada, y puede desembocar en un cosmos mecanizado.
- 3) La tercera estructura es lo que en psiquiatría se llama “geometrismo mórbido”, y que se expresa en el imaginario en un predominio de la simetría, del plano y de una lógica de un mismo nivel. Podríamos interpretar esto, bajo el prisma “ontológico” que hemos estado usando, como una carencia total de saltos ontológicos. Se habla de las cosas, pero desvinculándolas del Ser. A su vez, no se distinguen diferencias ontológicas dentro de “lo real”, y todo se somete a una misma vara. Se profana lo sagrado homologándolo a lo profano. Todo ello conlleva una sobrevalorización del espacio y la geometría (como vara que homologa “toda la realidad”). Consecuentemente, se produce una aniquilación de lo temporal en favor de un presente eterno, o de un tiempo continuo e ilimitado y sólo divisible arbitrariamente. Emerge una especie de trascendencia absoluta. Como lo

⁹⁶⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 185ss.

⁹⁶⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 191ss.

⁹⁶⁸ Por ejemplo, véase Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, F.C.E., Argentina, 2001, pp. 132ss.

sagrado no tiene cabida en este plano, se crea uno nuevo en donde situarlo. La patología surge cuando no hay conexión entre ellos.

- 4) La cuarta característica es una exageración del pensamiento por antítesis. El esquizofrénico toma esto como una actitud hostil del mundo hacia sí mismo. El Régimen Diurno de la imagen tiende a contraponer el sujeto y la realidad, la cultura y la naturaleza, lo humano y lo animal, lo espiritual y lo material.

Las características mencionadas son la base del pensamiento científico, pero para Durand tienen su origen en la imaginación: “el sentido propio, y que se cree conceptual, siempre sigue al figurado. Es a través de las actitudes de la imaginación como se llega a las estructuras más generales de la representación”.⁹⁶⁹ Las estructuras esquizomorfas del imaginario son las que generan el distanciamiento o desconfianza respecto a lo dado, típicos del pensamiento occidental. Para equilibrar al ser humano, el imaginario genera imágenes difuminadas, de atardeceres, místicas y sintéticas.

⁹⁶⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 196.

Libro II

DE LA MADRE AL HIJO⁹⁷⁰

Ante la voracidad del tiempo no sólo cabe reaccionar recurriendo a la trascendencia, como hace el régimen diurno. El paradigma platónico enajena de tal modo que acaba demandando un retorno a la caverna. Entonces, el imparable movimiento del tiempo se asimila a través de las constantes tranquilizadoras, de los ciclos, y de lo íntimo: “el antídoto del tiempo no será ya buscado en el nivel sobrehumano de la trascendencia y de la pureza de las esencias, sino en la tranquilizadora y cálida intimidad de la sustancia o de las constantes que escanden fenómenos y accidentes”.⁹⁷¹ Por un lado, el Régimen Nocturno de la imagen se fundamentará en la conversión y el eufemismo, en la *antífrasis*. Por el otro, el Régimen Nocturno centrará esfuerzos en encontrar la regularidad en el propio seno del devenir, centrándose en la *síntesis*: “en un caso, la valorización es fundamental e invierte el contenido afectivo de las imágenes, por lo que el descenso y el abismo se minimiza en copa; mientras que en el otro caso, la noche sólo es necesaria propedéutica del día, promesa indudable de la aurora”.⁹⁷²

Primera parte:

EL DESCENSO Y LA MADRE: EL TRONO DE INFINITOS VELOS⁹⁷³

HIPÓLITO: - Ninguno de los dioses venerados de noche me agradan.

SIRVIENTE - Hay que honrar a todos los dioses hijo mío”.

Eurípides, *Hipólito*

⁹⁷⁰ = El régimen nocturno de la imagen.

⁹⁷¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 199.

⁹⁷² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 203.

⁹⁷³ = El descenso y la copa.

1. El viaje a los infiernos⁹⁷⁴

Las constelaciones nocturnas superan el miedo a la temporalidad de forma opuesta a las diurnas. En lugar de oponerse a ellas mediante la espada que corta y separa lo interior de lo exterior, el yo “subjetivo” del mundo “objetivo”, el régimen nocturno de la imagen integra la temporalidad revirtiendo su sentido. Los mismos términos que usaba el lenguaje del Régimen Diurno pueden aparecer como símbolos nocturnos, pero obviamente con un sentido diferente. Por ejemplo, mientras que para la imaginación diurna lo “puro” es lo trascendente e intocable, para la nocturna es lo inocente, ingenuo e inmemorable. La diferencia puede resumirse en que mientras las constelaciones diurnas utilizan las técnicas ascensionales con el objetivo de subir la cima de la montaña sagrada, las constelaciones nocturnas usan las técnicas intimistas de la excavación, procurando así penetrar el centro. Tal diferencia nos remite a Bergson y a las diferencias entre explicación y comprensión que más atrás hicimos. La explicación exige una separación del objeto estudiado, que es a lo que tiende el régimen diurno. La comprensión o interpretación, sin embargo, remite a una internación en el objeto estudiado. Intuyéndolo, uno mira al objeto “desde sí mismo”, desde el propio objeto.

Por lo tanto, los dioses soberanos, celestes y dictatoriales que habitan en los cielos, desde donde todo se ve porque se está a la distancia adecuada (para la explicación), serán sustituidos por las divinidades fértiles y terrestres con las cuales nos identificamos desde el nacimiento y a las que retornamos para morir (o para regenerarnos). La tierra es nuestra esencia, porque ésta es lo más íntimo de nuestro ser. Por eso el *humanus* es *humus*, y Adán, probablemente “tierra roja”.⁹⁷⁵

Sin embargo, el descenso hasta nosotros mismos es muy peligroso: puede convertirse en caída. Consecuentemente, las armas del descenso serán más bien defensivas (en oposición a las agresivas y ascensionales), tales como la coraza, el escudo, la muralla, la escafandra, etc., y la precaución es tanta que a menudo exige de un mentor o guía. Para evitar convertir el descenso en caída, la bajada debe caracterizarse por su *lentitud*. Por ello, la intimidad de la catábasis va unida a materiales espesos, como el agua pantanosa y somnolienta. En la intimidad, el fuego ya no emanará luz y ardor, sino solamente calor: “la luz ríe y juega en la superficie de las cosas, pero únicamente el calor penetra [...]. El interior soñado es cálido, jamás ardiente”.⁹⁷⁶ Tanto el acto digestivo como el copulativo se asimilan al del descenso y al de intimar con la materia. En ambos el calor es lo que se esconde en el centro.

La caída atenuada puede llegar a convertirse en placentero descender. Esto se logra por medio de la doble negación: el abismo, en lugar de temerse, se convierte en cavidad y recipiente. Así, mientras lo amorfo que subyace a toda forma era entendido por el régimen diurno como una temporalidad

⁹⁷⁴ = Los símbolos de la inversión.

⁹⁷⁵ Guénon, R., *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1989, pp. 55ss.

⁹⁷⁶ Bachelard, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 209.

devoradora, al estilo del Seth egipcio, el régimen nocturno de la imagen lo considera el recipiente de la forma. La figura ya no es aquello que se enfrenta a la infinitud de lo amorfo, a la muerte irracional: es la forma que se posa en la materia, y que en una especie de inversión de los términos, queda contenida en ella. Así es como surgen los principales símbolos del imaginario nocturno, tales como la copa, la cratera, el regazo, la madre, la matriz, etc.

La monstruosidad del infinito que devora y machaca se convierte en engullimiento revitalizador. El ser engullido por la madre tierra convierte la muerte en resurrección. Ejemplos de tal transmutación pueden encontrarse en multitud de culturas. Por ejemplo, la Ballena de Jonás y el Ogro o Buey de Pulgarcito revitalizan al protagonista de la historia. De forma más elaborada y abstracta, la historia del Arca de Noé expresa lo mismo: la vida concentrada es engullida por las aguas infinitas; en lugar de fenecer con ellas, la verdadera vida renace más potente que antes. Análogamente, la historia del sol, la luna y los planetas se lee de forma parecida: son engullidos por la tierra, que a la mañana o noche siguiente los devuelve más fuertes que cuando murieron. Por ello son numerosos los ritos mediante los cuales algunos monarcas de la tierra penetraban en sus fauces para regenerarse. Esta lógica en ocasiones convierte al engullido en engullidor. Es el caso, por ejemplo, de los leones, porque por un lado se identifican con el sol, y por otro lo devoran.

Los primeros humanos saliendo de la madre monstruo de la tierra. *Códice Durán*, cultura nahuatl.



Hochob, Campeche, México, finales del clásico, gran mascarón de Chac. La puerta del templo, boca del dios, devoraba y vomitaba al humano que la traspasaba. Reproducción del Museo Nacional de Antropología de México.



La figura del engullido renacido tiene como corolario los procesos de empequeñecimiento del héroe y que Durand designa con el término “gulliverización”. Estos narran como “lo grande entra en lo pequeño”. El empequeñecimiento momentáneo se entiende como una muerte transitoria previa a la resurrección y necesaria para la captación de la esencia que el héroe busca encontrar. Durand insiste en que “esta gulliverización siempre parte de una fantasía del engullimiento [...]. El enano y la gulliverización, por tanto, son bien constitutivos de un complejo de inversión del gigante”.⁹⁷⁷ A ese

⁹⁷⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arqueotipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 219.

isomorfismo del enano y del gigante llegamos nosotros por senderos diferentes.⁹⁷⁸ Su identidad la basamos en que tanto los unos como los otros son nacidos de la tierra (los gigantes incluso en sentido etimológico), en que mitos y cuentos muy semejantes difieren en que los personajes que en unos son enanos en los otros son gigantes y en que tanto unos como los otros evocan a un animal de importancia indiscutible en el imaginario antiguo: el oso, devorador devorado. Engulle cualquier cosa (es omnívoro), y a la vez es engullido por la propia tierra (cuando hiberna). De tales argumentaciones se abre una vía de investigación interesante para el orfismo: a saber, la hipótesis de un origen osezno de los titanes.

Las figuras de enanitos y similares son una inversión de lo gigante. Ellas permiten observar las cosas del revés, desde dentro. Durand dirá que denotan un punto de vista psicoanalíticamente femenino, “que expresa el miedo del miembro viril y la fractura del coito”, y la consecuente “infantilización de los órganos masculinos” que estos personajillos suponen. Estos pequeños seres encarnan “la potencia de lo pequeño”, y por ello, aunque infantilizado, evocan el miembro viril. Según Jung ese es el caso de Pulgarcito pero también de los dáctilos, “haciendo resaltar el parentesco etimológico existente entre *païs*, “el niño”, especialmente el niño divino que personifica el falo de Dionisos, y *peos*, el *poste* (sánscrito *pása*, latín *penis*, alemán medio *visel*)”.⁹⁷⁹ Esa feminización de los enanos también la expresa el hecho de que entienden el corazón de las mujeres y son personajes caseros y hogareños.

Probablemente emparentado con ese sentido fálico del enano encontramos su sombrero: “Dioscuros y cabires llevan el sombrero puntiagudo – el *pileus*-, que se transmite como un emblema secreto en algunos misterios religiosos y se convierte en el sombrero de Atis, Mitra, luego de los gnomos, los duendes y los siete enanos de la leyenda”.⁹⁸⁰ Se ha interpretado el sombrero como una minimización de la potencia fálica. Pero cabría interpretarlo también, desde la propia perspectiva del Régimen Nocturno de la imagen, como una “concentración” de potencia.

Durand menciona el pez como el gran arquetipo del continente y del contenido, el animal nido por naturaleza, ya que es claro ejemplo de engullidor engullido. El reptil también puede tomarse como prototipo del engullidor, pero para el sociólogo francés, mientras el pez remite a un simbolismo primordialmente intimista, la serpiente se presta más bien al simbolismo del ciclo. Cristo es pez porque es contenido y continente. Y por lo dicho se entiende que el pez sea a menudo entendido como semilla acuática.

Otro de los símbolos que, tenebroso para el Régimen Diurno, invierte su valor en el Régimen Nocturno, es la propia Noche. Ya no es la llegada de los males y de la “oscuridad”: ahora es la noche “sagrada” y “divina”, anunciadora y sostenedora del día. Tal inversión está clara en los textos órficos,

⁹⁷⁸ Martínez Villarroja, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, n° III, noviembre de 2006, pp. 121-138. Retomamos el tema en el capítulo dedicado a los gigantes.

⁹⁷⁹ Jung, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 220.

⁹⁸⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 221.

donde la Noche es la primera divinidad en algunas versiones. Ésta converge con la esencia más íntima y profunda de la sustancia y por eso Isis, la Negra, tiene infinitos velos. Por ello Nietzsche decía que la verdad es una mujer, porque siempre quedan velos que desvelar. La infinita materialidad siempre oculta algo más. Ese rasgo propio de los símbolos de la intimidad y la nocturnidad queda patente en las vestimentas enormes que las diosas femeninas acostumbran. Si bien armas como la espada o el hacha son los atributos de los dioses masculinos y emblemas de la potencia de la racionalidad luminosa, el suntuoso vestido y sus infinitos colores son emblema de la infinitud de recursos e infabilidad de la diosa madre. Durand pone el ejemplo del manto colorido de la diosa Fortuna etrusca.

Al nombrar clarividente del sol y del cielo se opone el penetrar disolvente de las diosas madres, la tierra y la mar. La tierra es indudablemente una divinidad mayoritariamente femenina y maternal (aunque hay excepciones como la del Geb egipcio, que luego analizamos).⁹⁸¹ Sin embargo, el género del mar no es tan obvio, aunque para Durand es indudablemente el (mejor, “la”) engullidor primordial y supremo, y el hecho de que todavía en castellano pueda usarse el artículo femenino para “la mar” ayuda a tal interpretación. La argumentación gira entorno a los indicios que pueden encontrarse en algunas mitologías. A ellos debe añadirse que el renacimiento en el agua de un río o en la del mar es práctica ritual frecuente. Durand cita diversas interpretaciones etimológicas que, por diferentes caminos, acaban emparentando a la madre y el agua. Por ejemplo, dice que Jung “subraya el parentesco latino entre *mater* y *materia*, así como la etimología de la *ulê* griega, que primitivamente significa “madera” pero más profundamente remite a la raíz indogermánica *sú*, que se encontraría en *uó*, “mojar”, “hacer llover” (*uetos*, “la lluvia”).”⁹⁸² La mujer se relaciona con las aguas a través de la luna y, consecuentemente, también con el propio mar. Por ello los ríos tienen también parte de esa feminidad. La vida nace de una fuente, la fuente de la vida. Muchos mitos hablan de cómo la creación surgió del caos amorfo primordial y acuático. Pero cabe añadir que esa sustancia acuosa está enfangada, lo que remite también a la tierra, tan madre como la mar. También los ritos de inmersión en la tierra sirven para renacer, y es una idea común el que los ancestros emergieron de grutas.⁹⁸³ En Grecia existen mitos que hablan del humano primigenio nacido directamente de la tierra.⁹⁸⁴ Esa proximidad y casi identidad entre la madre tierra y la madre agua puede incluso leerse, haciendo ficción etimológica, en la propia hidrografía catalana: el río Ter podría aludir a la tierra; más fácil es aceptar una alusión a Gaia en el nombre del río Gaià.

⁹⁸¹ Por ejemplo, se habla de Geb y su sexo en Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

⁹⁸² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 234.

⁹⁸³ Esto lo hemos tratado en Martínez Villarroya, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, nº III, noviembre de 2006, pp. 121-138. Pueden añadirse muchos otros ejemplos, como el que da Durand según el cual los armenios llaman a la tierra “el vientre materno del que surgieron los hombres”.

⁹⁸⁴ Detienne, M., *Cómo ser autóctono, del puro ateniense al francés de raigambre*, F.C.E., México, 2005.

Gea encomendándole a Atenea la protección de su hijo Erictonio, “nacido de la tierra”. Stamnos de Munich, 560-550 a.C.



Así pues, la intimidad se gesta entorno a los símbolos del agua, la noche, lo hueco, la tibieza, la feminidad, la gruta, la barranca, los colores, etc. Todos ellos expresan el infinito devenir, que en el plano microcósmico corresponde a la mujer. En este plano, la música armoniza aquello que desvela (lo masculino y lo racional) con lo que es desvelado eternamente (la mujer y la verdad). En todas las épocas y culturas la humanidad ha imaginado una Gran Madre, y Ella es la entidad religiosa y psicológica más universal. Los símbolos diurnos temidos se invierten: “el mordisqueo se eufemiza en engullimiento, la caída se frena en descenso más o menos voluptuoso, el gigante solar se ve mezquinamente reducido al papel de pulgarcito, el pájaro y el vuelo son reemplazados por el pez y el encastre. La amenaza de las tinieblas se invierte en noche benefactora, mientras que los colores y tinturas reemplazan la pura luz; y el ruido, domesticado por Orfeo, el héroe nocturno, se transmuta en melodía y viene a suplantar, mediante lo indecible, la distinción del habla y las palabras [...]. El impulso activo requería las cimas, el descenso magnifica la gravedad y reclama la excavación o el hundimiento en el agua y la tierra hembra”.⁹⁸⁵

⁹⁸⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 242-243.

Símbolos de la inversión en el orfismo

El mito de Orfeo es el del descenso a los infiernos. En la catábasis, Orfeo es el ángel que “asciende” a los infiernos. Penetra en ellos mediante la palabra cantada. La mirada, símbolo ascensional, es la culpable de la caída de Eurídice, como por ejemplo puede leerse en Ovidio.

“Pero, si los hados niegan la venia de mi esposa, he decidido no regresar: alegraos con la muerte de los dos.’ Mientras así decía y movía las cuerdas al son de sus palabras, lo lloraban las almas sin vida: Tántalo no intentó coger el agua huidiza, quedó parada la rueda de Ixión, las aves no arrancaron el hígado, quedaron libres de urnas las Bélides, y tú, Sísifo, te sentaste en tu propia roca. Entonces por primera vez, se dice, las mejillas de las Euménides, vencidas por el canto, se humedecieron de lágrimas; ni la regia esposa ni quien rige lo más profundo, se atreven a decir que no a quien suplica y llaman a Eurídice. Estaba ella entre las sombras recientes y avanzó con paso lento a causa de la herida. Orfeo la recibió junto con la condición de no volver hacia atrás sus ojos hasta haber salido de los valles del Averno o el regalo quedaría sin efecto”.⁹⁸⁶

Habiendo viajado al Hades, Orfeo puede describir lo que allí vio. Entre los textos órficos existen diversos fragmentos que notifican la existencia de relatos en los que Orfeo narraba su experiencia en los infiernos (fragmentos 707-711). Tal tipo de textos se relacionan con otros como el libro VI de la *Eneida* o la *Divina Comedia* de Dante, porque también en ellos debía darse una extensa descripción de lo que les esperaba a los muertos en el más allá. Bernabé considera el *Papiro de Bolonia*, del siglo II/III d.C., uno de esos textos. La historia de Orfeo narra la eufemización del miedo a ser devorado por la tierra. El final triste de la historia que ha perdurado es el de determinada versión del mito. Pero a parte del mismo mito, existen diversos fragmentos órficos que recogen cómo la penetración en la tierra pasa, de caída, a descenso, y cómo el lugar de las sombras pasa, de tumba, a lugar de recogimiento.

En Grecia el acceso al interior de la tierra se produce a menudo de la mano de uno o varios mentores, que son Caronte, Hermes, Hypnos y Thánatos, diferentes entre sí pero que en todos los casos acompañan al difunto en una parte de su camino hacia el centro del mundo.⁹⁸⁷ En el caso del orfismo cabe suponer que también ellos tenían un papel importante en el camino al otro lado. Las laminillas áureas, en ese sentido, también son una especie de guía para el más allá. Por sus palabras son símbolo diurno, que intenta ordenar lo sombrío, pero por su material, el oro, funcionan como escudo protector y como ralentizador del descenso.

El calor del fuego central que, según Durand, rige el régimen nocturno en oposición al fuego abrasador del régimen diurno, en Grecia es regido por Hestia, la diosa virgen del hogar, el centro que es la “pareja” de Hermes. Vernant ha analizado esta pareja olímpica, concluyendo que si Hestia representa el centro, lo fijo, la agricultura, la conservación, el lugar más íntimo de la casa, etc., Hermes representa al

⁹⁸⁶ Ovidio, *Metamorfosis*.

⁹⁸⁷ Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995.

dios de lo exterior, los caminos, las puertas, el comercio, la ganadería, etc.⁹⁸⁸ Ese calor del interior de la tierra hace acogedor el más allá para el iniciado. Si Prometeo encarna el fuego verticalizante y jerárquico, Hestia encarna el horizontal y cálido.

Algún fragmento órfico parece situar el centro del mundo en el lugar más íntimo de la tierra.

Fr. 23: “(I) Los autores antiguos y que emplearon su tiempo en hablar de los dioses, le inventan (*sc.* al mar) unas fuentes, para tener también principios y raíces de la tierra y del mar, seguramente porque les parecía que de este modo lo que decían resultaba más digno y noble, en la idea de que la tierra es una parte grande del Universo y creían que todo el resto del cielo se configuraba alrededor del punto en que estaban y que por ello tal punto era el más importante y el principio de todo”.

El fragmento revela que el punto central es el más importante, y por eso el mar y la tierra deben tener sus fuentes y raíces en él. Parece expresar una concepción geocéntrica del universo. La tierra está en el centro del universo, y todo se *configura* (gira) a su alrededor. El geocentrismo es el paradigma habitual en el mundo griego, como en la mayoría de culturas tradicionales.⁹⁸⁹ A pesar de esto, destaca, junto a la teoría heliocéntrica de Aristarco de Samos, la propia de los sucesores de Pitágoras, de quienes se dice que abandonaron el modelo geocéntrico para colocar a la tierra como un planeta más, alrededor del fuego central.⁹⁹⁰ Aunque una mayoría de investigadores tienden en la actualidad a destacar las especificidades de órficos y pitagóricos, debe pensarse que el hecho de que a menudo ambas comunidades hayan sido identificadas se debe a que comparten bastantes ideas. De aquí no podemos inferir qué ideas, pero probablemente la astronomía supone un interés común. La importancia de las aportaciones de Pitágoras y los pitagóricos a la astronomía griega es indudable: del fundador de la escuela se dice que descubrió el zodíaco, los planetas y la identificación de la estrella del amanecer y la del atardecer.⁹⁹¹ Rougier opina que su gran descubrimiento fue entender que el sol no era errante, sino que se movía según dos esferas: de este a oeste el movimiento diario y de oeste a este el movimiento anual, la eclíptica, el plano inclinado sobre el ecuador.⁹⁹² De allí Pitágoras habría inferido que el resto de planetas tampoco eran *errantes* o *cabras*, y que su movimiento era igualmente explicable a partir de la esfera y la tierra como punto central. El descubrimiento de los siete planetas tragados por la tierra periódicamente es importante, y quizás puede rastrearse en el orfismo. Por otro lado, la *tracología*, que acostumbra a dar una filiación entre el Orfeo tracio y el griego, constantemente recurre a explicaciones arqueoastronómicas y a una concepción solar de la realeza tracia para interpretar los yacimientos y restos

⁹⁸⁸ Vernant, J.-P., *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. Ariel Filosofía, Barcelona, 1985, capítulo III: “La Organización del Espacio”.

⁹⁸⁹ La esfericidad de la tierra la presenta Platón en el Fedón como un concepto familiar en el siglo V a.C. (Platón, *Fedón*, 97d8).

⁹⁹⁰ Heath, T.L., *Greek Astronomy*, AMS, New York, 1969.

⁹⁹¹ Heath, T.L., *Greek Astronomy*, AMS, New York, 1969. Este mismo descubrimiento también se le atribuye a Parménides (Diógenes Laercio, VIII, 48).

⁹⁹² Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

arqueológicos que descubre. El universo se explica por la especial relación que mantienen la madre tierra y el héroe-jinete-sol.⁹⁹³ En definitiva, interesa destacar que al héroe solar, ascendente y diurno, lo complementa el punto fijo e inamovible que es la madre tierra.

Los titanes, los gigantes y los osos

Las imágenes de titanes y gigantes evocan las de osos, enanos y planetas. Idea de muy difícil demostración, nos limitaremos a reunir fragmentos que sugieren la identidad entre titanes y gigantes, inspirada, quizás, en los osos.

Fr. 177: “Y tras haber desposado a Tierra, (Cielo) engendró primero a los llamados Centímanos, Briareo, Giges, Coto, que eran invencibles por su tamaño y su fuerza y poseían cien manos cada uno y cincuenta cabezas. Tras ellos, a los Cíclopes, Arges, Estéropes y Brontes, cada uno de los cuales tenía un solo ojo en medio de la frente”.

Fr. 178: “Cielo cuando se percató de que poseían un corazón implacable y una naturaleza fuera de toda ley [...] los arrojó al profundo Tártaro de la Tierra”.

Entonces sucede como consecuencia lo siguiente.

Fr. 179: “Pues la Tierra da a luz, “a espaldas de Cielo”, según dice el Teólogo: A siete hijas de hermosa figura, de ojos negros, puras, y a siete hijos velludos, soberanos, dio el ser. Como hijas dio el ser a Temis, a la prudente Tetis, a Mnemósine de rizos abundantes y a la bienaventurada Teya, así como a Dione, dotada de singular belleza, y a Febe y a Rea, madre de Zeus, el soberano. Y a otros tantos hijos: a Ceo, al corpulento Crío y al poderoso Forcis, así como a Crono, Océano, Hiperión y Jápeto”.

Cielo y Tierra generan seres que están fuera de toda ley. Por ello Cielo los arroja al fondo del abismo. Observamos de nuevo que la ley es celeste, y la fuerza incontrolada, terrestre. Cielo no permite a los titanes salir a la luz. Pero cabe preguntarse si la figura de los titanes se inspira en los planetas, seres errantes que disarmónicamente anulan la calma de Cielo. Decimos esto porque los titanes “estaban fuera de toda ley” y, como castigo, fueron aherrojados al abismo, como los planetas. Sin embargo, como éstos, también aquéllos retornan a la luz, gracias al efecto revitalizador de la madre tierra, que los parió “de espaldas a Cielo”. El hecho de que sean siete titanes invita a pensar en ello, pero para eso debe aceptarse que tanto el Sol como la Luna tuvieron una manifestación titánica (así, la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno son siete, los “planetas” visibles a simple vista).

⁹⁹³ Hoddinott, R.F., *The Thracians*, ed. Glyn Daniel, España, 1981, p.153; Mazarov y Fol, A., *Thrace and the Thracians*, Cassell and Company Limited, New York, 1977.

Además, el fr. 179 dice que los titanes son “velludos”, característica que nosotros interpretamos como reminiscencia de su origen oseño. Son siete y siete, lo que refuerza nuestra postura, dado que, como hemos estudiado en otra ocasión,⁹⁹⁴ el siete se relaciona a menudo con el oso (las osas polares)⁹⁹⁵ o con personajes de origen ctónico y caracterizados por su “latencia”. Es el caso de los siete enanitos de Blancanieves,⁹⁹⁶ los siete hermanos del enano del cuento de Barbas de maíz⁹⁹⁷ o los siete gigantes que protegen a la hija del sol en el mundo escita.⁹⁹⁸ El cuento de los siete cabritos,⁹⁹⁹ “tragados por el monstruo para después renacer”, también es del mismo tipo (recuérdese que los planetas son las “cabras del cielo”). No está claro que estos relatos aludan a los planetas, pero sí que es necesario considerar su isomorfismo.¹⁰⁰⁰ Por otro lado, si aceptamos que son catorce titanes, y no siete con dos manifestaciones, una masculina y otra femenina, debemos recordar que en Babilonia el zodíaco es de catorce signos durante algún tiempo.

Tras nacer, los titanes devorados se disponen a vengarse devorando.

Fr. 83: Tierra venerada parió hijos de Cielo a los que, es sabido, también dan el sobrenombre de Titanes, porque “tomaron venganza” en el gran cielo estrellado.

Crono, el principal vástago de Gea, en tanto devorador devorado, antes de ser tragado por la tierra (confinado al Tártaro por Zeus), lo engulle todo.

Fr. 200: “(I) Y (Crono), como Tierra y Cielo le habían vaticinado que se vería desposeído del poder por su propio hijo, iba devorando a sus criaturas. // (II) Pero de los seis varones uno, el que es llamado Saturno, tomó por esposa a Rea. Y como había sido advertido por un oráculo de que el que naciera de ella iba a ser más fuerte que él y le desposeería del reino, decidió devorar todos los hijos que nacieran de él”.

Fr. 231: “Orfeo dice de forma misteriosa que los pelos del rostro de Crono son siempre negros y nunca se tornan canosos [...]: por Zeus Cronio obtener una vida inmortal y que ni los pelos húmedos de perfume de su mentón sin mácula ni los de su cabeza se mezclaran con la flor blanquecina de la feble vejez, sino que en torno a sus sienes tuviera florida cabellera”.

⁹⁹⁴ Martínez Villarroja, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº III, noviembre de 2006, pp. 121-138.

⁹⁹⁵ Frank, R. M., “An essay in European Ethnomathematics: the Basque Septuagesimal System I”, en *Société Européenne pour l'astronomie dans la culture, Actes de la Vième Conférence de la SEAC*, Gdansk, 5-8, septembre 1997, Institute of Archeology, Warsaw University, 1999 y Frank, R. M., “Hunting the European Sky Bears: when Bears ruled the Earth and guarded the Gate of Heaven”, en *Astronomical Traditions in Past Cultures*, institut of Astronomy, Bulgarian Academy Sciences, National Astronomical Observatory Rozhen, editado por Vesselina Koleva y Dimiter Kolev, Sofía, 1996.

⁹⁹⁶ Grimm, *Cuentos de Grimm, ilustrados por Arthur Rackham*, editorial Juventud, Barcelona, 2001.

⁹⁹⁷ Curtis, E. S., *Barbas de maíz y las siete estrellas y otros relatos de los indios cuervos e hidatsas*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, España, 1996.

⁹⁹⁸ Dumézil, G., *Esaitas y Osetas, mitología y sociedad*, F. C. E., México, 1989.

⁹⁹⁹ Grimm, *Cuentos de Grimm, ilustrados por Arthur Rackham*, editorial Juventud, Barcelona, 2001.

¹⁰⁰⁰ En el cuento norteamericano de Barbas de maíz esto es explícito. Los siete hermanos del enano no son los siete planetas, sino la Osa mayor.

El fr. 231 de nuevo alude al vello titánico, aunque en esta ocasión puede interpretarse como una asimilación de Crono a Tiempo. El mentón poblado es, por otro lado, símbolo regio: que no sea blanco sugiere que todavía no es caduco.

Los titanes, tras luchar por emerger de las tinieblas a la luz, contra la opresión de Uranos, se convierten ellos mismos en opresores. Además de que Crono se traga a sus hijos, los titanes juntos devoran a Dionisos.

Fr. 59: “(III) Pero como los mitógrafos han transmitido otro tercer nacimiento, según el cual dicen que el dios, nacido de Zeus y Deméter, fue desmembrado y cocido por los nacidos de la tierra (*i. e. los Titanes*), pero que nació de nuevo, tan joven como la primera vez, cuando sus miembros fueron reunidos por Deméter, también traducen a causas naturales estos relatos”.

Fr. 326: “La fábula dice que los Gigantes encontraron a Baco borracho (...) y que poco después resucitó y entero”.

Los fragmentos del engullimiento de Dionisos por los Titanes pueden entenderse como el descenso del propio Dioniso al Tártaro, en donde luego Zeus aherrojará a los Titanes. Los dos fragmentos, además, justifican el isomorfismo que nosotros proponemos entre los titanes y los gigantes, al que añadimos el de los osos, dado que directamente nos hablan de “gigantes” como los causantes de los sufrimientos de Dionisos. Como los osos, los titanes-gigantes son devoradores devorados, “nacidos de la tierra”. A favor de este último isomorfismo, de nuevo emerge el siete vinculado a los titanes. Ahora, es el número de pedazos en que desmiembran a Dionisos (un trozo para cada titán).

Fr. 311: “Dividieron en siete todos los miembros del muchacho”.

Antes de cocerlos y asarlos (p. ej., fr. 312), dividen a Dionisos en siete partes. Eliade da noticias de la vinculación del siete, el oso y los dientes de la tierra.¹⁰⁰¹ En uno de los sueños que le sirvió de desencadenante a un aspirante samoyedo a chamán, el individuo soñaba que se topaba con la Dama del Agua, de cuyo pecho mamaba, y el Señor de los Infiernos, quienes luego le arrancaban el corazón y lo echaban a una marmita. Luego el iniciado llegaba a una isla en cuyo centro se encontraba un álamo blanco que se elevaba hasta el cielo, y del que tenía que tomar unas ramas para construirse un tamboril. El álamo era el árbol que daba la vida a todos los humanos, y así se lo reveló. Entonces el iniciado conoció las siete plantas y sus virtudes medicinales, y luego cerca del mar encontró árboles y siete piedras, la primera de las cuáles tenía dientes como los del oso. La historia comparte diversos detalles con la de Dionisos.

¹⁰⁰¹ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, pp. 50-51.

Un enigmático pasaje de Ferécides, quien presenta una cosmogonía muy similar a la órfica, vincula el siete y las cuevas en Grecia:

“Se conserva del hombre de Siro el libro que escribió, cuyo comienzo es: ‘Zas, Tiempo y Ctonia existieron siempre’”.¹⁰⁰²

“Todo lo que escribió es lo siguiente: Siete Escondrijos o Mezcla divina o Teogonía (y hay una teología en diez libros que contiene la génesis y sucesión de los dioses”.¹⁰⁰³

“Ferécides de Siro dijo que Zas y Ctonia existieron siempre como los tres principios... y que Tiempo produjo de su propio semen al fuego, al viento (o aliento) y al agua... de los que, una vez dispuestos en cinco escondrijos, se formó otra numerosa generación de dioses, llamada “de cinco escondrijos”, lo que, acaso, equivale a decir “de cinco mundos””.¹⁰⁰⁴

La teogonía a partir de siete aberturas de la tierra, como ya hemos indicado, aparece en culturas muy distantes entre sí.¹⁰⁰⁵ El fragmento en el que se mencionan cinco escondrijos puede ser interpretado como siete “añadiendo a los cinco relacionado con Tiempo en 50, las otras dos divinidades preexistentes, Zas y Ctonia”.¹⁰⁰⁶ Además, esto explicaría que en Tebas se hablase de siete puertas pero también de los cinco gigantes nacidos de los dientes de un dragón que sobrevivieron a la matanza que provocó Cadmo. Pero además, que el siete y la serpiente sean el origen del mundo quizás tiene una lectura netamente astronómica: las constelaciones circumpolares son el dragón y las dos Osas, cuyos carros tienen precisamente siete estrellas. Esto significaría que el mundo se desplegó desde su centro, la parte más alta del eje de rotación del cielo en un sistema geocéntrico.¹⁰⁰⁷ De Tales de Mileto se decía que

“había medido también las pequeñas estrellas del Carro, por las que se guían los fenicios en su navegación”.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰² KyR 42 = Diógenes Laercio I, 119.

¹⁰⁰³ KyR 43 = Suda, s. v. Ferécides.

¹⁰⁰⁴ KyR 50 = Damascio, *de principiis* 124 bis.

¹⁰⁰⁵ Martínez Villarroya, “Las siete puertas de la ciudad primordial. Mitología comparada a propósito de Vuvub-Pec, Vucub-Ziván y Chicomoztoc”, en *Actas del 52 Congreso Internacional de Americanistas*, mesa “Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes”, edición conjunta de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Nacional Autónoma de México, editan Victoria Solanilla y Carmen Valverde, en prensa.

¹⁰⁰⁶ Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 95.

¹⁰⁰⁷ Esta propuesta la hicimos ya para interpretar la ciudad primordial mesoamericana, también de siete puertas, ya que ésta es reflejo de Tamoanchan, que está “en lo más alto del cielo” (Martínez Villarroya, “Las siete puertas de la ciudad primordial. Mitología comparada a propósito de Vuvub-Pec, Vucub-Ziván y Chicomoztoc”, en *Actas del 52 Congreso Internacional de Americanistas*, mesa “Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes”, edición conjunta de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Nacional Autónoma de México, editan Victoria Solanilla y Carmen Valverde, en prensa; Martínez Villarroya, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° III, noviembre de 2006, pp. 121-138).

¹⁰⁰⁸ KyR 78.

En Apolonio se describe cómo a los argonautas les fueron revelados los misterios de los cabiros, los de Samotracia, “aquellos misterios que no nos es lícito cantar”,¹⁰⁰⁹ precisamente en la isla de la Atlántida Electra, una de las siete hijas del gigante Atlante.¹⁰¹⁰ Pero la revelación misteriosa que vincula a cabires (personajes ctónicos), a gigantes, al siete y a Orfeo prosigue con la llegada de los argonautas a otra isla.

“Hay en el interior de la Propóntide una isla escarpada, que a poca distancia del continente rico en mieses de Frigia se adentra en el mar cuanto su istmo es bañado por las olas, y desciende en pendiente hacia la tierra firme. Sus riberas poseen una doble ensenada, y está situada allende las aguas del Esepo. Monte de los Osos la llaman los habitantes de alrededor. Y la poblaban los violentos y salvajes Terrígenos, gran prodigio para las gentes vecinas. Pues cada uno agitaba en el aire seis brazos vigorosos, dos a partir de sus robustos hombros y otros cuatro debajo unidos a sus costados formidables”.¹⁰¹¹

Sin explotar el filón que supone que precisamente esta historia sucede a la de la revelación de los misterios órficos por una de las siete hijas del gigante Atlante, este texto refuerza nuestra identificación de los gigantes y los osos, porque llama a los habitantes del Monte de los Osos “nacidos de la tierra”, “terrígenos”. Estos personajes entablan batalla con los argonautas tirándoles piedras desde lo más alto de la montaña, pero son derrotados por los griegos liderados por Heracles.

Rollo Selden B, México: la boca del monstruo de la tierra. La representación es especialmente interesante porque se cuentan siete dientes (y trece encías), morfología que se repite en muchas culturas.



Que ser tragado por la tierra no sea un hecho negativo, y se convierta más bien en regenerativo y, por tanto, positivo, queda más claro si pensamos que en el imaginario griego los propios ancestros humanos eran frecuentemente concebidos como nacidos de la tierra. A los textos ya mencionados anteriormente, cabe señalar que, por ejemplo, tanto atenienses como espartanos creían que sus ancestros eran “gigantes” (en su sentido etimológico): los atenienses se decían hijos de Erecteo, quien nació de la

¹⁰⁰⁹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 921.

¹⁰¹⁰ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 914 ss.

¹⁰¹¹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 936 ss.

tierra,¹⁰¹² y los espartanos, eran literalmente los “sembrados”.¹⁰¹³ Esa capacidad generadora de la tierra queda patente en el mito de la rebelión de los gigantes. Heracles disparó su primera flecha contra Alcioneo, el caudillo de los gigantes, quien cayó a tierra. Pero volvió a erguirse revivido porque ésa, Flegras, era su tierra natal.¹⁰¹⁴ El mito evoca de nuevo el poder generativo de la tierra madre.

Engullimiento del principio rector

El miedo ante la voracidad implacable de la naturaleza se eufemiza en revitalización: tragado por el monstruo de la tierra, el iniciado se transforma, subiendo ontológicamente de nivel. En el caso del orfismo, el mítico episodio de la castración de Cielo por Crono puede interpretarse así, como la victoria del propio Zeus sobre Crono. Una vez derrotado, el dios padre se fortalece, aunque sea “en” su hijo.

Fr. 185: “Irritada por la pérdida de los hijos que habían sido arrojados al Tártaro, convence a los Titanes de que ataquen a su padre y le da a Crono una hoz adamantina”.

Fr. 186: “Pues mientras los demás Titanes participaban activamente en el complot contra su padre, Océano se mostraba reticente a las indicaciones de su madre y vacilaba en cuanto a su realización: Por su parte Océano permanecía entonces en palacio meditando adónde encaminaría su decisión: si a su padre tulliría en su vigor y le infligiría terrible mutilación con Crono y los demás hermanos, que obedecían a su querida madre, o dejándolos se quedaría tranquilo en casa. Muy irritado permaneció sin moverse de palacio resentido con su madre, pero más con sus hermanos”.

Bernabé indica que la hoz en realidad debe ser una espada curva también citada por Hesíodo y en los mitos orientales que aluden al mismo episodio (como el de Ullikummi),¹⁰¹⁵ y que el adamante es un material mítico. Diel interpreta que las luchas entre Cielo y Tierra son la forma griega de expresar la lucha entre el espíritu y la materia.¹⁰¹⁶ Por eso considera que los titanes, en tanto que luchan contra el principio ordenador que es el cielo, son el principio del mal, porque se resisten a ser unidos al espíritu. Para nosotros esa lectura no es exacta, porque el propio Cielo, unido eternamente a Gea, no permite que las formas surjan. La hoz representa el instrumento arquetípico del régimen diurno: la espada de Crono intenta ordenar el mundo, abriendo a la luz a los titanes, desembarazándolos de la oscuridad perenne de Gea. Sin embargo, en tanto que hoz, Crono parece mostrarse como rey de una mítica edad agrícola o recolectora. Castrando a Cielo, Crono ordena la fecundidad desbordada pero estéril que dominaba en la época de Cielo y Tierra: el constante acoplamiento de la pareja primordial no se traducía

¹⁰¹² Detienne, M., *Cómo ser autóctono, del puro ateniense al francés de raigambre*, F.C.E., México, 2005.

¹⁰¹³ Martínez Villarroja, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, nº III, noviembre de 2006, pp. 121-138.

¹⁰¹⁴ Apolodoro, i, 6, 2, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, 1 vol., p. 172.

¹⁰¹⁵ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 143.

¹⁰¹⁶ Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, ed. Labor, Barcelona, 1991pp. 104-118.

en frutos que saliesen de la tierra. Mas al contrario, los titanes no podían salir del vientre materno. Con su acto, Crono permite recoger los frutos de la tierra, e instaura así una edad dorada de la que otros fragmentos hablan y que puede tener que ver con el descubrimiento de la recolección intensiva o una incipiente agricultura. Los árboles se regeneran mediante la poda, que es como en ocasiones ha sido interpretado el desmembramiento del dios-cepa de vino Dionisos, y eso es lo que hace Crono con su padre.

La edad esplendorosa que supuso la época de Crono es evocada en diversos fragmentos.

Fr. 190: “(II) En Orfeo hay cuatro reinados, el primero el de Cielo, al que sucedió Crono, tras haber emasculado a su padre”.

Fr. 363: “Primero que ninguno reinó Crono sobre los hombres de la tierra, y de Crono nació el propio Zeus, el gran soberano cuya voz se oye de lejos”.

Fr. 364: “Nigidio en el libro IV de su *Acerca de los dioses*: Algunos separan dioses y sus géneros por tiempos y edades: entre ellos también lo hace Orfeo: un primer reino Saturno, luego de Júpiter, luego de Neptuno y después de Plutón”.¹⁰¹⁷

Fr. 159: “El teólogo Orfeo nos presentó tres razas de hombres: la primerísima, la de oro, que dice que fue creada por Fanes”.

Fr. 216: “El teólogo Orfeo nos ha transmitido la doctrina de tres razas de hombres (...) la segunda, la raza de plata, sobre la que dice reinó el gran Crono”.

No hay homogeneidad entre los fragmentos. Algunos tienen en cuenta el reinado de Fanes, otros el de Poseidón y Hades, algunos sitúan el primero el de Cielo, otros el de Fanes y otros el de Crono, etc. Si Crono fue el rey de la edad de plata (y por lo tanto, no el primero) nuestra interpretación neolítica del mismo toma fuerza. La edad de oro es aquella en la que no era necesario trabajar. La de plata es aquella en la que trabajando la tierra, ésta da frutos regularmente. Esa regularidad de la agricultura es uno de los grandes sistemas que sirve para superar el miedo a la abismal fuerza de la naturaleza.

Volviendo al fr. 186, el hecho de que, a diferencia de en Hesíodo, Océano se quede al margen de la lucha indica que en la lucha del cielo y la tierra, de la luz y las nieblas, el mar ocupa una zona intermedia y neutra. De hecho, el fr. 191, que luego reproducimos, es muy interesante sobre la particular posición de Océano en el mundo: él honra al cielo “que cayó del Olimpo y se encuentra abajo”, no al de arriba.

Pero el papel de Crono no es sólo el del liberador. Él surge de las tinieblas pero se convierte en opresor.

¹⁰¹⁷ Saturno, Júpiter, Neptuno y Plutón equivalen a Crono, Zeus, Posidón y Hades.

Fr. 192: “Y una vez que destronaron a Cielo rescataron a los hermanos que habían sido arrojados al Tártaro y le entregaron el poder a Crono. Pero él los ató y encerró de nuevo en el Tártaro”.

Fr. 194: “(I) Los teólogos [...] llaman “boda” a la de [...] Crono y Rea.”

Fr. 200: “Crono (...) iba devorando a sus criaturas”.

Fr. 215: “Se dice que éste (Crono) devoró a los hijos a los que había engendrado y vomitó a los que había devorado. Pues se cuenta que devoró una piedra en vez de a Zeus y que al bajar la piedra los vomitó a todos”.

El propio Crono “ata” a sus hermanos, recurriendo a la ligadura tras la espada, y se aparea con Rea, epifanía de la propia tierra. Devora a sus hijos, hasta que de nuevo el futuro rey, Zeus, logra derrotarlo: el propio Crono será también castrado.

Fr. 225: “(II) Crono es el único de los dioses del que se dice que recibe y entrega la dignidad regia bajo el efecto de una cierta necesidad y como por violencia, puesto que mutila la fecundidad de su padre y es mutilado por el gran Zeus”.

Pero además, también Zeus toma el papel que antes tuvieron Cielo-Tierra y Crono: devora la creación entera para regenerarla.

Fr. 220: “Zeus devora a su antepasado Fanes y asume en su seno todas sus potencias”.

El fr. 31 describe como lo engulle todo y luego lo devuelve de forma más extensa.

Estos fragmentos órficos ponen de manifiesto que el engullimiento da paso a la regeneración. En Grecia pueden encontrarse ejemplos más personales, vinculados a héroes y no a potencias divinas primigenias: Teseo, Heracles y el propio Orfeo, por ejemplo, descienden a los infiernos para retornar más fuertes. De Jasón, por su parte, también es posible que hubiese una versión de su batalla con la serpiente de Ares en la que ésta lo engullía. En el caso de Orfeo, el héroe tracio retorna de los infiernos más espiritual que nunca (renunciando para siempre al amor físico). En el de Jasón, el héroe consigue el vellón tras entrar en el monstruo. Pero si hablamos de los fragmentos precedentes debemos destacar que el caso concreto de la castración del antiguo rey, como ya analizamos en el capítulo dedicado a los símbolos catamorfos, tiene que ver más con la masticación que con el engullimiento.



Jasón siendo vomitado por el dragón, hijo de Ares, ante Atenea. Tal imagen no la describen las fuentes literarias. Detrás observamos el árbol y el vellón áureo. Museo Vaticanos.

Los curetes y los dáctilos

Como ejemplo de armas defensivas y, por tanto, de simbolismo nocturno y de la inversión, destacan en el orfismo y en la mitología griega los curetes, sus escudos y su danza que golpea la tierra.

Fr. 198: “Es tan grande la superioridad de este dios (de Crono) [...] que ni siquiera necesita de la custodia de los Curetes, a diferencia de Rea”.

Fr. 208: “(I) Y (Rea) lo confía (a Zeus) a los Curetes y a las ninfas Adrastea e Ida. // (II) Rea, tras haber dado a luz en Creta a Zeus, se lo da para que lo críen a las hijas de Meliseo, las ninfas Adrastea e Ida. // (III) Ida, de hermoso aspecto, y su hermana Adrastea [...] Así que se dice que ellas criaron a Zeus en el antro de la Noche”.

Fr. 209: “Y ellas criaban al niño con la leche de Amaltea”.

Fr. 213: “(I) Pues también Orfeo establece a los curetes, en número de tres, como custodios de Zeus. // (II) Los Curetes, armados, mientras custodiaban al niño en la cueva golpeaban las lanzas contra los escudos, para que Crono no oyera la voz del niño”.

Fr. 278: “Es tan grande la superioridad de este dios (de Crono) [...] que ni siquiera necesita de la custodia de los Curetes, a diferencia de Rea, de Zeus y de la Muchacha”.

Fr. 297: “Se dice de ellos (de los Curetes) que conservan a Dioniso”.

En estos fragmentos los curetes son seres ctónicos que defienden al niño sagrado (en el fr. 278, también a la niña sagrada): son los protectores de Zeus, Rea, la Muchacha y Dionisos, y Crono es tan fuerte que no necesita de su ayuda. La alusión a Rea es probable que deba interpretarse del siguiente modo: Rea,

madre de Zeus, es protegida por los curetes cuando da a luz al niño-dios, pero no cuando ella es una recién nacida. En cambio, Zeus, Dioniso y Kore fueron protegidos por los curetes cuando acababan de nacer. Su danza golpeando la tierra simula una canción de cuna: Rea, madre tierra y madre de Zeus y de Kore, tiembla con sus golpes. Los curetes acunan, moviendo la tierra, al niño/a dios. Además lo protegen con sus escudos. La imagen evoca la del despertar al dios regente en la noche. En el antro de la noche Zeus se resguarda antes de salir a la luz del sol para gobernar. Con sus golpes, los curetes acarician a la tierra y despiertan al Zeus sol dador de luz.

Vinculados tan firmemente a la tierra y a su impenetrabilidad como los curetes, los titanes convergen con ellos:

Fr. 304: “(I) Y Dioniso, al que, según dicen, despedazaron, por una maquinación de Hera, los Titanes que se hallaban en torno suyo. // (II) El padre, un día que salió de viaje, como conocía las calladas iras de su esposa, para no dar lugar a alguna añagaza por parte de la airada mujer, confió la tutela de su hijo a guardianes que se le antojaron seguros. Entonces Juno, que encontró la ocasión favorable para sus acechanzas y que se había enardecido más aún porque al partir su padre había transmitido al niño el trono y el cetro, lo primero, sobornó a los guardianes con regalos y favores regios.”

Fr. 306: “Celebran los misterios de Dioniso de una forma salvaje. En torno suyo, aún niño, se agitan en danza armada los Curetes, pero los Titanes se introducen en medio con astucia y, tras engañarlo con juguetes infantiles, sí, estos Titanes, lo despedazaron, cuando era aún muy pequeño”.

Fr. 309: “(II) Luego sitúa Juno a sus propios guardias de corps, llamados Titanes, en las partes retiradas del palacio, y con sonajeros y con un espejo artísticamente fabricado engatusó el ánimo del niño”.

Los titanes son identificados con los curetes o se mezclan entre ellos. En realidad, son dos manifestaciones de una misma potencia, la de la impenetrabilidad terrestre y gigantesca, la del escudo. Una de las manifestaciones presenta lo monstruoso como devorador y titánico. La otra, mediante un proceso de eufemización, convierte a tales personajes en baluartes inexpugnables. Al niño dios se le da la leche de Amaltea, alimento de la intimidad. El niño dios, símbolo de la tangente, recibe de su padre el cetro, símbolo verticalizante, y el trono, horizontalizante.

A la convergencia de titanes y curetes se la añaden la de otros personajes:

Fr. 279: “Semejante a la de los Curetes es la clase de los Coribantes, que va delante de la muchacha y la custodia en todas partes, como cuenta la teología. Por ello recibieron este sobrenombre”.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁸ Anota Bernabé que la etimología de Coribante que el fr. propone es “que va delante de la muchacha”, *probainousa ten koren*.

Fr. 351: “Dice Onomácritos en sus versos que este Heracles es uno de los Dáctilos del Ida”.

Anota Bernabé que la etimología de Coribante que el fr. 279 propone es “que va delante de la muchacha”, *probainousa ten koren*. Y por otro lado, dice que los Dáctilos del Ida son una especie de genios frigios o cretenses, relacionados con la metalurgia y que aparecen en el séquito de Rea o el de Cibele, y que a veces se los identifica con los Curetes (Pausanias 5, 7, 6).¹⁰¹⁹ Según Eliade, Telquines, Kabiros, Curetes y Dáctilos constituyen a la vez cofradías secretas en relación con los misterios y hermandades de trabajadores de los metales: “los Telquines fueron los primeros en trabajar el hierro y el bronce; los Dáctilos ideos descubrieron la fusión del hierro y el bronce, y los Curetes, el trabajo del bronce: eran además reputados por sus danzas, que ejecutaban entrechocando sus armas. Los Kabiros son llamados “dueños de los hornos”, “poderosos por el fuego”, y su culto se extendió por todas partes en el Mediterráneo oriental. Los Dáctilos eran sacerdotes de Cibele, divinidad de las montañas, pero también de las minas y las cavernas, que tenía su morada en el interior de las montañas”.¹⁰²⁰ Algunos testimonios invitan a pensar que los misterios de los dáctilos eran los órficos. Se decía que mientras Rea paría a Zeus, apretó los dedos contra la tierra para mitigar sus dolores y de ellos surgieron los Dáctilos: cinco hembras de su mano izquierda y cinco varones e la derecha. Incluso en detalles como éste se observa un modelo de pensamiento tradicional: como a lo largo de la edad media, la derecha es varonil, y por ello golpea y conforma mediante el martillo, mientras la izquierda es femenina, recibiendo esa fuerza y forma como yunque. Sin embargo, la versión más común dice que vivían en el monte frigio Ida, como dice el fr. 351, desde mucho antes del nacimiento de Zeus. Algunos dicen que la ninfa Anquiale los dio a luz en la Cueva Dictea, cerca de Oaxo. Los dáctilos varones eran herreros y fueron los descubridores del hierro en el monte Berecinto, mientras que sus hermanas se instalaron en Samotracia y le enseñaron a Orfeo los misterios de la Diosa.¹⁰²¹ Otros dicen que los varones fueron los Curetes que cuidaron a Zeus en Creta, y que sus nombres eran Heracles, Peoneo, Epimedes, Pasión y Acésidas.¹⁰²² Graves los interpreta como equivalentes a los dedos de la mano derecha, sustentando su afirmación en las etimologías e historias de los Dáctilos y en los nombres populares para los dedos en Europa: “el dedo del tonto” correspondería a Epimedes y Crono, y sería el corazón; el “dedo médico” correspondería a Yasión, sustituido en ocasiones por Apolo, y sería el anular; el índice se le concede a Zeus, el ganador; el meñique correspondería a Hermes, el “dedo mágico”. No dice nada del pulgar.

En la historia de los Dáctilos observamos un proceso de empuqueñecimiento del gigante bueno. Los curetes se reducen hasta el tamaño de los dedos de las manos, evocando cómo el padre y la madre

¹⁰¹⁹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 211.

¹⁰²⁰ Eliade, *Herreros y Alquimistas*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 95.

¹⁰²¹ Diodoro Sículo, v. 64; Sófocles, *Los sátiros sordos*, citado por Estrabón x, 3, 2; Apolunio de Rodas, i, 509 y 1130, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, vol 1, p. 245.

¹⁰²² Pausanias, v, 7, 4; Flemón de Tralles, *Fragmenta Historica Graeca*, iii, 604, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, 1 vol., pp. 245-246.

acunan a su bebé protegiéndolo con sus gigantescas manos. Graves añade que la magia de las Dáctilas se debe a que hacían referencia a un tipo de código digital-alfabético-arbóreo usado por los órficos, pero no da más referencias clásicas que las ya dadas.

Pero además, Graves interpreta, como ya dijimos, que cuando Crono perseguía a su hijo para devorarlo, Zeus “se transformó en una serpiente, y sus nodrizas en osas; de ahí las constelaciones de la Serpiente y las Osas”.¹⁰²³ Aunque en este caso se refiere a las constelaciones circumpolares, de nuevo convergen los curetes-nodrizas de Zeus, los osos y el siete (el carro de la Osa Mayor y el de la Osa Menor tienen siete estrellas cada uno).

La vinculación de los dedos, los enanos, los nacidos de la tierra y la magia se lee también en un pasaje de la *República* que probablemente inspiró a Tolkien.

“Una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre unas maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano (...) Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí (...) mató al rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esta índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara en la justicia y soportara el abstenerse de bienes ajenos”.¹⁰²⁴

El abismo, el nombre de Giges (“nacido de la tierra”) y el tamaño del cadáver remiten a la tierra y a los que de ella nacieron; el anillo y la invisibilidad que provoca, a los dáctilos y su magia. Por otro lado, que el anillo haga a Giges invisible significa que lo “libera” de su corporeidad. Si esta interpretación es correcta, entonces este mito debe conectarse con los anillos de piedra o de hierro que llevan los iniciados órficos en recuerdo del que lleva el propio Prometeo.¹⁰²⁵ Éste, liberado por Heracles, llevó desde entonces un anillo hecho con el hierro de las cadenas que lo inmovilizaron y con una incrustación de piedra de roca del Cáucaso, en memoria de su condena. Algunos dicen que también se vio obligado a llevar una corona. La corona también puede conectarse con las encontradas en tumbas órficas. En general, el simbolismo del anillo y la corona es cíclico: alude al eterno retorno. Sin embargo, es posible que entre los órficos, mediante un proceso de eufemización, acabara significando precisamente lo contrario: a saber, la liberación del ciclo.

¹⁰²³ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., p. 48. Se basa en: Hesíodo, 485 ss; Apolodoro, i, 1, 7; Primer Mitógrafo Vaticano, 104; Calímaco, *Himno a Zeus* 52 ss; Lucrecio, ii, 633-9; escoliasta sobre Arato, v, 46; Higino, *Fábula* 139.

¹⁰²⁴ Platón, *República*, ii, 359b-360a, cf. Droz, G., *Los mitos platónicos*, ed. Labor, Barcelona, 1993, p. 148.

¹⁰²⁵ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 63.

También debe señalarse que entre los procesos de eufemización que los gigantes sufren, además del de empequeñecimiento, se encuentra el de feminización. En ese sentido los *Cobaloi*, enanos risueños del séquito de Dionisos, son el ejemplo perfecto: son enanos que comparten la compañía del ocasionalmente afeminado Dionisos y su séquito de mujeres.

Estos personajes convergen con lo pétreo. Es notable que “los guardianes de tumbas” neolíticos eran colocados al lado de los depósitos mortuorios a fin de asegurarles la inviolabilidad. Los menhires parecen haber desempeñado una función similar (...) La piedra protegía contra los animales, los ladrones, pero sobre todo contra la “muerte”; pues, a semejanza de la incorruptibilidad de la piedra, el alma del difunto debía subsistir por tiempo indefinido sin dispersarse (el eventual simbolismo fálico de las piedras tumbales prehistóricas confirma este sentido, ya que el falo es un símbolo de la existencia, de la fuerza, de la duración)”.¹⁰²⁶ Los enanos que siguen a Dionisos a menudo llevan el pene erecto, lo que los une de forma sorprendente a los guerreros que lo defendieron y a los que lo devoraron.

El escudo de Atenea y el corazón de Dioniso

Si la madre tiene su expresión jerárquica en el trono, el asiento del poder, Atenea es la encarnación del escudo, como ha propuesto Martin Bernal.¹⁰²⁷ Su propuesta es perfectamente compatible con lo que se evoca en los textos órficos, y nos muestra a una Atenea notablemente “protectora”.

Fr. 263: “Por tal motivo Orfeo dice a propósito de su nacimiento que Zeus la hizo surgir de su cabeza Resplandeciente por sus armas, una flor de bronce a la vista”.

Fr. 264: “El padre le dio a luz para que le diera cumplimiento a grandes hazañas”.

Fr. 265: “Pues es la terrible ejecutora del pensamiento del Crónida”.

Fr. 266: “Y por el nombre de Virtud es llamada Atenea”.

Fr. 267: “Pues la diosa (Atenea) es la diosa de los Curetes, como dice Orfeo”.

Fr. 268: “En efecto, además de que los primerísimos Curetes se consagran al grupo de Atenea, se dice que están coronados con un ramo de olivo, como dice Orfeo”.

¹⁰²⁶ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 202.

¹⁰²⁷ Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

Atenea nace del cráneo de Zeus, la parte más dura de la anatomía humana, y la flor de bronce es su escudo. Las grandes hazañas para las que ha sido concebida probablemente son defensivas, como por ejemplo el velar por la virtud: la virtud no se conquista, sino que se guarda. Incluso la atribución de las labores del telar y el tejido a Atenea (p. ej., fr. 271) pueden integrarse en la constelación de lo que protege. En numerosas culturas el tejido es inventado por un varón guerrero, y tampoco tiene que olvidarse que las corazas previas a la edad de los metales debieron ser de fuertes tejidos. Por todas esas atribuciones defensivas, Atenea es la diosa de los Curetes.

En el mito de Dionisos, Pallas también funciona como protectora de lo más íntimo. Ella es quien salva el corazón de Dionisos, y por ello es la salvadora.

Fr. 314: “(I) Pues bien, dice (*Orfeo*) que sólo el corazón [...] quedó a salvo por la acción de Atenea. Pues sólo dejaron el corazón inteligente. // (II) Y es que a Dioniso, el llamado Zagreo, que era hijo de Zeus y de Perséfone, los Titanes lo despedazaron miembro a miembro, y ella [Palas] se llevó el corazón aún palpitante”.

Fr. 315: “(I) Atenea, por haberse llevado el corazón de Dionisio, recibió el sobrenombre de Palas a causa del palpar (*pallein*) del corazón. // (II) Palas, a causa de que le llevó a Zeus el corazón palpitante de Dioniso”.

Fr. 316: “Y de ahí viene que Palas Atenea fuera llamada Salvadora”.

Es muy interesante que el verbo *pallo*, “palpar”, pueda relacionarse con Pallas,¹⁰²⁸ que a su vez puede relacionarse con el escudo de Atenea.¹⁰²⁹ El hecho de que los titanes sólo dejaron sin comerse el corazón de Dionisos puede servir para interpretar una sentencia pitagórica:

“Había también otra clase de símbolos, ilustrados como sigue: (...) ‘no comas el corazón’”.¹⁰³⁰

Por supuesto este texto puede no tener nada que ver, pero debe recordarse que algunas de las leyes de comensalidad pitagóricas tienen su origen en hechos míticos. Por ejemplo:

“Pitágoras prescribió la abstención de habas, o porque eran parecidas a las parte pudendas, o porque se parecían a las puertas del Hades”.¹⁰³¹

Ni tan sólo los titanes fueron tan osados como para comerse el corazón. Además, por su naturaleza, como mucho sólo se lo podrían haber tragado, como veremos más adelante. West habla del tratamiento especial que se le daba al corazón en algunos rituales griegos: se extraía cuanto antes mejor, antes de que

¹⁰²⁸ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 192.

¹⁰²⁹ Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

¹⁰³⁰ DK 58 c 6 = KyR 276.

¹⁰³¹ DK 58 c 3 = KyR 275.

el animal estuviese muerto, y se ponía sobre el altar (ambos actos recuerdan los sacrificios humanos mesoamericanos). A veces se quemaba embadurnado con grasa. Pero entre los órficos esto último estaba prohibido, y entre los pitagóricos estaba el comérselo.¹⁰³² El motivo del corazón del chamán arrancado y echado en una marmita es común en narraciones chamánicas,¹⁰³³ lo que de nuevo relaciona a Dionisos con un chamán prototípico.

El baluarte de Crono

Fr. 445: “sobre los pecados cometidos en este reino de Zeus alguien dicta sentencia bajo tierra, emitiendo su fallo con ineluctable hostilidad. Iguales siempre sus noches, iguales sus días bajo la luz del sol, se ganan los buenos una existencia libre ya de fatigas sin tener que perturbar la tierra con el vigor de sus manos ni el agua del mar, en busca de su magro sustento, sino que, en compañía de los favoritos de los dioses, aquellos que se precian de cumplir sus juramentos viven una existencia sin lágrimas, mientras los demás sufren padecimientos insoportables de ver. Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez en uno y otro mundo su alma absolutamente apartada de lo injusto, recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono. Allí las brisas de Océano soplan en derredor de la isla”.

Este extendido mito de la isla de los bienaventurados es ejemplo perfecto de inversión de valores. El Crono devorador acaba convirtiéndose en muralla protectora de un paraíso idílico. Además, a este paraíso el bienaventurado no llega ascendiendo al cielo, sino penetrando la tierra.

El cielo como escudo

Homero describe el universo en el escudo de Aquiles:¹⁰³⁴

“(Hefesto) hizo figurar en él la tierra, el cielo y el mar, el infatigable sol y la luna llena, así como todos los astros que coronan el firmamento: las Pléyades, las Híades y el poderío de Orión, y la Osa, que también denominan con el nombre de carro, que gira allí mismo y acecha a Orión, y que es la única que no participa de los baños en el Océano”.

En Grecia existió la tradición de llevar escudos a imagen del mundo, incluyendo las estrellas, por considerar que así éstas añadían fuerza a su portador.¹⁰³⁵ Aunque esto no es propiamente astrología,

¹⁰³² Arist, fr. 194; Diógenes Laercio, 8, 19; Jámblico, *Vida Pitagórica*, 109, cf. West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 162.

¹⁰³³ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 50.

¹⁰³⁴ *Iliada*, XVIII, 480 ss.

¹⁰³⁵ Hardie, P.R., “Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 105 (1985), pp. 11-31.

debemos reconocer en ello una indudable creencia en la influencia del cielo en la tierra, idea que queda corroborada por otro fragmento de la *Iliada*.¹⁰³⁶

“lanzado por la llanura, resplandeciente como el astro que sale en otoño y cuyos deslumbrantes destellos resultan patentes entre las muchas estrellas en la oscuridad de la noche y al que denominan con el nombre de Perro de Orión. Es el más brillante, pero constituye un siniestro signo y trae muchas fiebres a los míseros mortales”.

Incluso se puede decir que el escudo no representa el universo, sino que es el propio universo a nivel microcósmico. De esta forma, la lucha adquiere dimensiones metafísicas y no se puede desvincular del ritual. A la vez, no sólo la tierra se ve influenciada por el cielo, sino que el propio cielo es reflejo de la mente universal: “Se puede encontrar en todas las cosas, y especialmente en el hombre individual, e incluso más particularmente aún en el hombre corporal, la correspondencia y como la figuración del “Hombre Universal”, pues cada una de las partes del Universo, ya se trate de un mundo o de un ser particular, es siempre y en todo lugar análoga al todo”.¹⁰³⁷ Esta es la visión que la llamada Filosofía Primordial tiene del pensamiento tradicional, basado en la ley de correspondencia, y al que pertenece sin duda el griego arcaico.

Aquiles y Áyax jugando a un “juego de mesa”. Los escudos tienen dibujados animales, y las capas, estrellas. Evidentemente el juego tiene connotaciones cosmológicas.



¹⁰³⁶ *Iliada*, XXII, 26.

¹⁰³⁷ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 30.

Los fragmentos órficos confirman que el escudo y el cielo convergen.

Fr. 274: “(II) Por eso dicen los teólogos que él (Hefesto) forja el bronce, porque es un forjador de cuerpos sólidos y resistentes, porque el cielo es de bronce como imagen de lo inteligible y porque el autor del cielo es un “broncista”. // (IV) Y casi puede decirse que nos presenta al demiurgo, usando herramientas de Hefesto, con las que “forja el cielo entero” dibujando todos los astros con diversas formas, cincelandos los volúmenes y configurando cada uno en la forma que le corresponde. // (V) Celebrando (los teólogos) a Hefesto como creador del cielo”.

Fr. 272: “Seguramente es por eso también por lo que celebran a Hefesto como creador del cielo. Lo asocian a Aglaya, porque engalana (*aglaizo*) todo el cielo con el abigarramiento de los astros. // (II) Por tal motivo los teólogos [...] hacen nacer de Hefesto y de Aglaya a Euclea, a Eutenea, a Eufema y a Filofrosine”.

Fr. 273: “Por tal motivo precisamente los teólogos, tras haber unido a Afrodita con Hefesto, afirman que él ha forjado el universo”.

Hefesto es el dios de la forja y del fuego, material del que están compuestos los astros, y por eso es el forjador del cielo, porque es el que construye con fuego. Además, “el cielo es de bronce como imagen de lo inteligible”, es decir, que es el espejo de la inteligencia universal, del demiurgo. Por eso en él queda reflejado lo *metafísico*, lo constituyente de nuestra Realidad. Hefesto se identifica con el demiurgo, es decir, con Zeus y/o Fanes, y se recuerda su matrimonio con Afrodita para expresar que la creación fue hecha armónicamente, con amor.

El cielo de bronce de la tradición épica griega ejemplifica el principio de analogía que sustenta todo universo integrado e interconectado. Que el cielo sea reflejo de la inteligencia, por espejo, contribuye a la creencia de que la tierra es reflejo del cielo. Sólo a partir de estas contextualizaciones será posible entender el porqué de las representaciones cósmicas de los escudos y la perpetuación del bronce como material de guerra durante mucho tiempo. Los escudos griegos se construían según la ley de correspondencia. Un fragmento órfico expresa magníficamente la ley de correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo, aprovechándose de la posibilidad de ver al mar como espejo.

Fr. 191: “Que Crono es superior a Océano lo ha dejado claro también el teólogo al decir que Crono mismo se adueñó del celeste Olimpo y que entronizado allí reina sobre los Titanes, mientras que Océano ocupó toda la parte central. Y es que éste habita en las maravillosas corrientes que fluyen allende el Olimpo, y honra al cielo de allí, no al más elevado, sino, como dice el mito, al que cayó del Olimpo y se encuentra abajo”.

La observación de las estrellas para la adivinación está atestiguada en Babilonia en los *Textos de los presagios* (ca. 1800 a.C.). En cambio, la aparición de los horóscopos (la vinculación de la situación de los cielos en el momento del nacimiento con el devenir del individuo nacido) no se da en Babilonia

hasta la quinta centuria a.C., lo que se ha relacionado con la caída de Babilonia ante los Aqueménidas y el consecuente aumento del individualismo y la desconfianza en el estado: la relación entre el rey y el cielo que antes se expresaba con los oráculos se convierte entonces en una relación entre cada individuo particular y el cielo (o los dioses o el cosmos).¹⁰³⁸ Esta particular relación, que coincide temporalmente con el período orientalizante griego y la tendencia a la democratización de las ciudades griegas, debida a la aparición del cuerpo de hoplitas,¹⁰³⁹ quizás deba compararse con las teorías órficas que presentan una salvación para cada alma. Para esa época, no hay problema en reconocer contactos entre Babilonia y Grecia: pueden buscarse por vía marítima, anatólica o incluso póntica o esteperia.

En general se observa que la impenetrabilidad se torna positiva a través del símbolo del escudo. El cielo y sus estrellas protegen al ser humano. En el escudo cósmico, los ciclos celestes superan la seguridad basada en la intimidad y resaltan la basada en la regularidad de lo cíclico.

La noche como matriz de los cuerpos celestes

Algunas de las diversas teocosmogonías órficas le dan un papel preponderante a la noche.¹⁰⁴⁰ En la traslación que hacemos del universo mental griego al nuestro, inevitablemente perdemos sus estructuras más fundamentales. De este modo, traducimos la noche griega como la simple noche, opuesta al día, y otras veces, como una divinidad. Pero la cuestión quizás consiste en no plantear esas dos posibles traducciones como alternativas, sino como complementarias.

Fr. 6: “Y Zeus [... llegó a la cueva, donde] se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal nodriza de los dioses”.

Fr. 20: “Orfeo configura el principio a partir de la Noche”.

Fr. 112: “Noche, inmortal nodriza de los dioses”.

Fr. 113: “Pues tiene de los dioses [...] y le concedió el don de la profecía (Tiempo a Noche) totalmente libre de engaño”.

La Noche como nodriza de los dioses puede ser interpretada de varias formas, como niveles diferentes de un mismo sentido: a) en el más llano, Noche es nodriza de los dioses porque les precede temporalmente, como toda madre a su hijo; b) en un sentido más “elevado”, dado que a Noche se le llama nodriza, y no madre o generadora, se podría entender que es en Noche en donde los dioses se

¹⁰³⁸ Rochberg, F., *Babylonian horoscopes*, American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia, 1998.

¹⁰³⁹ Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

¹⁰⁴⁰ Y las que no lo hacen sitúan al principio del mundo otros principios igualmente “inefables”, que en ciertos sentidos toman las caracterizaciones de la Noche.

asientan. Las formas se desprenden de la materia (que es lo amorfo, la matriz). El Ser se arranca del No-Ser. Por tanto, en el fragmento puede leerse que lo *ontológico* (el Ser), que es lo que genera lo *óntico* (las cosas), se desprende de aquello que está más allá de cualquier forma. Los dioses, que son el fundamento de la Realidad, se generan desde Noche y se alimentan de ella. Fanes será el primero en construir el cetro (fr. 70), tras visitar el interior del santuario en donde noche “se sienta” (fr. 6);¹⁰⁴¹ c) en ciertos contextos los dioses pueden interpretarse como cuerpos celestiales, y entonces que Noche sea nodriza de los dioses significaría que es en la noche en donde los dioses (ciertos cuerpos celestes) dibujan sus formas, sobre todo teniendo en cuenta que Fanes creó el cielo para sus hijos como morada imperecedera (fr. 152). Desde este punto de vista, la noche es sabedora de oráculos porque es en ella en donde se puede predecir. En la noche se dan los movimientos divinos (estelares), y a partir de ellos formulamos oráculos: por eso es la Noche quien profetiza. Es en ella en donde los cuerpos celestes y divinos esbozan el destino. La Noche es asiento, recipiente. La misma Pitonisa de Delfos se sentaba en un caldero, que estaba sobre un trípode, para adivinar.¹⁰⁴² Ello la ponía en conexión con la crátera del mundo, de la que la Noche es epifanía.

Fr. 148: “Pues él mismo (Fanes) a su propia hija (la segunda noche) privó de la flor de la mocedad”.

Fr. 149: “Y ella (la Noche) a su vez parió a Tierra y al anchuroso Cielo y de invisibles que eran, hizo manifiesto quiénes eran por su linaje”.

Fr. 150: “Por ello también Orfeo la llamó Noche, en cuanto que está más allá del fulgor visible de aquel cielo”.

Fr. 152: “Dice Orfeo que éste (Fanes) es el padre de todos los dioses, por causa de los cuales creó el cielo y veló por sus hijos, para que tuvieran una morada y una sede común: les construyó a los inmortales una morada imperecedera”.

Fr. 182: “De todos era a Crono a quien Noche criaba y cuidaba”.

¿Por qué no es la madre de Crono, la Tierra, quien lo cría? Porque la noche y la tierra convergen como matriz del mundo. Son manifestaciones de un mismo principio, el de la feminidad, como lo demuestra el siguiente fragmento, que recalca que los varones son hijos del cielo y las hembras, de la tierra.

Fr. 184: “De todos ellos (los titanes), el primero que había nacido de Cielo recibió como esposa a la primera hija de la Tierra, el segundo, a la segunda, y los demás, por orden de manera similar. Así pues, el primero que desposó a la primera fue llevado por su causa hacia abajo. La segunda, por causa de aquel con quien se había casado, ascendió hacia

¹⁰⁴¹ En realidad, Noche está sentada porque es la personificación del asiento, del trono, como Isis, “la Negra”. Por ejemplo, Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981.

¹⁰⁴² West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p.147.

lo alto y así siguiendo cada uno su lugar, permanecieron en los lugares que les habían correspondido por la suerte de su matrimonio, y de la unión de éstos fueron engendrados otros innumerables descendientes”.

Además, nos informa de que lo masculino tiene que ver con lo ascensional y lo femenino con el descenso. Esta idea también se encuentra en Platón, de forma semejante, cuando dice:

“Eran tres los géneros y estaban así constituidos por esta razón: porque el macho fue en un principio descendiente del Sol; la hembra, de la Tierra; y el que participa de ambos sexos, de la Luna, ya que la Luna participa también de uno y otro astro”.¹⁰⁴³

De la noche al día: Noche genera a Norma

La Noche, como el escudo, no sólo es madre, asiento, sede y protección de los dioses. Es también promesa de regularidad. En ella observamos que de símbolo invertido y de la intimidad pasa a ser promesa de retorno.

Fr. 147: “(I) Fanes avanza como único que es, y se celebra como “hembra y engendrador” y engendra las Noches. // (II) Pues se presentan tres noches en Orfeo, la primera de las cuales permanece en sí misma [...] y la intermedia entre ambas, lo que es propicio de la moderación. // (III) Pues hay órdenes de la noche y del día [...] como también nos enseña la teología órfica, pues hay unos anteriores a la demiurgia y otros que están implicados en ella”.

Fr. 246: “Pues se presentan tres noches en Orfeo [...], la tercera sale fuera y da lugar, dice, a Justicia. // Pues hay muchos órdenes de la noche y del día [...] como también nos enseña la teología órfica, pues hay unos anteriores a la demiurgia y otros que están implicados en ella. // La tercera (Noche) está alineada con los demás dioses”.

Fr. 250: “Por su parte, Ananke (Necesidad) representa tanto la divinidad única que preside el destino como el orden que gobierna los cuerpos celestes, manifestándose como la misma diosa que entre los teólogos se llama Temis. // (II) Por otra parte, que hay que creer que Necesidad es la misma que Temis (Norma) no sólo se garantiza por las teogonías griegas”.

La tercera Noche, la de la oposición día-noche, genera la Norma que rige los movimientos celestes y, en general, los movimientos del mundo. El calendario, la Justicia, nace de la sucesión de días y noches. Es notable que Temis permanezca virgen hasta su unión con Zeus. La norma regular no es posible sin su unión con el principio rector.

Fr. 251: “Por ello permaneció virgen (Temis) hasta que el demiurgo no hubiera nacido, de acuerdo con los decretos de la Noche: Hasta que Rea pariera un hijo, unida en amor a Crono”.

¹⁰⁴³ Platón, *El banquete*, 189c-193a, traducción de Luis Gil, en Droz, G., *Los mitos platónicos*, ed. Labor, Barcelona, 1993.

Fr. 252: “(Temis) dio a luz a las Horas, Equidad, Justicia y Paz”.

Fr. 253: “Cloto, Láquesis y Átropo (Las Moiras)”.

Fr. 254: “Aglaya, Eufrosine y Talía (Las Gracias)”.

Por la noche (por su decreto) es por lo que nace la regularidad. Y lo hace “esperando” el nuevo orden que impondrá el cetro de luz. De la noche será hija la Norma, y de ésta las Horas, las Hilanderas y las Gracias.

2. La madre¹⁰⁴⁴

Los símbolos temidos del Régimen Diurno que se agrupaban entorno al concepto de devenir subyacente e incontrolado, se invierten y pasan a ser símbolos de seguridad y de refugio, precisamente por estar siempre “por debajo” de lo dado. La muerte se convierte en el retorno a la madre tierra, y el sepulcro en cuna: “la vida no es otra cosa que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno a uno (...) el deseo tan frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es más que una forma profana del autoctonismo místico, de la necesidad de volver a su propia casa”.¹⁰⁴⁵ El patriotismo es en realidad “matriotismo”. Tanto mitos como ritos reflejan esta concepción: la sepultura (tanto de muertos como de enfermos –con el objetivo de que sanen-) es un retorno al útero materno, y el “polvo eres” y “en polvo te convertirás” evoca esa misma naturaleza terrestre de los humanos.

En Grecia, por ejemplo, Heráclito se sumergió en estiércol para curarse de hidropesía.¹⁰⁴⁶ Y, por ejemplo, Empédocles habla de cómo de la tierra nació todo lo existente:

“Y la tierra se juntó casi con la misma proporción o bien en cantidad poco mayor o menos con Hefesto, con la lluvia y con el éter brillante y así ancló en los puertos perfectos de Cipris. De éstos nacieron la sangre y las formas de la carne además”.¹⁰⁴⁷

El *éter*, como aquello más excelso que podemos alcanzar, puede interpretarse como un regreso al *útero*, como ya observamos. Aristóteles refiere esa idea de la muerte como retorno al vientre materno cuando dice que a partir de cierta edad los ancianos se vuelven progresivamente niños.¹⁰⁴⁸

Ese recipiente que es a la vez sepulcro y cuna también lo encontramos en el simbolismo de la barca de Caronte. La barca, como el Arca de Noé, es el refugio de la semilla. Esta interpretación aclararía el sentido de la etimología de “cementerio”: “*koimêterion* quiere decir “cámara nupcial””.¹⁰⁴⁹ Esto significa que el cementerio, además de ser lugar de reposo, es un sembrado. Como la letra *nûm* en el alefato, continente del punto, la esencia, la barca es el continente de la vida.

Para Durand, la inhumación está ligada al Régimen Nocturno y la incineración a los rituales celestes y solares, como ya vimos anteriormente. El sepulcro, en cambio, nos remite a la intimidad y al reposo. Las bellas durmientes de la mitología popular tienen que ver precisamente con esto. Emerge la constelación del recipiente y lo receptivo, que aglomera juntos al sepulcro, la madre, la tierra, el vientre, la caverna, la casa, la copa, el grial, la matriz, la tumba, la cripta, etc. Y su esencia se concentra en el

¹⁰⁴⁴ = Los símbolos de la intimidad.

¹⁰⁴⁵ Eliade, *cf.* Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 244.

¹⁰⁴⁶ DK 22 a 1.

¹⁰⁴⁷ KyR 441.

¹⁰⁴⁸ Aristóteles, *Política*, 270 d-e.

¹⁰⁴⁹ Jung, *cf.* Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 245.

hueco, que es precisamente el *sancta sanctorum*, la habitación última y secreta y, finalmente, el *ómphalos* u ombligo del mundo: “el rincón es un refugio que nos asegura un primer valor del ser: la inmovilidad”.¹⁰⁵⁰

Durand diferencia entre las figuras cuadradas y rectangulares (la ciudad, la fortaleza, la ciudadela), que harían recaer el acento simbólico sobre temas de defensa de lo interior, y las figuras más bien circulares (el jardín, el fruto, el huevo o el vientre), que acentuarían las voluptuosidades secretas de la intimidad.¹⁰⁵¹ Probablemente base su afirmación en su maestro Bachelard, quien dice: “¿Creemos que Bergson no rebasaba el sentido atribuyendo a la curva la gracia y sin duda a la línea recta la rigidez? ¿Qué hacemos de más si decimos que un ángulo es frío y una curva caliente? ¿Qué la curva nos acoge y el ángulo demasiado agudo nos expulsa? ¿Qué el ángulo es masculino y la curva femenina? (...) La gracia de una curva es una invitación a permanecer”.¹⁰⁵²

El grial, que es la cratera órfica, sirve para evocar con más facilidad algo que parece sugerir todo símbolo del recipiente: a saber, el alimento. Por ello todo continente es un estómago, porque lo que en él se posa, “se realiza” (en el sentido de que “viene a la Realidad”): “toda alimentación es transustanciación. Precisamente por este motivo Bachelard puede afirmar muy profundamente que “lo real es desde el principio un alimento”. Con esto entendemos que el acto alimenticio confirma la realidad de las sustancias. Porque “la interiorización ayuda a postular una interioridad””.¹⁰⁵³ La sustancia es entonces, con Bachelard, un interiorpreciado.

El alimento primordial y arquetípico es la leche, porque es el alimento natural de la madre: es su fruto. La miel supone un doblete natural de ella. En el mismo sentido, el brebaje sagrado de la mayoría de culturas, que funciona como sustitutivo del alimento primordial, se extrae de un árbol o planta. De esta forma, emerge la ilación entre la copa, la leche, el néctar divino y el árbol, porque el brebaje sagrado no sólo se extrae frecuentemente de un árbol, sino que además colabora activamente en la ascensión (y como hemos dicho, el árbol es la escalera primigenia). En el caso griego, el vino es reflejo del néctar divino. Su color, espesor y vida hacen de él la viva imagen de la sangre. El cristianismo conserva esa convergencia llamando al vino sangre de Cristo.

Durand dice que para Bachelard los alquimistas valoraban el oro por el proceso de digestión que requería, no por su brillantez. Es decir, que el oro es “un doblete técnico del excremento natural”.¹⁰⁵⁴ La operación alquímica precipita generando la sal, que junto con el agua, el vino y la sangre, es “la madre de los objetos sensibles”.¹⁰⁵⁵ Sirve para cocinar y conservar los alimentos, lo que nos remite de nuevo al esquema de la digestión. En la psicología infantil, según el autor que estudiamos, “la defecación es el modelo de la producción, y el excremento es valorizado por ser el primer producto creado por el

¹⁰⁵⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 172.

¹⁰⁵¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 256.

¹⁰⁵² Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 182.

¹⁰⁵³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 264.

¹⁰⁵⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 269.

¹⁰⁵⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 271.

hombre”.¹⁰⁵⁶ Obviamente, esta asimilación es insostenible para el Régimen Diurno, pero para el pensamiento nocturno, la inversión de valores entorno al excremento tiene que ver con los beneficios del ahorro, el abono y lo económico. Desde esta óptica, Plutón es rico porque precisamente las sobras de la naturaleza (los muertos) son consideradas bienes. Junto al acurrucamiento, el Régimen Nocturno se caracteriza por la búsqueda silenciosa de tesoros interiores e íntimos, cuyo valor es otorgado por su peso, y ya no por su brillo.

¹⁰⁵⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 271.

Símbolos de la intimidad en el orfismo

Los símbolos de la intimidad que aparecen en Grecia son variados y, especialmente en el orfismo, algunos bastante claros. Por un lado, la barca, luniforme, es el primer instrumento de viaje. Mientras la luna viaja en barca, el sol viaja en carro: “si la nave se vuelve morada, la barca, más humildemente, se convierte en cuna”.¹⁰⁵⁷ El mar acuna al futuro niño, al difunto. La barca de Caronte se lleva al muerto pero también lo acuna.

De forma semejante, el recipiente de alimento sagrado es símbolo de la intimidad. La historia del grial habla de la oposición entre el recipiente y el plato que regeneran al rey pescador y la lanza o espada de la que mana sangre.¹⁰⁵⁸ En el orfismo encontraremos la cratera de Dionisos, que evoca a la luna y es recipiente por excelencia.

Otro símbolo esencial en el orfismo es el del huevo primigenio, principio cósmico que expresa el inicio de la diferenciación.

La madre (lo subyacente) como trono

Lo que siempre está, por debajo de cualquier forma y jerarquía, es la materia: a nivel simbólico es el trono, a nivel biológico, la madre.

Fr. 150: Por ello también Orfeo la llamó Noche, en cuanto que está más allá del fulgor visible de aquel cielo.

Fr. 152: “Les construyó a los inmortales una morada imperecedera”.

Fr. 240: “Permanentes son las obras ilustres de la naturaleza y la eternidad sin límite”

La noche es madre porque está más allá de cualquier luz y forma: es decir, es lo que subyace a toda forma. Si los dioses son lo luminoso y lo que conforma el mundo, su morada imperecedera es la noche o su madre, el receptáculo del Ser. El fr. 240 evoca “aquello que está siempre yaciendo”: la naturaleza sin límite. Por ello no importa el nombre de la madre, porque toda madre está más allá de la forma.

Fr. 28: “Todo es éter, ya que él mismo es padre e hijo, del mismo modo que en el libro primero dice (Crisipo) que no hay contradicción en que Rea sea madre e hija de Zeus”.

Fr. 29: “Y Clidemo le llama a Rea Madre de los dioses, lo que algunos también dieron a conocer en los *Relatos Sagrados*. Melanípides afirma que Deméter y la Madre de los Dioses son una y la misma”.

¹⁰⁵⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 259.

¹⁰⁵⁸ Anónimo, *La búsqueda del Santo Grial*, Alianza Tres, Madrid, 1991.

Fr. 205: “Rea se dirige a Creta, cuando se encontraba embarazada de Zeus, y da a luz a Zeus en el antro de Dicte”.

Fr. 206: “La que antes era Rea, cuando fue madre de Zeus se tornó en Deméter”.

La diosa madre es al mismo tiempo madre e hija del principio del mundo (Zeus). Porque el No-Ser sólo puede pensarse (y difícilmente) a partir del Ser, pero a su vez precede y subyace al Ser: por eso Rea da a luz a Zeus en una oscura pero protegida cueva. La identificación de la madre y la hija ejemplifica el misticismo, intimismo y concentración a los que los símbolos de este capítulo tienden.

En ocasiones, entre los órficos nos encontramos con expresiones algo diferentes para referirse a lo que siempre subyace.

Fr. 75: “(I) La Teogonía órfica transmitida por Jerónimo y Helánico (...) dice así: desde el principio hubo agua y la materia de la que se cuajó la tierra, siendo éstos los principios que supone los primeros (...) El principio único anterior a los dos lo pasa en silencio, pues el hecho mismo de no decir nada de él muestra su carácter inefable; (II) Orfeo también afirma un origen primero a partir del agua. Fue en efecto el agua el principio de todas las cosas y del agua se formó el fango”.

Fr. 13: “(III) al exponer brevemente las opiniones existentes acerca del mar, se refiere a las de los teólogos, que le atribuían sus propias fuentes perpetuas al mar, de forma que para ellos el mar fuera imperecedero”.

El principio único anterior al agua y a la materia es inefable. Es la noche, lo amorfo y, por tanto, sin nombre. El agua, la materia y el fango son materiales que expresan al principio primero e inefable, aunque ellos mismos no lo son. Son capaces de expresarlo porque son amorfos por sí mismos y susceptibles de subyacer en cualquier forma. El agua cenagosa es uno de los principales símbolos nictomorfos, que se supera mediante el eufemismo que la convierte en origen supremo de las formas: en lo que en ellas subyace. El fr. 13 resalta el aspecto positivo de lo amorfo: ya no sólo se habla de agua, sino que se habla de sus fuentes: lo amorfo es infinito y, por tanto, inmensamente fértil. Las versiones órficas que ponen a Océano y Tetis como dioses primigenios quizás también pretenden expresar lo imperecedero del mar.

Los *Himnos Órficos* enfatizan de diversas formas la característica de continente de este tipo de divinidades. A la tierra la adoran como “destructora de todo (...), sede del inmortal universo (...), eterna, justa, de profundo seno, de feliz seno”.¹⁰⁵⁹ A la Noche la llaman “origen de todo”.¹⁰⁶⁰ A la

¹⁰⁵⁹ *Himnos órficos*, XXVI.

¹⁰⁶⁰ *Himnos órficos*, III.

naturaleza la adoran como “común a todos y única que no admite comunicación; autoengendada, sin padre”.¹⁰⁶¹

El trono es el asiento del poder. Por ello junto a Zeus, sentada, se encuentra también la Justicia:

Fr. 247: “(I) Justicia anterior al mundo acompaña a Zeus, pues la Ley toma asiento junto a Zeus. // (II) Obedeciendo los consejos de Noche, Zeus, también en Orfeo, hace que la Ley tome asiento junto a él. También el Teólogo establece una Justicia universal que sigue Zeus”.

Fr. 248: “Justicia es engendada por Ley y Piedad”.

Es difícil identificar si Justicia se sienta junto a Zeus (porque, como él, ella ordena el mundo), o si en realidad los fragmentos derivan de un Zeus sentado “en” la Ley. En tanto que ésta es ordenación, debe entenderse como cetro, pero en tanto que subyace siempre a cualquier rey, debe ser entendida como trono. En la segunda opción, la ley subyace y es algo dado. La Justicia es entonces la piedad hacia los dioses, que implica el reconocimiento de la Ley divina. En este sentido es interesante mencionar que Eurídice, la esposa de Orfeo, significa la “que rige ampliamente”, es decir, que puede identificarse con la ley. Sin embargo, otros testimonios dicen que su esposa se llamaba Agripa (“de ojo o voz salvaje”), lo que la relacionaría más bien con una ninfa.¹⁰⁶²

Gotas celestes germinan en la tierra

En la eterna relación entre la materia y la forma, encontramos que lo de arriba fertiliza lo de abajo mediante gotas de diversas naturalezas. Por un lado, de las gotas de sangre de Cielo mutilado nacen los Gigantes, las Erinis o Afrodita. Por ejemplo, el fr. 187 nos habla del nacimiento de las Erinias. En cambio, el fr. 188 habla de los gigantes, que como aquéllas también nacieron para “tomar venganza”.

Fr. 188: “Gigante: viene de “salir de la tierra” por ejemplo: A los que llaman Gigantes por sobrenombre entre los felices porque nacieron de Tierra y de la sangre de Cielo”.

Este fragmento resulta muy ilustrativo al respecto de la identificación que proponíamos entre titanes y gigantes, porque los gigantes son hijos de la tierra y del cielo, como los titanes. En este caso, la sangre se muestra isomórfica con la esperma, pero también con otras sustancias líquidas como la saliva o las lágrimas, que en ocasiones funcionan también como engendradoras.¹⁰⁶³ La sangre como germen de vida

¹⁰⁶¹ *Himnos órficos*, X.

¹⁰⁶² Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega, estudio sobre el “movimiento órfico”*, Madrid, 2003, p. 82.

¹⁰⁶³ Diversos tipos de creación vinculadas a los fluidos del dios primigenio y luminoso pueden encontrarse en Egipto. Véase Bilolo, M., *Le createur et la creation dans la pensée memphite et amarnienne, approche synoptique du “Document Philosophique de Memphis” du*

ha existido, además de en mitos, en ritos. Ya hemos hablado de los sacerdotes eunucos de Cibele. Lejana en el tiempo y el espacio, en Mesoamérica fue común la perforación del miembro viril (a menudo de los gobernantes) con una espina de pescado como rito propiciatorio para la agricultura. Otra versión menos sangrante consistía en la masturbación encima de la tierra a cultivar. El fragmento 188, que habla de cómo la sangre divina germina en la tierra, recuerda la lluvia indecible con que Fanes roció la tierra desde su cabeza. El mito, si tenemos en cuenta que la cabeza de Fanes es el cielo, es otra versión del famoso acoplamiento eterno de Uranos y Gea, también mediante la lluvia.

Fr. 145: “Fanes virtió una indecible lluvia de lo alto de su cabeza”.

Tal lluvia es susceptible de ser interpretada como llanto, lo que rememora una de las versiones de la antropogonía egipcia: “un primer mito popular nos cuenta que el género humano nació de las lágrimas de alegría del Creador Atum-Ra cuando recuperó a sus primeros hijos los dioses Shu y Tefnut de las aguas del caos y efectivamente el término *Rmtw* (=humanos) se halla filológicamente cercano a la palabra “lágrima” o “llorar””.¹⁰⁶⁴

Al llanto, la lluvia y la sangre como fluidos germinadores debe añadirse el semen:

Fr. 270: (I) Y Orfeo, vuestro poeta, dice que Hefesto mancilló a Atenea. // (II) Según el mito, Hefesto, enamorado de Atenea, dejó caer su simiente en tierra y de allí surgió la estirpe de los atenienses.

Fr. 260: “En cuanto a la segunda Afrodita, Zeus la engendra de sus propias potencias generatrices, y recibe la ayuda de Dione. La diosa procede de la espuma, del mismo modo que la más antigua. Y el propio teólogo dice lo siguiente acerca de ella: Un mayor deseo se apoderó de él. Y al padre supremo se le escapó de sus vergüenzas la simiente de la espuma, y la mar acogió el semen del gran Zeus y, al transcurrir un año, en las estaciones engendradoras de belleza engendró a Afrodita, la que suscita la sonrisa, nacida de la esperma”.

Según el fr. 270, los atenienses son “nacidos de la tierra”, gigantes según la etimología popular. Por su parte, el fr. 260 también nos describe la generación a partir del semen. En el primer fragmento éste cae sobre la tierra, mientras que en el segundo lo hace sobre el mar. La forma de nuevo crea instalándose en lo infinito. En el fr. 260 se alude al nacimiento de una segunda Afrodita que también nació de la espuma del mar, como la primera, surgida de la sangre de los genitales de Cielo, mutilados por Crono, cuando cayeron al mar.¹⁰⁶⁵ Probablemente la alusión a esos dos nacimientos diferentes pero muy semejantes de dos Afroditas distintas nos remite a variantes de un solo mito. La sangre ha sido considerada en diversas

“Grand Hymne Théologique” d'Echnaton, Kinshasa-Libreville-Munich, 1988; y Bilolo, M., *Les cosmo.theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis, essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986.

¹⁰⁶⁴ Piulats, O., “Antropología egipcia”, en *Debate sobre las antropologías. Revista de Filosofía THEMATA*, n 35, Sevilla, 2005.

¹⁰⁶⁵ La primera Afrodita sería aquella que nacida de la castración de Uranos por Crono (Hesíodo, *Teogonía*, 190ss).

civilizaciones tan fertilizadora como el semen, con lo cual, el hecho de que la diferencia entre los dos nacimientos radique en que un caso es semen y en el otro sangre genital no es impedimento para su identificación. Por otro lado, la espuma del mar tiene un importante papel en ambos casos, porque a Afrodita se la relaciona etimológicamente con “espuma”, pero también porque el mar parece eyacular en la tierra con cada ola que llena de espuma la playa.

La imagen se ha relacionado con el nacimiento de Afrodita, pero también con otras diosas emergentes como Perséfone, Pandora o Anesidora. También ha sido interpretada como el resurgir de una iniciada. Trono Ludovisi, Museo de las Termas, Roma, 460 a.C.



La versión más extendida en el orfismo dice que los humanos nacimos cuando Zeus fulminó a los titanes, como reacción al desmembramiento de Dionisos por éstos. Pero el siguiente fragmento especifica más la antropogénesis.

Fr. 320: “(III) los hombres todos, procedemos de la sangre de los Titanes (...) // (IV) cuando Zeus organizó todo, la raza de los hombres nació de las gotas de sangre sagrada caídas del cielo”.

Aunque en principio parece extraño, la creación de los humanos por Deucalión y Pirra puede interpretarse de forma semejante. Tirando piedras (que son “los huesos de la madre tierra”) por encima del hombro, Pirra y Deucalión crean a los humanos. El mito enfatiza la importancia de los huesos sobre la sangre (el agua de la lluvia) del mundo, precisamente porque se parte del gran diluvio como situación inicial, aunque de todas formas el goteo incansable de piedras cayendo sobre la tierra recuerda a la lluvia. La convergencia entre la piedra caída del cielo y la sangre está documentada en el orfismo explícitamente, haciendo compatibles y coherentes las dos versiones de la antropogénesis griega. El *Lapidario órfico*, describiendo a la piedra *Hematites*, dice:

“Una vez Urano, el de ancho pecho, mutilado por las manos del feroz Crono, envolvió a la tierra infinita en los sinuosos repliegues de su cuerpo resplandeciente. Él deseaba vivamente caer al suelo desde el divino éter para entenebreerlo todo con su espalda de muchos contornos, pero Crono debilitó el ánimo de Urano estrellado, y en adelante ya no habitaría el cielo; entonces, las gotas de sangre divina que se derramaba poco a poco de la herida reciente, y que no

estaban destinadas a perecer, porque procedían de un cuerpo inmortal, cayeron a la tierra. Y las Moiras ordenaron que permaneciese en la tierra fecunda la sangre intacta, saladora, del progenitor de los dioses. Así pues permaneció, y la desecaron los caballos del sol de pupilas de fuego. Quien tocara su superficie podría pensar sin duda que tenía en sus manos una piedra (la piedra Hematites), cuando no es más que sangre coagulada”.¹⁰⁶⁶

¿De todos estos fragmentos qué podemos deducir? La impenetrabilidad de la tierra se transforma en fertilización de la madre tierra mediante el goteo constante desde lo de arriba: confirmamos que la penetración del centro debe ser lenta y húmeda, a diferencia de la ascensión, eminentemente fulminante y seca, como el rayo. Así, al rayo se opone la gota. Además, los humanos somos una combinación de sangre divina y huesos terrestres directamente llegados desde la muerte. Bachelard, analizando los estudios de Jung que invitan a concluir que los principios de la vida nacen de la piedra, dice que “el ser que sale de su concha nos sugiere los ensueños del ser mixto. No es sólo el ser ‘mitad carne y mitad pez’. Es el ser semimuerto y semivivo y, en los grandes excesos, mitad piedra y mitad hombre. Se trata de la inversa misma del sueño de Medusa. El hombre nace de la piedra”.¹⁰⁶⁷

El huevo cósmico

En el orfismo existía un mito según el cual el origen del mundo estaba en un huevo. Esa idea se encuentra en muchas culturas de la tierra: Polinesia, India antigua, Indonesia, Irán, Grecia, Fenicia, Estonia, Letonia, Finlandia, entre los pangwe del África occidental, en América Central, etc. Eliade afirma que “el centro de difusión de este mito debe buscarse probablemente en la India o en Indonesia”.¹⁰⁶⁸ Su existencia en el Nuevo Mundo reabre el debate sobre el difusionismo.¹⁰⁶⁹ A nivel arqueológico aparece desde la prehistoria: “numerosas sepulturas de Rusia y Suecia nos han transmitido huevos de arcilla. En el ritual osírico el moldeado de huevo con ayuda de ingredientes diversos (polvo de diamante, harina de higos, aromáticos, etc.) desempeña un papel sobre el que no tenemos todavía suficiente información. Las estatuas de Dionisos encontradas en las tumbas beocias llevan todas un huevo en la mano (Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, i, p. 565) signo de retorno a la vida. Esto explica la prohibición órfica de comer huevo (Rohde, *Psyché*, tr. Fr., p. 366, n. 2; Harrison, *Prolegomena*, p. 629), pues el orfismo persigue en primer lugar la salida del ciclo de las reencarnaciones infinitas, dicho de otra manera, la abolición del retorno periódico de la existencia”.¹⁰⁷⁰ También Bachofen se dedicó a estudiar

¹⁰⁶⁶ *Lapidario órfico*, 645-659.

¹⁰⁶⁷ Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 144.

¹⁰⁶⁸ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 369. También puede verse Campbell, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, F.C.E., México, 1959, especialmente pp. 248-267.

¹⁰⁶⁹ Félix Báez, Jorge, “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica. (Reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)”, en *Antropología Mesoamericana, homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México, 1992.

¹⁰⁷⁰ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 371.

algunos huevos místéricos procedentes de Italia (p. ej., en Villa Pamfili) en su *Simbólica Sepulcral*.¹⁰⁷¹ En la civilización egipcia, la más antigua que registró por escrito este mito, tomaba diversas formas: según algunos, a *Swbt* lo puso un pájaro primordial (un canario, una gallina, una avestruz, etc.); para otros, lo puso la Ogdóada; para unos terceros, el huevo provenía del aire (*Swb*). El contenido del mismo también varía según las versiones: el huevo era la casa de la Ogdóada (es decir, donde se encontraban las cuatro parejas primordiales); contenía las semillas del mundo (del material y del inmaterial); contenía aire (que es lo que separa al cielo y a la tierra, a la diosa Nut del dios Geb); es la casa del espíritu (Atum, Re-Atum, etc.); él mismo es el dios primordial, en lugar de ser la sede del dios primogénito. La diversidad de versiones no debe interpretarse como contradicciones del antiguo mito. Más bien, como concluye Bilolo, debe hablarse de “usos metonímicos y metafóricos del huevo” y no tanto de un “mito del huevo original”.¹⁰⁷² Lo interesante de lo resumido a propósito de Egipto es que coincide plenamente con el mito órfico, que se desarrollará cientos de años después.¹⁰⁷³

M.L. West,¹⁰⁷⁴ a pesar de que reconoce que el origen del mito de la ovogénesis probablemente esté en Egipto, piensa que el origen de los mitos griegos de este tipo debe buscarse fundamentalmente en la India, Irán y, sobre todo, Fenicia, porque como dijimos anteriormente, durante el siglo VIII a.C. Grecia recibe enorme influencia del Próximo Oriente (Periodo Orientalizante). Además, la influencia es también en el campo de los mitos, porque el mito del dios primigenio castrado, como ya vimos, también existía en el Próximo Oriente antes que en Grecia. Para fundamentar el origen fenicio del mito del huevo cósmico en Jonia West se centra fundamentalmente en tres fuentes griegas que aluden al mito fenicio: Eudemo de Rodas, Damascio y Filón de Biblos. La primera de ellas la incluyó Eudemo en un escrito sobre tempranos pensadores, griegos y bárbaros. La segunda la añade Damascio a la de Eudemo cuando comenta a éste. La tercera es una traducción de Filón de una versión de un tal Sanchuniathon de Beirut. Reproducimos el cuadro comparativo que se desprende del análisis de West.¹⁰⁷⁵

	Eudemus	Moch	Sanchuniathon
First stage	<i>Χρόνος, Πόθος,</i> <i>Ὁμίχλη</i>	<i>Αἰθήρ, Ἀήρ.</i> Winds	Windy dark, turbid waters (for aeons)
Next	<i>Ἀήρ, Αὔρα</i>	<i>Οὐλωμος (= Χρόνος)</i>	<i>Πόθος</i>
Next	Egg	<i>Χουσωρος + Egg</i>	Egg-shaped form
Next	(Heaven, earth)	Heaven, earth	(Heaven, earth)

¹⁰⁷¹ Bachofen, J.J., *Mitología arcaica y derecho materno*, ed. Anthropos, Barcelona, 1998.

¹⁰⁷² Bilolo, M., *Les cosmo.theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis, essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986.

¹⁰⁷³ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 105; en pp. 103ss. analiza el motivo de Protogonos y el huevo.

¹⁰⁷⁴ West, M. L., “Ab ovo: Orpheus, Sanchunathion, an the Origins of the Ionan World Model”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), pp. 289-307..

¹⁰⁷⁵ West, M. L., “Ab ovo: Orpheus, Sanchunathion, an the Origins of the Ionan World Model”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), p. 302.

La postura de West es que lo fundamental del mito fenicio se habría transmitido durante el siglo VI a.C. (si no ya durante el VII a.C.) a no sólo las narraciones míticas de Ferécides y de las cosmogonías órficas, sino que también a las primeras reflexiones de la filosofía milesia, especialmente en Tales y Anaximandro, y de forma más diluida en Anaxímenes, Anaxágoras, Leucipo y sus seguidores atomista y Diógenes de Apolonia. No nos interesa enfocarnos en las diferencias de los elementos que se observan en las diferentes versiones que West recoge, sino más bien anotar que estos elementos también son constantes en las versiones órficas. El huevo primigenio concentra luz, soplo aéreo, amor/armonía, etc., lo que le lleva a explotar desencadenando el mundo, imagen que todavía usa hoy la física para explicar el origen del universo.



Escultura que representa a Helena naciendo del huevo, 425-400 a.C.. Metaponto, tumba de la localidad de Torretta Potenza, Soprintendenza Archeologica della Basilicata.

En torno al huevo cósmico convergen la intimidad, calidez, simplicidad, fuerza, hermetismo y fertilidad del hogar. El huevo ya no es como la tierra o el mar, materia amorfa necesitada de forma. Es el principio de la diferenciación, y por ello en él aparecen símbolos nocturnos y diurnos.

Fr. 101: “Cantaré para concedores el relato órfico y sagrado, que no sólo demuestra que el huevo es más antiguo que la gallina, sino que le atribuye absoluta prioridad de nacimiento sobre todo el conjunto de la creación”.

Fr.114: “Luego dispuso el gran tiempo en el Éter divino un huevo como la plata”.

Fr. 116: “Y aquel huevo era retoño de Éter y de Abismo [...] y El éter es raíz de todas las cosas”.

Fr. 117: “Llevado en alto por el espíritu divino que se había apoderado de él. Este inmenso feto se dispuso a aparecer a la luz, como una obra de arte animada salida del seno del abismo infinito; se asemejaba a un huevo por su redondez y a un pájaro por su rapidez”.

Fr. 124: “Hermosísimo hijo de Éter”.

Fr. 125: “El resplandeciente hijo primogénito de Éter inmenso”.

Fr. 126: “Así que lo llaman Fanes y Primogénito, porque fue el primero que se manifestó en el Éter”.

Estos fragmentos ponen de relieve la vinculación del huevo con el éter, que es uno de los elementos fundamentales de la naturaleza, pero precisamente el menos material de todos. El huevo nace del útero de Éter, siendo así empollado en la materia más sagrada, hasta que de su interior nace Fanes.

Fr. 123: “A primogénito nadie lo vio con sus ojos, sino la Noche sagrada; ella sola, y todos los otros se admiraban al ver en el éter un fulgor inesperado, tanta luz emanaba del cuerpo del inmortal Fanes”.

Fr.121: “Rasgó luego Fanes la nube, la esplendente túnica, y, una vez rota la descomunal cáscara del huevo, saltó el primerísimo y echó a correr el machohembra Primogénito el muy honrado”.

Fr. 122: “El nebuloso Abismo y el Éter sin viento se hendieron por la sacudida de Fanes”.

Cuando Fanes nace sólo la Noche sagrada lo ve, porque la Luz se arranca de las Tinieblas. Es curiosa esa apreciación del fr. 123 porque, en aparente contradicción con una mente analítica, dice que “todos los otros” no vieron más que el fulgor inesperado en el éter, pero sólo Noche vio a Primogénito con sus ojos. Quizás esto tenga que ver con que la inmensidad de luz que es Fanes sólo puede ser contenida por el recipiente sagrado: la Noche. Para su nacimiento, el andrógino primordial tuvo que romper la infinita nube, o el nebuloso abismo, que lo rodeaba en forma de cascarón. Como más adelante veremos, la mitad superior del cascarón formó el cielo, y la inferior, la tierra, con lo que la comparación que se hace entre el cascarón y una túnica en el fr. 121 es relevante. Como veremos, el cielo (especialmente el zodíaco) es mencionado en los textos órficos como el peplo de Perséfone.

Estos primeros momentos de la cosmogonía del huevo desde antiguo se interpretaron desde un punto de vista metafísico.

Fr. 127: “(I) En muchos pasajes Orfeo llama con precisión Fanes al unigénito hijo del dios. Cree en efecto que le es adecuado el nombre porque aparece (*phainontai*) por doquier eterna e invisiblemente y porque propicia que todas las cosas aparezcan (*phanenai*) de su anterior no-ser. Presenta a Fanes como demiurgo de todas las cosas [...] por cuya causa aparecieron (*ephne*) todas las cosas. // (II) Asimismo lo llamaron Fanes, de “aparecer”, porque cuando apareció, cuentan, la luz comenzó a brillar”.

Fr. 120: “La sustancia en su totalidad, movida por el tiempo, concibió el cielo, esférico y que todo lo abarca, como un huevo. Éste, al principio, estaba lleno de una médula fecunda, capaz de dar a luz elementos y colores de todas clases, aunque esta apariencia abigarrada se producía a partir de una sola sustancia y de un solo color. En efecto, de igual modo que en la generación del pavo real el huevo no muestra sino un solo color, pero en potencia contiene en sí mismo los inúmeros colores que va a tener cuando llegue a su perfección, así también el huevo animado nacido de la materia indefinida, por el impulso de la materia subyacente y en continuo flujo hace aparecer variados cambios [...] Pues bien, el huevo primigenio calentado poco a poco se rompe por el animal que hay dentro de él”.

En el fr. 127 Fanes no es interpretado ya como un personaje mítico o la luz misma, sino más bien como el principio que ilumina y ordena el mundo, porque está por doquier eternamente, pero invisiblemente. El fr. 120 es todavía más conceptual, ya que la alusión al huevo es por comparación. En él se nos dice que la sustancia concibió, movida por el tiempo, el cielo en forma de huevo. Esta idea reafirma la teoría de Durand, según la cual el orden del mundo es la regularidad cíclica aplicada, mediante las estructuras, a la sustancia infinita. Pero curiosamente, el fragmento entiende que sólo el cielo es como un huevo, lo que puede interpretarse como el reconocimiento de las eclípticas celestes y/o el origen celeste de la creación. La materia subyacente y amorfa acaba cediendo a la forma, que emerge por la regularidad cíclica del movimiento animal que dentro del huevo percute. Los infinitos colores de la materia de nuevo remiten al vestido de la Diosa.

El modelo embriológico del mundo (la ovogénesis) se ha usado como ejemplo de mito racionalizado, afirmando que supone una etapa posterior en el desarrollo de la ciencia a las explicaciones antropológicas y sexuales del nacimiento del mundo.¹⁰⁷⁶ Tal argumento y ciertos indicios nos invitan a reconocer conocimientos empíricos en el mito del huevo primordial, fundamentalmente astronómicos.

Fr. 118: “(el huevo o Fanes) se lanzó por un círculo indecible.”

Fr. 119: “Y por un inmenso círculo incansablemente se movía”.

Fr. 143: “que por doquier giras a impulso de tus alas”.

Fr. 173: “subido en él (el carro), el gran demon (Fanes) está siempre haciendo su ronda”.

El huevo nace en la Noche, y es el primero que brilla, en algún caso, y el que da la luz, en otros. Lo puso Tiempo, lo que significa que la aparición de Fanes y el huevo implica la consciencia de tiempo. Por tanto, dado que el tiempo es regularidad, el inmenso círculo por el que incansablemente se mueve el huevo es en algún sentido regular (temporal). Fácilmente puede leerse en estos fragmentos la descripción de una órbita, por la que Fanes se mueve como un pájaro en forma de huevo. Podríamos preguntarnos qué es lo que tiene verdaderamente tal forma, si el objeto que gira incansablemente o el recorrido por el cual gira. Si la respuesta fuese la segunda, estaríamos hablando de una órbita elíptica. Que se lo compare con la plata, en lugar de con el sol, invita a su identificación con la luna, porque la plata es simbólicamente el material de la luna,¹⁰⁷⁷ lo que reforzaría novedosamente las teorías de la Diosa Luna de Graves. Sin embargo, el hecho de que Fanes sea descrito como eminentemente luminoso invita a pensar que su descripción como plata es sólo parcial. Sea lo que sea, el primer nacido nace de la

¹⁰⁷⁶ Baldry, “Embryological Analogies in Pre-socratic Cosmogony”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 26, nº I, enero de 1932, pp. 27-34.

¹⁰⁷⁷ Cirlot, J.-E., *Diccionario de símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1982.

Noche, y es precisamente lo primero que puede verse en ella. Es lo primero que tiene identidad, el primer Ser, quizás tanto en sentido óntico como ontológico. La Noche lo precedió, pero de ella sólo puede decirse que es oscura, es decir, que no tiene ni forma ni atributo visible: es el No-Ser desde donde se arranca el Ser.

Huevo de Helena depositado en un altar. Los dos principales personajes espectadores probablemente son Leda y Tindáreo. Siglo V a.C, Museo de Nápoles. La fotografía e información nos la ha proporcionado la arqueóloga A. Cortés.



El papel del Abismo y el Éter es también relevante. Aunque es difícil distinguir entre ellos, quizás tengan un papel similar al de Noche: el de ser matriz o *útero* de la forma primera. El éter no puede reducirse a una dimensión meramente espiritual, porque la división espíritu-materia no es obvia en Grecia. El éter es, con Aristóteles, la parte superior y más bien material del cielo. Es precisamente donde se sitúan las estrellas, lo que quizás legitima todavía más nuestra pregunta sobre un cuerpo celeste llamado Fanes y que fue el primero en hacer la luz sobre las regularidades celestes. Pero por el otro lado, el Éter es también aquello que comparten el cielo y los humanos: el movimiento circular, garante de la inmortalidad, es propio del alma (*pneuma*) porque es propio en el éter.¹⁰⁷⁸ Ese parentesco común explica que tanto los astros como las almas se muevan rotando de forma racional. Platón dice:¹⁰⁷⁹

“aquello que se acuerda en llamar alma no es otra cosa que la substancia que tiene la facultad de moverse por sí misma”.

Según Rougier,¹⁰⁸⁰ Aristóteles pensaba que tal idea procedía de los pitagóricos, que como sabemos, están interconectados con el orfismo.

En el caso de que la forma ovoide se deba al propio huevo primigenio, y no a al movimiento del pájaro primordial, debemos interpretarlo de forma diferente. El pensamiento tradicional expresa la primera manifestación cósmica por un círculo que rodea un punto (por ejemplo, el jeroglífico egipcio del sol y del tiempo), y que deriva del símbolo de la esencia (el punto, inconmensurable). Por ejemplo,

¹⁰⁷⁸ Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

¹⁰⁷⁹ Platón, *Leyes*, X.

¹⁰⁸⁰ Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 57.

en la tradición islámica no hay forma hasta que la tinta escribe el alef.¹⁰⁸¹ El punto expresa la esencia sin forma. La tinta es la materia, y los primeros trazos alfabéticos la conforman, con lo cual se hace más comprensible que Dios creara mediante el Verbo. La forma ovoide es la primera forma de diferenciación, y es por ello que habitualmente se relaciona con el principio de la manifestación del cosmos.¹⁰⁸² Por eso los alquimistas usaron el *athanor* para experimentar con la materia. Fácil es relacionar lo dicho con la piedra ovoide de Delfos, el centro del mundo, vomitada por Crono, y que simboliza el anuncio del nuevo reino, el de Zeus. Tampoco sobra preguntarse si alguna mención a juegos de pelota o huevos en Grecia puede tener que ver con el episodio cosmogónico que tratamos, y éstos representar a nivel microcósmico, como el *athanor*, el huevo primigenio.

Homero narra como el monstruoso Tifón nace de dos huevos:

“Dicen que Ge, irritada por la muerte de los Gigantes, calumnió a Zeus ante Hera y que ésta fue a contárselo a Crono; éste le dio dos huevos untados con su propio semen y le ordenó que los depositara bajo tierra, diciéndole que de ellos iba a nacer un démon que depondría a Zeus de su poder. Ésta, irritada como estaba, los puso bajo el monte Arimón de Cilicia. Mas, cuando nació Tifón, Hera, reconciliada ya con Zeus, se lo reveló todo; éste le fulminó y puso al monte el nombre de Etna”.¹⁰⁸³

Quién sabe si el nacimiento de Tifón no tenga que ver con el de Fanes. Ambos son monstruosos en su aspecto y ambos nacen de huevos. Además, ambos estaban destinados a ser reyes, todo lo que los une también con el Ofioneo mencionado en el libro de Ferécides. Parece ser que también Epiménides, en su obra *Oráculos*, hablaba de una teogonía supuestamente revelada por un oráculo en la que el mundo empezaba con “Aer” (aire) y Noche dando a luz a Tártaro. Luego dos titanes producían un huevo y dioses a partir de aquí.¹⁰⁸⁴

Un fragmento de Apolonio cuenta una anécdota que evoca el huevo cósmico, cuando narra que Afrodita le promete a Eros un juguete que Adrastrea le dio a Zeus,

“una pelota ligera (...) sus círculos están formados de oro, y a cada uno por ambos lados lo ciñen dos anillos redondos (...) si lo lanzas para recogerla en tus manos, como una estrella describe por el aire un trazo humano”.¹⁰⁸⁵

La pelota recuerda la esfera original, sobre todo porque es de oro y precisamente pertenece a Eros quien, veremos, converge y se confunde con Fanes en el orfismo. Además, Adrastrea, que desde época helenística se identifica con Ananke (la Inevitabilidad),¹⁰⁸⁶ implica orden y necesidad. La mención de la

¹⁰⁸¹ Burckhardt, T., *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, Palma de Mallorca-Barcelona, 1999.

¹⁰⁸² Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995.

¹⁰⁸³ Homero, *Iliada*, 2, 783 = KyR 52.

¹⁰⁸⁴ Diógenes Laercio, 1.112, cf. West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 46.

¹⁰⁸⁵ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 135 ss.

¹⁰⁸⁶ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 195.

estrella remite a su sentido cosmológico. Los círculos que forman la pelota (cabe suponer que las costuras que van de un anillo a otro, de arriba abajo) son precisamente de oro, lo que recuerda la cadena áurea del mundo. La observación toma cuerpo si tenemos en cuenta que justo antes de este pasaje Apolonio describe como Eros y Ganímedes juegan con tabas doradas,¹⁰⁸⁷ evocando la imagen de una columna vertebral áurea, la de la cadena de oro que recorre el mundo desde lo más alto a lo más profundo. Pero además, tanto las tabas como la pelota recuerdan los regalos que Dionisos recibió de los titanes.

Fr. 306: “Celebran los misterios de Dioniso de una forma salvaje. En torno suyo, aún niño, se agitan en danza armada los Curetes, pero los Titanes se introducen en medio con astucia y, tras engañarlo con juguetes infantiles, sí, estos Titanes, lo despedazaron, cuando era aún muy pequeño, según afirma el poeta de la iniciación, el tracio Orfeo: un peón, una peonza sonora y juguetes de flexibles miembros así como hermosas manzanas de oro de las Hespérides de voz aguda. Y no es inútil que haga públicas, para su condena, las inútiles contraseñas de la iniciación: tabas, trompo, manzanas, peonza sonora, espejo, copo”.

El propio Apolonio da noticias de una costumbre que, si bien no explica el origen de la imagen del huevo cósmico en el orfismo, puede aportar luz sobre la misma.

En la tierra de los tibareno “cuando las mujeres les alumbran hijos a sus maridos, son ellos quienes gimen postrados en los lechos, con sus cabezas vendadas; mientras ellas cuidan bien a sus maridos con alimento y les preparan los lavatorios del parto”.¹⁰⁸⁸

Este fragmento habla de la costumbre existente entre algunos pueblos antiguos de Europa que se conoce como “covada”. Además de en el Mar Negro, está atestiguada por las fuentes clásicas también para Córcega¹⁰⁸⁹ y el norte de Iberia (probablemente, entre los antiguos vascos).¹⁰⁹⁰ El varón toma el papel de la hembra y se comporta como si él mismo fuera la parturienta. Cabe suponer que “incuba” a su hijo. Esto hace del hijo “un huevo”, que junto a la imagen del padre con la cabeza vendada, recuerda a Eros con su huevo y sus ojos vendados. Apoyando esta idea nos encontramos con los datos etnográficos que nos da una encuesta realizada en 1901 por el Ateneo de Madrid sobre el nacimiento, el matrimonio y la muerte en las costumbres populares del campo español. J. Caro Baroja menciona el comportamiento femenino del padre, designado con el nombre de *sorrocloco*¹⁰⁹¹ en las Canarias y con el

¹⁰⁸⁷ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 115.

¹⁰⁸⁸ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, ii, 1010 ss.

¹⁰⁸⁹ Diodoro Sículo, v, 14, 2.

¹⁰⁹⁰ Estrabón, iii, 4, 17.

¹⁰⁹¹ El nombre parece aludir al cacarear de la gallina.

de *parterot* en Menorca. En alguna ocasión, cuando llega el momento del parto, el hombre se pone dentro de un cesto en cuclillas y cacarea como una gallina cuando incubaba.¹⁰⁹²

Helena saliendo del huevo,
pintada por Python (aprox.
350-340 a.C.). Se encontró en
el corredor de la tumba 24 de
Andriuolo. Pastum, antigua
Poseidonia, museo de sitio.
Foto tomada por Ada Cortés,
a quien le agradezco que me
informara de esta pintura.



En Grecia además encontramos diversas imágenes que muestran a Helena o a sus hermanos naciendo de un huevo. La leyenda de su nacimiento tiene diversidad de versiones. Unas narran cómo Zeus se enamoró de Némesis y que ésta se transformó en diversos animales para zafarse del rey de los dioses. Cuando Némesis adoptó la forma de un ganso silvestre Zeus adoptó la de un cisne y la cubrió. Entonces Némesis dejó un huevo de color jacinto en Esparta, donde lo encontró Leda, esposa del rey Tindáreo, y se lo llevó al palacio y lo guardó en un cofre hasta que de él nació Helena de Troya.¹⁰⁹³ Sin embargo, otros dicen que ese huevo cayó de la luna.¹⁰⁹⁴ Otros dicen que Zeus violó a Némesis cuando, fingiendo ser un cisne, se posó sobre ella, y que transcurrido un tiempo dio a luz un huevo que Hermes colocó entre los muslos de Leda cuando ella se sentó en una silla con las piernas abiertas. Entonces ella dio a luz a Helena.¹⁰⁹⁵ Todavía otra versión diferente dice que Zeus en forma de cisne a quien se unió fue a Leda, la cual luego puso un huevo de donde nacieron Helena, Cástor y Pólux. Pero la misma noche la reina yació con Tindáreo, con lo cual no hay acuerdo sobre la paternidad de estos tres hermanos. Sin embargo, sí que hay acuerdo en afirmar que la cuarta hermana, Clitemnestra, era hija del mortal.¹⁰⁹⁶ Graves interpreta las diferentes versiones haciéndolas converger con la luna, porque dice que

¹⁰⁹² Julio Caro Baroja, *Los pueblos del Norte*, Txertoa, San Sebastian 1977, pp.208-228. Nos informa de esto el colega Pau Castell i Granados permitiéndonos leer uno de sus escritos inéditos. Más noticias etnográficas sobre costumbres españolas de este tipo se dan en Sanchez Perez, J.A., “La Covada”, *Investigación y Progreso*, VII, 1933, pp.215-221.

¹⁰⁹³ Apolodoro III, 10, 7; Safo, fragmento 105; Pausanias, I, 33, 7, etc., cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 273.

¹⁰⁹⁴ Ateneo, 57f, Plutarco, *Banquetes*, ii, 3, 3, etc., cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 273.

¹⁰⁹⁵ Higinio, *Astronomía poética*, II, 8, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 274.

¹⁰⁹⁶ Lactancia, i, 21, Higinio, *Fábula*, 77; Odisea, xi, 299; *Ilíada*, iii, 426; Eurípides, *Helena*, 254, 1427 y 1680, Píndaro, *Odas nemeas*, x, 80; Apolodoro, iii, 10, 6-7, etc., cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 274.

Leda, Helen(a), Helle y Selene son variantes locales de la diosa luna. Eso explica la enigmática alusión que a ella se hace en alguna versión. Además, habla del cesto especial llamado *helene* que se usaba en las Helenoforias, fiestas muy parecidas a las Tesmoforias, y que contenía objetos sagrados mencionado por Pólux (x, 191).

La versión que narra Higino se parece mucho a la órfica, porque describe cómo Helena nació del Vacío y se unió con la serpiente Ofión para poner luego el huevo del mundo. En general, podemos encontrar indicios que hacen converger a Helena con el continente de, al menos, “lo heleno”. Por un lado, ella es originalmente un huevo que, además, en determinadas versiones está contenido en un cofre. Por otro, las imágenes también la asocian con un poste cósmico, una columna que se yergue como *axis mundi* y, por tanto, la convierte en ser primigenio y fundamental. Además, la lucha que desencadena es uno de los mitos fundamentales de los helenos, la guerra de Troya, y curiosamente éste episodio se resuelve cuando se sigue la mítica estratagema de Odiseo: entrar en Troya en el vientre de un caballo. De nuevo otra alusión a la semilla. La luna, en este sentido, es el recipiente primero, como a continuación veremos.

Diversas pinturas que representan a Helena naciendo del huevo. En todas aparece una columna debajo o detrás del mismo. En algunas aparecen alas vinculadas al personaje. Todas han sido extraídas de Bottini, A., *Arqueologia della salvezza l'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992.

Trevirá,
Landesmuseum.



Ambas cerámicas se encuentran en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles.



Cerámica del Museo Arqueológico Nacional de Atenas.

Museo Arqueológico de Bari.



La cratera de la creación y el corazón pétreo

En el momento de la creación, el demiurgo mezcla la materia del mundo en un caldero. Tal imagen aparece en el orfismo: el antro de la noche, la cueva, etc., a menudo ejercen de recipiente del principio supremo.

Fr. 163: “Todo ello lo hizo el padre (Fanes) en una gruta nebulosa”.

Fr. 335: “Orfeo conoce también la cratera de Dioniso y dispone a otros muchos en torno a la mesa del sol”.

En el fr. 163 la gruta nebulosa equivale a la cueva de la noche, que es el recipiente en donde se gesta el mundo, en donde Fanes recibe el cetro, es decir, en donde la materia es conformada. El fr. 335 habla de la cratera de Dioniso, que por analogía con otros textos, suponemos que es en donde se fundó el mundo. La referencia a la mesa del sol la analizamos más adelante.

Fr. 329: “Y en absoluto Orfeo va por diferente camino (que Platón) [...] En efecto, Hipta (que es el alma del mundo y es así llamada por el teólogo porque sus intelecciones tienen lugar por medio de movimientos muy rápidos) tras haber puesto sobre su cabeza una cesta en la que había enrollada una serpiente, acoge en ella a Dioniso, corazón del mundo [...] Y él se lanza hacia ella desde el muslo de Zeus (pues antes estaba hecho uno con Zeus) [...] Dioniso, pues, se lanza hacia el Ida y hacia la Madre de los Dioses, de la que procede toda la cadena de almas. Por ello se dice que Hipta “se une con Zeus que da a luz””.

Bernabé apuesta por un nacimiento triple de Dioniso: de Perséfone, de Sémele y, finalmente de Zeus. Luego, Hipta, que la identifica con la divinidad minorasiática Herat, habría recogido a Dioniso procedente del muslo de Zeus en su cesta. De ahí se explicaría la asociación de Dioniso con cestas y serpientes.¹⁰⁹⁷ Pero a nosotros lo que nos interesa es que el fragmento vincula el alma del mundo, una cesta, una serpiente y a Dionisos-corazón del mundo. Si lo contextualizamos en relación con otros fragmentos, cabe suponer que el alma del mundo es lo que en otros fragmentos es el éter: así se explica

¹⁰⁹⁷ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, pp. 198-200.

que sea Hipta también la Madre de los Dioses y el lugar del que proceden todas las almas. La cesta nos remite inevitablemente, a parte de a ciertos ritos, a la cratera de Dioniso en donde se gesta el mundo, que hasta cierto punto es difícil de discernir de la materia amorfa en donde se define el cosmos. Finalmente, el corazón de Dionisos es la esencia del mundo, que contenida en el caldero sagrado, comienza a expandirse serpentivamente, en espiral. Pero además de esta interpretación metafísica que proponemos convencidamente, cabe otra: el corazón de Dioniso, el sol, se lanza por la serpiente que está en el alma del mundo (en el éter, el cielo): es decir, el sol se lanza por la eclíptica (el zodiaco).

René Guénon explica el sentido de la expresión tradicional, existente en muchas culturas, “caverna del corazón”.¹⁰⁹⁸ Dice que en sánscrito *gubá* designa una caverna a la vez que se aplica a la cavidad interna del corazón y, por extensión, al corazón mismo. Esta “caverna del corazón” es el centro vital en donde reside el *jívátmá*, el *Atma* i el propio *Brahmna*. La palabra *gubá* derivaría de la raíz *guh*, que tiene el sentido de cubrir y esconder, semejante al *kryptos* griego. Todo ello describe el centro como el punto más interior y escondido, y significa también que el conocimiento no es accesible totalmente para los mortales. Además, añade Guénon, como esquematización del corazón y la caverna encontramos el triángulo del revés. Éste esquematiza el simbolismo del recipiente, mientras que el triángulo esquematiza el de la montaña sagrada. Según la tradición hindú, lo que se oculta en la caverna del corazón es el principio del Ser. En Egipto, según Guénon, la palabra *Hor*, de donde provendría *Horus*, quizás significó en un principio “corazón”, se relaciona con el hebreo *bôr* o *húr* (cueva) y con *bôr* o *bâr* (montaña). Simbólicamente, la cueva está contenida en la montaña sagrada, como refleja el triángulo con un vértice hacia arriba que contiene otro menor con un vértice hacia abajo (o la misma anatomía de las pirámides, con su tumba interior). En este sentido, los órficos decían que:

Fr. 332: “Se trae la cesta donde la hermana había ocultado a escondidas el corazón”.

El fr. 332 se refiere a cuando Atenea recogió el corazón, lo único que quedó de Dionisos tras ser despedazado por los titanes. Curiosamente, cuando hablamos de Atenea se nos mostró como la diosa del escudo en forma de flor, lo que además de indicarnos su sentido inequívocamente protector, ahora evoca también la flor de loto egipcia, que según algunas versiones es de donde emerge el principio creador del mundo. El escudo, la flor y la cesta de Atenea protegen y sacan a la luz a Dionisos, el niño dios.

El motivo, como se ve, no es exclusivamente griego. En la India la caverna del corazón es el principio del Ser, y en Egipto Horus, el niño dios, quizás es él mismo el corazón luminoso del mundo. Ambas sentencias pueden afirmarse también para Grecia y Dionisos. Si aceptamos la asociación entre el corazón, la montaña y la cueva como algo constante, una vez reconocida en la India y en Egipto, se

¹⁰⁹⁸ Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995.

torna entendible la alusión al monte Ida del fr. 329 acabado de reproducir. Finalmente, si también nosotros nos atrevemos a jugar con las palabras, en la palabra *Kryptos* griega, cueva, resuena *Kratos*, poder. La cueva remite al poder, como el verso en donde Fanes recoge el cetro en el antro de la Noche. Pero además, ambas palabras resuenan en *kratera*, y todas ellas evocan la raíz de *kardia* y *ker*, palabras usadas por Homero, junto con *êtor*, para designar lo que normalmente traducimos como “corazón”.¹⁰⁹⁹ Dicho todo esto, la palabra griega que sirve para designar el rayo, y a la que aludimos a propósito del cetro y el pene, es algo más que el cuerno y/o el poder del cielo. *Keraunós* puede ser también el “corazón del cielo”. Esta constelación de imágenes se muestra muy fértil, porque la palabra *êtor* (que no contiene la misma raíz que las antecedentes, pero que según Bremmer se traduce también como “corazón”, aunque quizás en un origen significó “vena”) parece emparentada con el éter, precisamente el cielo-crátera del mundo. Así, el corazón es principio vital y continente de la esencia suprema. El jeroglífico egipcio para designarlo es precisamente una vasija.¹¹⁰⁰

En Catalunya curiosamente encontramos topónimos con *Ker*: Querol, Queralt, Queralb, etc. La posición más común es la sostenida por P. Bonassie, y que afirma que *Ker* (o *Qer*) es un término celta (por tanto, indoeuropeo) y que probablemente significa piedra,¹¹⁰¹ lo que coincide en gran medida con la topografía de estos lugares. Cabe preguntarse por la dureza e impenetrabilidad del principio que es el corazón y, por tanto, por cierta convergencia entre la piedra y el corazón. Los nahuas de México, por ejemplo, “decían que aquella piedra le ponían por corazón”,¹¹⁰² que “(las piedras) se transformaban en sus corazones”,¹¹⁰³ y cosas similares, y por eso en el momento de la muerte colocaban ciertas piedras como sustitutivos del corazón en el cadáver. Deberíamos investigar esta convergencia de símbolos también entre los griegos, porque se encuentran indicios. Por ejemplo, Crono devora una piedra en lugar de a Zeus (cabe suponer que en lugar de su corazón). En el caso de Dionisos, lo único capaz de sobrevivir al ataque titánico es precisamente el corazón. Además, el *Lapidario órfico* narra una historia muy especial:

“Febo Apolo había otorgado a Héleno la posesión de la piedra parlante, la veraz siderita, la que a los otros mortales agradaba llamar “orite” animada: redondeada, áspera, dura, de color negro, compacta; y alrededor y por todas parte nervios semejantes a las arrugas, grabados en la superficie, la cubren en todas direcciones. Tres días sobre siete el esforzado Héleno se abstuvo del lecho conyugal y los baños comunes, y permaneció puro de alimento animal; y bañó en una fuente de perenne fluir a la piedra inteligente, y la envolvió en limpios pañales como a un niño, y haciéndosela favorable, como a un dios, uniendo súplicas a sacrificios, insufló vida a la piedra con muy poderosos ensalmos. En su palacio purificado, iluminado de antorchas, mimaba a la piedra cogiéndola en sus brazos, como una madre estrecha

¹⁰⁹⁹ Bremmer, J. N., *El Concepto del Alma en la Antigua Grecia*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002, p. 54.

¹¹⁰⁰ Por ejemplo, Hornung, E., *El uno y lo múltiple, concepciones egipcias de la divinidad*, ed. Trotta, Madrid, 1998.

¹¹⁰¹ Bonassie, P., *Cataluña mil años atrás (siglos X-XI)*, ediciones península, 1a edición, 1988.

¹¹⁰² Las Casas, II, 462-463, cf. López Austin, *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nabuas*, p. 373.

¹¹⁰³ *Códice Florentino*, III, 43, cf. López Austin, *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nabuas*, UNAM, México, 2004, p. 373.

contra ella a su hijo inocente. Y tú, cuando quieras escuchar la palabra divina, obra del mismo modo, para que recibas prodigio en tu corazón. Pues, cuando la cansas completamente, meciéndola entre tus brazos (...) pregunta con audacia el vaticinio. Pues te dirá todas las verdades”.¹¹⁰⁴

Parece una descripción de cómo Atenea recogió el corazón de Dionisos. Además, la piedra parlante toma vida tras ser bañada en la “fuente de eterno fluir” de la que ya hablamos.

En ese sentido, es interesante señalar las características básicas del simbolismo pétreo. Por un lado, una gran piedra se interpreta como lugar de protección para un muerto que todavía está entre los vivos, y por eso frecuentemente se la pone próxima a las tumbas. Por otro, ciertas piedras funcionan como ombligo del mundo, conectando lo de arriba con lo de abajo. De hecho, ambas funciones son connaturales: las grandes piedras, porque son puerta hacia el cielo y hacia el inframundo, abren la conexión con los muertos. Eliade habla de todo ello,¹¹⁰⁵ y añade algunas referencias a piedras especiales griegas.¹¹⁰⁶ Pausanias escribe que “lo que los habitantes de Delfos llaman *ónfalos* está hecho de piedra blanca y considerado como situado en el centro de la tierra y Píndaro, en una de sus odas, confirma esta opinión.¹¹⁰⁷ Varrón, en cambio, menciona una tradición según la cual la piedra de Delfos representaba la tumba de la serpiente allí muerta por Apolo.¹¹⁰⁸ En Grecia encontramos esas dos cualidades inseparables de las piedras centrales del mundo: “considerada como el punto de interferencia del mundo de los muertos, de de los vivos y del de los dioses, una tumba puede ser al mismo tiempo un “centro”, un ónfalos de la tierra”.¹¹⁰⁹ Por nuestra parte, la imagen de la piedra-tumba de la serpiente conectando lo de arriba y lo de abajo nos remite a las imágenes de tumbas de las que antes hablamos, consistentes en una columna de piedra y personajes aéreos a sus lados destinados a llevarse a los muertos. La imagen de la serpiente alrededor del huevo-piedra de Delfos sería una tumba prototípica, es decir, un pilar del mundo. La convergencia entre huevo cósmico y pilar del mundo es explícita en otras culturas indoeuropeas: “el *Attharvaveda* (X, 7, 28) relaciona el embrión de oro con el pilar cósmico, *skambha*”.¹¹¹⁰ Y respecto al renacimiento desde la piedra, Bachelard intuye maravillosamente a que se debe: “toda forma conserva una vida. El fósil no es, pues, simplemente un ser que ha vivido, es un ser que vive todavía dormido en su forma. La concha es el ejemplo más manifiesto de una vida universalmente conculiante”.¹¹¹¹ Como veremos más adelante, la espiral de la concha converge con el eterno retorno.

Eliade entiende que probablemente en un comienzo a lo que se rindió culto fue a la fuerza, impenetrabilidad y golpeo que supone la piedra. Todo ello son características sobrehumanas que invitan

¹¹⁰⁴ *Lapidario Órfico*, 360-385.

¹¹⁰⁵ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 201 ss.

¹¹⁰⁶ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 215.

¹¹⁰⁷ Pausanias, x, 16, 2.

¹¹⁰⁸ Varrón, *De lingua latina*, vii, 17.

¹¹⁰⁹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 215.

¹¹¹⁰ Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, “De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis”, Barcelona, 1999, p. 293.

¹¹¹¹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 148.

a adorarlas. Posteriormente, se les habría dado forma, y pone como ejemplo de su teoría a la antigua Grecia: según Pausanias, “si nos remontamos más aún en el tiempo se ve a todos los griegos rendir los honores divinos no a estatuas, sino a piedras no trabajadas (*argoi lithoi*)”.¹¹¹² En ese sentido parecen apuntar diversos indicios. Por ejemplo, el culto al Hermes de los caminos, al que se le erguían montículos de piedra, es interpretable en ese sentido. El hecho de que este dios sea el que comunica a los dioses y los hombres enfatiza el valor de escalera cósmica que por sí solo tiene el montículo de piedras. Eliade entiende que el caso de Atenea “presenta la misma evolución desde el *signo* a la *persona*: cualquiera que sea su origen, el *palladium* manifestaba en los tiempos prehistóricos la fuerza inmediata de la diosa”.¹¹¹³ El caso de Apolo es semejante: Apolo Agyieus originalmente era una columna de piedra, en el gimnasio de Megara había una pequeña piedra piramidal llamada Apolo Karinos y en Malea Apolo Lithesios se alzaba al lado de una piedra, lo que llevó a interpretar su etimología en relación con *lithos*.¹¹¹⁴

Regresando a la crátera como lugar de la creación, encontramos textos ligados al orfismo que fundamentan más nuestra lectura. Por ejemplo, Empédocles explica todo cambio como mezcla y separación en “un vocabulario cercano al de las mezclas de bebidas”.¹¹¹⁵ Para Platón el demiurgo mezcla y funda el alma de todo en una crátera,¹¹¹⁶ relacionando de nuevo el alma y el recipiente sagrado:

“Hagamos pues la mezcla, Plutarco, rogando a los dioses, sea Dioniso, sea Hefesto, sea cualquier otro aquel de los dioses al que le corresponda el honor de la mezcla”.¹¹¹⁷

Según los *Textos Herméticos*:

“Si bien el creador [...] repartió entre todos los hombres la razón, no hizo lo mismo con el pensamiento [...] Quiso que el pensamiento se asentara entre las almas como recompensa.

-¿Y dónde lo emplazó, padre?

-Llenó con el pensamiento una gran crátera y la envió a este mundo acompañado de un heraldo que tenía la misión de proclamar a los corazones de los hombres estas palabras: ‘sumérgete en esta crátera tú que puedes hacerlo y tú que confías en que retornarás junto al que la ha enviado y sabes por qué has nacido’. Aquellos que comprendieron la proclama y se sumergieron en el pensamiento, participaron del conocimiento y se convirtieron en hombres perfectos, ‘dotados de pensamiento’”.¹¹¹⁸

En los *Textos herméticos* se encuentran constantemente ideas órficas. En este caso, nos topamos en primer lugar con la diferenciación entre razón y pensamiento, y que encontramos en muchas

¹¹¹² Pausanias, vii, 22, 4.

¹¹¹³ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 218.

¹¹¹⁴ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 218.

¹¹¹⁵ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 10.

¹¹¹⁶ Platón, *Timeo*, 35, 41d; sobre la sima del mundo, *Fedón*, 111d.

¹¹¹⁷ Platón, *Filebo*, 61b-c.

¹¹¹⁸ *Corpus Hermeticum*, iv, 4.

sociedades. La primera normalmente se asocia a la cabeza, y la segunda al corazón,¹¹¹⁹ y mientras la razón está repartida democráticamente, el pensamiento es exclusivo de algunos elegidos. La salvación se logra mediante la inmersión en la crátera, rito probablemente conocido por el orfismo más antiguo. Además, el pensamiento-salvación y la crátera se vinculan al corazón y a la revelación. Plutarco habla de un cráter, en donde los sueños mezclan la verdad y la falsedad, hasta donde llegó Orfeo en su búsqueda de Eurídice.¹¹²⁰ Además, “parece como si el santuario de Delfos estuviese conectado con el cráter y Orfeo volviese del inframundo por esa ruta”.¹¹²¹ De algunos fragmentos puede interpretarse que Atenea trasladó el corazón de su hermano con su casco.¹¹²² El casco de guerra invertido es una barca o crátera, pero con las connotaciones defensivas típicas de Atenea. Ello parece unir la razón (contenida en el casco) y el pensamiento (contenido en la crátera).

Crátera de bronce de la tumba B de Derveni. Museo arqueológico de Tesalónica.



Como ya hemos estudiado y analizaremos más adelante, la imagen de la crátera del pensamiento es la del Santo Grial.¹¹²³ Además, si tenemos en cuenta que el contenido de la crátera sagrada, el pensamiento revelado, se propaga serpentidamente (en espiral), encontramos ecos de esta idea en Anaxágoras.

“Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella sola es por sí misma (...) Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas (...) La Mente

¹¹¹⁹ Por ejemplo, para el caso egipcio véase Schwaller de Lubicz, *Esoterismo y simbolismo, la inteligencia del corazón*, Barcelona 1992.

¹¹²⁰ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 11.

¹¹²¹ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 12.

¹¹²² West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 162 ss.

¹¹²³ Martínez Villarroja, J., “Dionisos, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº IV, en prensa; y en el capítulo dedicado a la luna.

gobernó también toda rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo. Empezó a girar primeramente a partir de un área pequeña, ahora gira sobre una mayor y girará sobre otra aún mayor”.¹¹²⁴

Como la sustancia de la cratera sagrada, la Mente de Anaxágoras no es parte del todo, sino su ensamblaje, es sutil y pura como el éter y empezó a girar como una serpiente.

La cratera-barca

En la cábala islámica la letra *nún* es entendida como símbolo del arca de Noé. En ella la esencia del mundo está contenida en el recipiente sagrado que flota sobre las aguas. Tal imagen es también la del Santo Grial, y podemos suponerla para la cratera de Dionisos. Ciertos pasajes de la literatura griega nos dirigen a esta interpretación.

En el caso órfico, la cratera del mundo se confunde con el huevo cósmico, que también “flota”, pero sobre el aire o el éter primigenio en lugar del agua originaria.

En el mito de Heracles, éste atraviesa Océano en la copa-barca del sol o el arco de Apolo usado como barca. Es curioso observar como Heracles pasa también a liberar a Prometeo al Cáucaso, precisamente en donde la Biblia, en el monte Ararat, dice que encalló el Arca de Noé.

Otras historias hablan del principio vital, a menudo doble, contenido en un recipiente sagrado sobre las aguas, pero antropomorfizando la historia todavía más. Es el caso de la pervivencia del niño o gemelos sagrados en una cesta que flota sobre el agua. El ejemplo más conocido es el del arca en la que Rea Silvia depositó a Rómulo y Remo. En Grecia también hay ejemplos de esta imagen, como el arca de madera (como el Santo Grial), en la que Tiro dejó a sus dos hijos mellizos flotando en las aguas del río Enipeo. Los dos hermanos, Pelias y Neleo, luego vengaron a su madre y recuperaron para sí mismos el poder.¹¹²⁵ La nave Argos, en donde viajan los principales héroes griegos de la generación anterior a la guerra de Troya, puede interpretarse como el arca que contiene la mejor simiente de la humanidad griega. Una tradición muy extendida narraba que la Argos fue la primera nave,¹¹²⁶ y algunos pasajes la describen como madre de los grandes héroes griegos:

“El carro de Poseidón yo os aseguro que ahora ya está desuncido por las manos de su esposa querida. Y nuestra madre presiento que no es otra sino la propia nave. Pues en verdad, llevándonos siempre en su vientre, sufre penosas fatigas”.¹¹²⁷

¹¹²⁴ Anaxágoras fr. 12 = KyR 476.

¹¹²⁵ Apolodoro, i, 9, 8; Eustacio sobre la *Odisea* de Homero xi, 253; Sófocles, Tiro, citado por Aristóteles, *Poética*, xvi, 1454 *cf.* Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol 1, p. 294.

¹¹²⁶ Eratóstenes, *Catasterismos*, 35; Ovidio, *Metamorfosis*, vi, 721; Lucano, iii, 193.

¹¹²⁷ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1370ss.

Pero en las *Argonáuticas* de Apolinio, la historia de la barca que contiene la simiente que en el futuro regenerará a la humanidad aparece explícitamente a propósito de la historia de las mujeres Lemnias.

“(las mujeres lemnias) no sólo aniquilaron, junto con aquéllas (las cautivas tracias por las que sus maridos les habían dejado), a sus propios esposos en el lecho, sino que a la vez a todo el linaje masculino, para no pagar en el futuro castigo alguno de su abominable crimen. La única de entre todas que libró a su venerable padre fue Hipsípila, hija de Toante, que a la sazón reinaba sobre el pueblo. En un cofre hueco lo arrojó para que fuera llevado sobre el mar, por si acaso lograba salvarse. Y lo rescataron unos pescadores junto a la isla llamada antes Enea y más tarde Sícino, de Sícino al que alumbró la ninfa náyade Enea tras compartir el lecho con Toante”.¹¹²⁸

El hombre que navega sobre el mar es viejo y lo hace sobre un cofre hueco que recuerda un cofre funerario. Como vimos, también el huevo de Helena se esconde en un cofre. Toante es el verdadero rey de los lemnios, y por eso acaba regenerando a su linaje. Es muy significativo que sea hijo precisamente de Dioniso, y que la ninfa con quien regenera a su pueblo se llame Enea (es decir, “Vinosa”).



Laminilla de hueso de Olbia Pónica. Extraído de Bottini, A., *Arqueologia della salvezza l'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992. Se ve un barco y la inscripción Dion(isos).

Pero entre todas estas historias hay una que destaca en nuestro contexto. Cuando Dioniso fue reconocido en toda Beocia, continuó la expansión de su culto por las islas del Egeo. Al llegar a Icaria se percató de que su barco no era apto para la navegación, y decidió viajar con unos marineros del Tirreno que decían dirigirse a Naxos, quienes resultaron ser piratas que pensaban venderlo al llegar a Asia. Encolerizado, Dioniso hizo crecer una vid en la cubierta del barco que se extendió por el mástil, mientras la hiedra se enroscaba por los aparejos. Transformó los remos en serpientes y se transmutó él mismo en león, llenando la embarcación de bestias fantasmales y sonido de flautas. Aterrados, los piratas saltaron por la borda y se convirtieron en delfines.¹¹²⁹ Graves dice sobre esta historia: “Dioniso viajó en una embarcación en forma de luna nueva, y la historia de su conflicto con los piratas parece estar basada en el mismo icono que dio origen a la leyenda de Noé y las bestias del Arca, siendo el león,

¹¹²⁸ Apolinio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 616 ss.

¹¹²⁹ *Himno homérico a Dioniso* 6 y ss; Apolodoro, iii, 5, 3; Ovidio, *Metamorfosis* iii, 577-699, cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 137-138.

la serpiente y otras criaturas sus epifanías estacionales. De hecho Dioniso es Deucalión. Los laconios de Brasia conservaban un relato no ortodoxo de su nacimiento: Cadmo encerró a Semele y su hijo en un arca que, a la deriva, llegó a Brasia, donde Semele murió y fue enterrada, siendo Dionisos criado por Ino (Pausanias iii, 24, 3)".¹¹³⁰ Sobre la luna como recipiente de Dionisos hablaremos más adelante, pero parece una imagen que incluso sirve para entender el nombre de su madre como la unión esotérica de las dos formas de decir luna en griego: Selene y Mene se fusionarían en Semele. El relato laconio permite interpretar a la madre de Dionisos como el arca antropomorfizada. Y si aceptamos la hipótesis de Graves, resulta que la vid alrededor del mástil se yergue como árbol cósmico y sagrado, idea que queda reforzada con la imagen de las serpientes a su alrededor, y que recuerda el mástil hecho con una encina sagrada de Dodona de la nave Argos. Los remos, instrumentos del impulso, se transforman en serpientes, símbolos de la escalera cósmica que rodea al poste del mundo y que expresan el impulso del ascenso. La multitud de animales ya Graves la presenta como una alusión al arca de Noé. Curiosamente, además identifica a Dionisos con Deucalión, quien avisado por su padre el titán Prometeo, al que había visitado en el Cáucaso, pudo construir una barca a tiempo para sobrevivir, junto con su mujer, al diluvio enviado por Zeus para castigar las prácticas antropófagas de los hijos de Licaón. Con su esposa Pirra ("en griego significa "rojo vivo" y es un adjetivo que se aplica al vino"¹¹³¹), hija de Epimeteo, superaron el diluvio y refundaron a la raza humana tapándose sus cabezas y tirando hacia atrás los huesos de la madre tierra, es decir, piedras. De las lanzadas por Deucalión nacieron los hombres, y de las lanzadas por Pirra, las mujeres.¹¹³² De nuevo vemos que la barcaza se vincula al Cáucaso, y en este caso Prometeo (el árbol del mundo) está ligado a ella, como la vid de Dionisos. Además, el rojo vivo como el vino al que alude Pirra recuerda a Dioniso como vino y bebida sagrada de los dioses contenido en el cuerpo de su madre Semele.¹¹³³ El relato de los humanos naciendo de piedras debe leerse desde lo dicho en el capítulo anterior referente al corazón pétreo del mundo que, sobreviviendo a cualquier obstáculo, renace de nuevo y sirve de punto de partida para la manifestación y desplegamiento del mundo.

¹¹³⁰ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 142.

¹¹³¹ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 186.

¹¹³² Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 182 ss., en donde se dan las referencias clásicas detalladas.

¹¹³³ Martínez Villarroja, J., "Dionisos, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos", en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº IV, en prensa.

Kílix decorado con Dionisos navegando por Execias. Al mástil lo rodea la vid en forma de serpientes entrelazadas. Las uvas evocan las semillas del mundo que contiene el barco-arca de Dionisos. 540-530 a.C., Colección de Antigüedades del Estado, Munich.



La historia de Dionisos y los piratas describe a los delfines como originalmente humanos. Que una especie animal tenga su origen en un castigo divino a ciertos humanos es una constante en Grecia. Sin embargo, en este caso la relación entre estos animales y los humanos es mucho más potente. Por ejemplo, todavía en griego moderno *adelfi* significa hermano. En ese sentido, el oráculo de Delfos es el oráculo del dios *delfinio*, “mellizo” de Ártemis. No es descartable cierta intuición griega sobre aquella célebre teoría que asegura que los humanos somos el mamífero terrestre más próximo a los mamíferos marinos, en realidad, un mamífero terrestre en evolución hacia un mamífero marino. E. Morgan defendió tal teoría, explicando infinidad de detalles de nuestra biología a partir de esa premisa.¹¹³⁴ No menciona el vínculo que nosotros proponemos entre hermano, delfín y mellizo en griego, pero en cambio dice cosas tan atrevidas como que las sirenas, las hembras del mamífero acuático llamado sireno, tienen los genitales muy parecidos a los de las mujeres, además de tener piel grasa (sin pelo) y pechos, siendo esto el origen del mito de las sirenas. Además llega a conclusiones interesantes para nuestra tesis:

¹¹³⁴ Morgan, E., *Eva al desnudo*, Barcelona, 1973. Algunas de las razones básicas que da son: la posición erecta permite adentrarnos más en el agua; por tanto, nos defendería de los depredadores. Consecuentemente, perdimos el pelo y se nos creó una capa de grasa. El varón también perdió el cabello, no la hembra: su pelo largo permite que sus crías se agarren a ella en el agua. Los pechos de las mujeres (redondos, a diferencia del resto de la simias) sirven para que los bebés se agarren a ellos cuando maman. Los otros simios se cogen del abundante pelo de sus madres. En la playa, la vagina se desplaza hacia delante: un poco al principio por la adopción de la posición erecta, un poco más luego para evitar infecciones, picores, etc. La nariz toma una forma hidrodinámica, que mejora la respiración en el ambiente acuático. Aparecen algunas membranas: entre el dedo gordo y el índice, en los pies (algunas personas tienen juntos dos dedos), etc. Las expresiones también quedan determinadas. Fruncir el ceño es exclusivamente humano: sirve para protegerse del duro sol de mar. La cara de enfado tiene que ver con ello. La cara de pena, un fruncir el ceño que a la vez levanta los laterales de las cejas, es la cara que ponían las crías humanas cuando miraban a sus madres. Por un lado, levantaban los ojos para verlas, por el otro, fruncían el ceño para protegerse del sol. Las lágrimas, saladas, son un mecanismo para deshacerse de la sal sobrante, como sucede en otros animales marinos (cocodrilos marinos, pelícanos, etc.).

aunque el cazador hombre quizás inventó los bifaces para la caza, es muy posible que lo haya hecho a imitación de las hembras, que habrían inventado los recipientes con anterioridad: la alfarería tendría un origen femenino. De nuevo nos encontramos con las armas de corte vinculadas al varón y los instrumentos de recolección con la hembra. Pero sin embargo, la aseveración de que los delfines son nuestros hermanos también puede entenderse desde el punto de vista estrictamente simbólico: el hombre, en su origen, logró emerger de las aguas primordiales e indiferenciadas, y quien mejor expresa eso es el delfín, nuestro “hermano”. Los humanos tenemos nuestro origen en esa Ballena de Jonás de múltiples formas, algunas de las cuales hemos recogido. Quizás así puedan explicarse algunos misteriosos pasajes de los filósofos griegos más antiguos. Anaximandro decía que los hombres habían sido criados en el interior de peces:

“Anaximandro dijo que los primeros seres vivientes nacieron de lo húmedo, envueltos en cortezas espinosas (escamas) que, al crecer, se fueron trasladando a partes más secas y que, cuando se rompió la corteza (escama) circundante, vivieron, durante un corto tiempo, una vida distinta”.¹¹³⁵

“El milesio Anaximandro creyó que del calentamiento del agua y de la tierra nacieron peces o animales muy semejantes a ellos; en su interior se formaron hombres en forma de embrión, retenidos dentro hasta la pubertad; una vez se rompieron dichos embriones, salieron a la luz varones y mujeres, capaces de alimentarse”.¹¹³⁶

“Los animales nacen de lo húmedo evaporado por el sol. El hombre fue, en un principio, semejante a otro animal, a saber, el pez”.¹¹³⁷

“Ésta es la razón por la que veneran también (los Sirios) al pez, por creer que es de raza similar y pariente, y a este respecto filosofan de un modo más razonable que Anaximandro; pues éste manifiesta que los peces y los hombres no nacieron de los mismos padres, sino que los hombres, en un principio, nacieron dentro de los peces y dentro de ellos se criaron, como lo tiburones, y que, cuando fueron capaces de cuidarse por sí mismos, salieron a la luz y se posesionaron de la tierra”.¹¹³⁸

Diciendo que los hombres eran criados por peces, Anaximandro evoca esa imagen omnipresente en los mitos, consciente o inconscientemente, y que esboza el germen de la humanidad contenido en el recipiente sagrado que navega sobre las aguas. El propio Cristo es pez.

¹¹³⁵ KyR 134 = Accio, v, 19, 4.

¹¹³⁶ KyR 135 = Censorino, *de die nat.* 4, 7.

¹¹³⁷ KyR 136 = Hipólito, *Ref.* I, 6, 6.

¹¹³⁸ KyR 137 = Plutarco, *Symp.* Viii 730 e = DK 12 a 30.

La miel y la leche en el orfismo

Entre los símbolos de la intimidad se cuentan ciertos alimentos, porque “toda alimentación es transustanciación [...] ‘lo real es desde el principio un alimento’”.¹¹³⁹ Los recipientes arquetípicos a menudo contienen un alimento sacro y primordial. Y si el primer recipiente es la madre, “el alimento primordial, el arquetipo alimenticio, realmente es la leche: ‘toda bebida feliz es una leche materna’ [...]. Bachelard cita el folclore, para el cual ‘las aguas son nuestras madres, nos distribuyen su leche’ [...] lo que hace decir a Bachelard que la materia gobierna la forma; una vez más, añadiremos que es el gesto lo que exige la materia”.¹¹⁴⁰ En el caso del orfismo, la leche tiene un papel especial.

Frs. 485-486: “Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día. Di a Perséfone que el propio Baco te liberó. Toro te precipitaste en la leche, Raudo te precipitaste en la leche. Carnero, caíste en la leche. Tienes vino, dichoso privilegio y tu irás bajo tierra, cumplidos los mismo ritos que los demás felices”.

Fr. 487: “Mas cuando el ánima deja atrás la luz del sol, a la derecha, [...] teniéndolo todo bien presente. Salve, tras haber tenido una experiencia que nunca antes tuviste. Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en la leche caíste. Salve, salve, al tomar el camino a la derecha hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone”.

Fr. 488: “Cabrito, en la leche caí”.

Estos fragmentos contienen la fórmula “Toro/Carnero/Cabrito en la leche caíste/caí” y que según Bernabé, no están en verso, lo que le hace pensar que muy probablemente son expresiones pronunciadas en el ritual.¹¹⁴¹ Por ello interpreta la leche y el vino de estos fragmentos como relativos al ritual que debía hacerse durante la despedida del difunto. Para nosotros, el hecho de que no estén en verso y no se hayan intentado versificar enfatiza su carácter sacro e intocable. Son fragmentos nada unívocos. Sin embargo, es obvio que se vincula la muerte al nacimiento. El muerto es recibido en su sepulcro-cuna. A diferencia del héroe que asciende, el iniciado que desciende se encuentra no ya con la luz, sino con el calor que desprende todo hogar, incluyendo el útero materno. En su descenso, el iniciado retorna al centro del mundo, es decir, a la matriz del mundo: “*delphi* significa efectivamente el órgano generador femenino”;¹¹⁴² “*delph* (útero) se había conservado en el nombre de uno de los más sagrados santuarios del helenismo, Delfos. (...) la delta simbolizaba para los griegos a la mujer”.¹¹⁴³ Cabe suponer que el muerto-iniciado se convertía en lactante. Eliade recoge un sueño iniciático de un chamán samoyedo en el que se narra, entre otras cosas, lo siguiente: “Él (el chaman en su trance causado por una enfermedad) llegó a tierra y escaló una montaña. Se topó allí con una mujer desnuda y empezó a

¹¹³⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 264.

¹¹⁴⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 265.

¹¹⁴¹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 26, nota 310.

¹¹⁴² Eliade, *Herreros y Alquimistas*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 21

¹¹⁴³ Eliade, *Herreros y Alquimistas*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 41.

mamar en su pecho. La mujer, que era probablemente la Dama del Mar, le dijo: ‘Eres mi hijo; por eso te dejo que mames en mis pechos. Tropezarás con muchas dificultades y te fatigarás muchísimo’. El marido de la Dama del Agua, el Señor del Infierno, le facilitó enseguida dos guías”.¹¹⁴⁴ La historia de las bacantes bebiendo leche de la tierra parece corroborar que el iniciado se convierte en lactante. Y por otro lado, “Epicuro parece ser el autor de una teoría curiosa, la de los *uteri* de la tierra, órganos (ciertamente singulares) que produjeron leche para alimentar a los primeros niños. La idea vuelve a aparecer en el libro V del *De rerum natura* de Lucrecio”.¹¹⁴⁵ Esta idea puede conectarse con las fontanas maravillosas de algunos pueblos: los colcos tenían

“cuatro inagotables fontanas: una de leche, otra de vino, otra de oloroso aceite y otra de agua”.¹¹⁴⁶

La concepción de la muerte como nacimiento justifica pensar que estos ritos y leyendas presuponen la creencia en la inmortalidad del ser humano. El hecho de que entre los colcos se hable precisamente de cuatro fuentes evoca los cuatro ríos del inframundo, además de las cuatro direcciones primordiales.



Tapadera del sarcófago en piedra de la llamada Tumba de Triclinio en Tarquinia (Etruria), siglo III a.C., Museo Británico. Se observa una bacante y un joven animal. La mujer lleva una piel de ciervo sobre los hombros, un tirsó rematado en piña en la mano izquierda y la cratera de Dionisos en la derecha, de donde va a beber el cervatillo, cabrita o cabrito, según los autores (Olmos, R., “Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas” en Bernabé, A. y Jiménez San Cítóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, Apéndice II, pp. 314ss).

Por otro lado, estos fragmentos enumeran diversos animales que caen en la leche: el carnero, el toro y el cabrito (a los que probablemente deberíamos añadir el ciervo, porque aparece en algunas representaciones junto a bacantes). Por un lado, podría pensarse en ellos como epifanías de Dionisos, con quien a su vez quizás se identifica el difunto en el momento de la muerte, a manera de la identidad

¹¹⁴⁴ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 49.

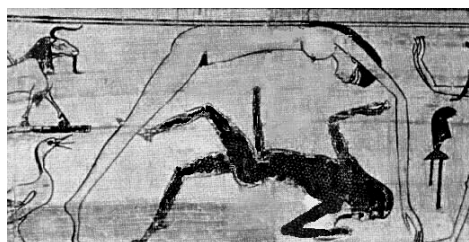
¹¹⁴⁵ Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 46.

¹¹⁴⁶ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 224.

entre los difuntos egipcios y su dios Osiris.¹¹⁴⁷ Pero por otro lado, quizás se pueden identificar estos animales con tres de los signos zodiacales, Aries, Tauro y Capricornio, tomando entonces el viaje del muerto un carácter astronómico. En ese sentido, la caída en la leche puede interpretarse también como el inicio del camino por la Vía Láctea, que en muchas culturas es el camino de los muertos.¹¹⁴⁸ El problema de suponer que la leche está en el cielo (y por tanto, la ubre también) es que contradeciría la estructura habitual del mundo en Grecia, en la que la hembra es la tierra, Gea, y el macho el cielo, Uranos. Sin embargo, cabe suponer que en alguna remota época los términos estuviesen invertidos, como sucedía entre los egipcios: Nut era la diosa-cielo y Geb, el dios-tierra. Entre ellos encontramos la divinidad Aire separándolos, o en otras ocasiones simplemente el falo erecto de Geb. La ventaja de esta estructura es que explica que en el cielo esté la vía láctea, la *galaxia*, además de situar cada uno de los miembros de la mujer-cielo en las esquinas respectivas del mundo, como los cuatro postes cósmicos. El pene erecto de Geb constituye entonces el pilar central. Bernal incluso hace derivar etimológicamente a Gea de Geb,¹¹⁴⁹ de lo que se concluye que en Grecia también los sexos del cielo y la tierra pudieron haber estado invertidos. Sin embargo, a nosotros se nos ocurre otra solución que no hemos podido calibrar suficientemente: a saber, que la divinidad varón fuese cielo en el día y tierra en la noche, y la divinidad hembra, cielo en la noche y tierra en el día. Tal propuesta no es descabellada, porque curiosamente Nut, el “cielo” egipcio, sólo se encuentra representado en la noche. ¿Qué sucedía durante el día?



Nut, Geb y Shu en primer término. En segundo lugar, Nut y Geb separados por el falo de éste.



En esta línea se puede interpretar otro enigmático pasaje de un presocrático. Anaxágoras dice:

“Lo que se llama “leche de ave” es la clara del huevo”.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁷ Véase *El libro de los Muertos*.

¹¹⁴⁸ Lebeuf, A., “The Milky Way, a path of the souls”, en *Astronomical Traditions in Past Cultures, institute of Astronomy, Bulgarian Academy of Sciences, National Astronomical Observatory, Rozlen*, ed. Por Vesslina Koleva y Dimiter Kolev, Sofía, 1996.

¹¹⁴⁹ Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.

¹¹⁵⁰ Anaxágoras Fr. 22 = KyR 504.

Por supuesto, puede entenderse esto de forma simple. Pero si consideramos que quizás es la explicación de una fórmula esotérica, puede significar que la caída en la leche es un retorno a la clara del huevo primigenio, el éter, sobre todo teniendo en cuenta otro fragmento órfico que dice:

“Los órficos dicen que la disposición que le hemos asignado a la esfera celestial es similar a la de los huevos: pues la relación que la cáscara tiene en el huevo es la que tiene el cielo en el universo y como el éter está circularmente colgado del cielo, de la misma manera la membrana está adherida a la cáscara”.¹¹⁵¹

Entonces de nuevo la caída en la leche puede interpretarse como el retorno a la cratera del mundo en donde se encuentra el pensamiento universal. La referencia que en los frs. 485-486 se hace al vino alude a esta bebida como “el licor de la inmortalidad”, y Bernabé lo relaciona con la “embriaguez sempiterna” de la que se burla Platón en el fr. 431.¹¹⁵² Sobre el tema del vino como alimento de la inmortalidad y sangre de los dioses regresamos más adelante, porque tanto en Dionisos como en Cristo el vino es su sangre, y el pan, su cuerpo.¹¹⁵³

Pero no sólo estos dos alimentos son epifanías del néctar de los dioses: “en las civilizaciones agrarias, la miel no es sino el doblete natural del alimento más natural que es a leche materna. Y si la leche es la esencia misma de la intimidad materna, la miel, en el hueco del árbol, en el seno de la abeja o de la flor, también es, como lo dice el *Upanisad*, el símbolo del corazón de las cosas. Leche y miel son dulzura, delicias de la intimidad recuperada”.¹¹⁵⁴ Miel y leche se unen en la crianza de Zeus: Amaltea (a veces ella misma una cabra) cuida a Zeus niño con la leche de una cabra y con una maravillosa miel.¹¹⁵⁵

En el orfismo la miel aparece también en otros episodios.

Fr. 220: “En efecto, en Orfeo dice la Noche cuándo sugiere a Zeus el engaño por medio de la miel: cuando lo veas, al pie de la encina de alta copa embriagado por el producto de las abejas de intenso zumbido, átaló”.

Fr. 221: “Y Deméter fue la primera que distribuyó entre los dioses las dos clases de alimento, como dice Orfeo: Pues dispuso sirvientes, criados y acompañantes, dispuso ambrosía y la bebida de rojo néctar, dispuso el espléndido producto de las abejas de intenso zumbido”.

Fr. 222: “En Orfeo Crono es embaucado por Zeus por medio de la miel. Pues, ahíto de miel, se emborracha, se obnubila como si hubiera sido vino, y se duerme como hace Recurso en Platón,¹¹⁵⁶ ahíto de néctar, “pues aún no había vino””.

¹¹⁵¹ Kern fr. 70 = DK 1 b 12 = KyR 28.

¹¹⁵² Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 26, nota 310.

¹¹⁵³ Martínez Villarroja, J., “Dionisos, el zodiaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° IV, en prensa. Dionisos es, además de dios del vino, nieto de la diosa de los cereales, Deméter.

¹¹⁵⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 267.

¹¹⁵⁵ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 132ss.

¹¹⁵⁶ Platón, *Banquete*, 203b.

Fr. 223: “Y en la *Teogonía*, a propósito de Crono dice Orfeo: quedó tendido con el grueso cuello echado a un lado, y el sueño que todo lo domeña se apoderó de él”.

Fr. 224: “Allí donde Crono, tras haber comido el engañoso festín, quedó tendido entre grandes ronquidos”.

Fr. 225: “(III) Para el teólogo es lo mismo que el placer que se deriva de la unión sexual la dulzura de la miel por la que Crono es engañado y emasculado”.

Todos los fragmentos mencionan la miel como el alimento que permitió a Zeus dormir a su monstruoso padre, Crono, para mutilarle mientras dormía. Hacen equivaler la miel al néctar, y la comparan con el vino y la dulzura de la unión sexual. La miel parece el vino natural, con la ventaja de que no es necesario elaborarlo tras su recolección. Funciona como el veneno que Medea prepara para adormecer al guardián del vellocino, y como cualquier otra pócima destinada a derrotar al gran monstruo. Pero más allá de estas observaciones, Crono es el rey de los titanes. Por un lado, podría pensarse que la miel es el vino de su época, la preagrícola. Además, no se puede negar que la convergencia de titanes, gigantes y osos encaja a la perfección con el modo de derrotar al gran monstruo: la miel, el manjar precioso de los osos, sirve para dormir a Crono, su rey.

3. Las estructuras místicas del imaginario órfico

Las estructuras del Régimen Nocturno tienden a unir y gustan de la secreta intimidad. La patología equivalente sería la de los tipos caracteriales ixótimos, ixoides y melancólicos. Durand identifica diversas estructuras “místicas” del imaginario:

- 1) El *redoblamiento* y *perseveración*. El redoblamiento es el proceso de doble negación que explicamos y que es básico para la eufemización. El proceso de perseveración tiene que ver con el paso de unos elementos a otros pero manteniendo un hilo conductor: por ejemplo, el paso del mar al pez engullidor, y de éste al engullido, y de la tierra a la cuna y de ésta a la caverna y luego a la casa y a cualquier tipo de recipiente.
- 2) La *viscosidad*, la *adhesividad*, de la representación nocturna. Este pensamiento, en lugar de estar hecho de distinciones, está hecho de variaciones confusionales sobre un solo tema, y que encuentran siempre algo bueno en las cosas, eufemizando su aspecto negativo. Durand dice que “en la expresión escrita, el Régimen Nocturno del lazo, de la viscosidad, se manifiesta por la frecuencia de los verbos, y especialmente de los verbos cuya significación está explícitamente inspirada en esa estructura gliscromorfa: “relacionar”, “ligar”, “vincular”, “soldar”, “acercar”, “suspender”, “juntar”, etc., mientras que en la expresión esquizomorfa, los sustantivos y los adjetivos dominan respecto de los verbos”.¹¹⁵⁷
- 3) El *realismo sensorial* de las representaciones o incluso *vivacidad* de las imágenes: “esta manera de “sentir muy de cerca” no es otra cosa que la “aptitud intuitiva” que Bohm convierte en una de las características del talento artístico. Esa intuición no acaricia las cosas del exterior, no las describe, sino que, rehabilitando la animación, penetra en las cosas, las anima”.¹¹⁵⁸ Es un *apego concreto* e íntimo a las cosas.
- 4) La tendencia a la *miniaturización* y *concentración*. En el caso de la patología del ixótimo sucede que se encuentran respuestas globales en pequeños detalles. En el Régimen Nocturno de la imagen se da esa misma tendencia a la “microcosmización”, que acaba otorgando el valor al último contenido, el más pequeño y concentrado. De ahí que a menudo el misticismo nocturno rechace las formas, porque lo que importa es ya sólo la materia, la sustancia, la esencia: “el recipiente, el continente, importa poco con tal que se tuviera la embriaguez del contenido”.¹¹⁵⁹

Hemos comprobado que estas estructuras se dan en el imaginario órfico. En general, la oposición entre el orden diurno y la calidez y familiaridad hogareña de lo nocturno se manifiestan

¹¹⁵⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 280.

¹¹⁵⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 282.

¹¹⁵⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 285.

constantemente. De forma diferente a Durand, J. P. Vernant distingue en Grecia entre dos ámbitos muy marcados, que designa bajo el poder de Hermes y Hestia.¹¹⁶⁰ Entre los doce olímpicos algunas parejas son evidentes (por ejemplo, Zeus y Hera, o Apolo y Artemisa), y por la relación que mantienen sus elementos infiere que Hermes y Hestia son pareja. Así, mediante el método estructuralista encuentra la complementariedad entre, por un lado, lo masculino, conquistador, ganadero, extrovertido, etc., entorno a Hermes y, por el otro, la de lo íntimo, el ahorro, lo hogareño, femenino, velado, íntimo, etc., entorno a Hestia. Hestia, diosa del hogar, constituye el centro del espacio doméstico, y se yergue como símbolo de la estabilidad, inmutabilidad y permanencia. En la procesión cósmica de los doce dioses que aparece en el *Fedro* de Platón sólo ella permanece quieta en casa. Se la identifica con la tierra impenetrable. En cambio, Hermes es el dios viajero, ligado a la tierra pero de otro modo, porque es el que trata con los hombres. Está en la entrada de la casa porque para él no hay cerrojos, y por eso es el mensajero divino, porque conecta lo de arriba y lo de abajo, como las serpientes que rodean su poste cósmico, el caduceo. Presente entre los hombres es al mismo tiempo invisible, y por ello cuando una conversación se detiene repentinamente, los griegos decían “pasa Hermes” en lugar de “pasa un ángel” (aunque de hecho, estas afirmaciones son paralelas). La pareja representa la tensión interna existente en la representación arcaica del espacio: el espacio exige un centro, un punto privilegiado, a partir del cual orientarse, y definir las direcciones; pero también se presenta como el lugar del movimiento, el paso de un punto a otro.

El espacio exterior es de connotación masculina, el doméstico, de connotación femenina. Hestia se instala en el centro de la vivienda, el hogar, como contrapartida a las bodas a las que renunció por siempre, pero precisamente por ello encarna lo que la mujer es en Grecia. Ella es la intimidad y receptáculo de la simiente del linaje, y sólo una vez se desvincula del hogar: cuando se casa. Según Vernant, se puede decir que la hija se confunde con el hogar, porque es precisamente “en ella” que el linaje de su padre se prolonga a través de un nuevo macho, porque ella es el receptáculo de vida. La imagen es sumamente interesante, y de nuevo nos presenta a la hembra como el hogar del fuego, que es un equivalente más de la crátera divina, en la cual el fuego-varón se enciende y se apaga sin regularidad. Mientras que en el exterior está la luz solar o la absoluta oscuridad, en el interior está el claro-oscuro del hogar. Por eso a la mujer se la vincula con la falta de definición, porque es, como dice Aristófanes, “la matriz sin fondo de la oscuridad”.¹¹⁶¹ Ese espacio interior es el del *thálamos*, palabra que designa el rincón más apartado, profundo y secreto de la casa, reservado a las mujeres. Está prohibido al extraño e incluso se cierra con llave para que los esclavos macho no puedan entrar. Es el fondo de la casa con connotaciones ctónicas, porque otros sentidos de la palabra son “escondite”, “subterráneo”, “tumba”, etc. Allí la mujer guarda sus riquezas domésticas, oponiendo así la función femenina de “tesaurización” a la masculina de conquista. *Hestia Tamia* tiene la doble función de concentrar la riqueza y delimitar el

¹¹⁶⁰ Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1985, capítulo III: “La Organización del Espacio”.

¹¹⁶¹ Aristófanes, *Aves*, 694.

patrimonio familiar, como refleja la *Odisea* cuando narra como Penélope tiene en el fondo del thálamus un tesoro *keimélia*, es decir, inmovilizado (*keimai* significa “yacer”).¹¹⁶² En oposición a estos bienes se opone la riqueza que campa y “corre” por los campos, los ganados, que fácilmente aumentan y disminuyen (de ahí, quizás, “ganado”).

Para cumplir su función, la de permanencia y delimitación, Hestia enraíza en tierra la casa humana: ésa es la función del *megarón* micénico. La diosa *epictónica* que une el inframundo y la tierra se presenta como complemento a Hermes, que une también el cielo y la tierra. Hestia funciona como el *ónfalos* de Delfos por el que las serpientes sirven de escalera y tobogán a los ángeles, entre los que destaca Hermes. Platón da dos etimologías para Hestia en el *Crátilo*: 1) *oúsía*, esencia fija e inmutable, principio de permanencia; 2) *ósía*, nada permanece nunca, principio de impulsión y movimiento. La diosa virgen inmoviliza el espacio alrededor de un centro y Hermes lo vuelve indefinidamente móvil hacia cualquier parte, como sucede en la construcción de los nidos entre los pájaros: “la hembra, torno vivo, ahueca su casa. El macho trae de fuera materiales diversos, briznas sólidas”.¹¹⁶³

Como vemos, a esa complementariedad entre lo fijo y lo movable puede llegarse por diversos caminos. Pero esa oposición entre el claro-oscuro y la luz-oscuridad no agota la realidad. Para Durand, la imaginación nocturna del descenso y del reposo, de la intimidad de la copa, del sepulcro o del vientre, lleva a la dramatización cíclica, al mito del retorno: “la vida no comienza tanto lanzándose, como girando”.¹¹⁶⁴

¹¹⁶² *Odisea*, xxi, 8ss.

¹¹⁶³ Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 135.

¹¹⁶⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 141.

Segunda parte:

EL HIJO Y EL TIRSO: EL REY DEL MUNDO¹¹⁶⁵

“Tras el estadio telúrico de la materialidad surge el estadio lunar en el que la misma materia cautiva y atrae a la naturaleza luminosa y, de este modo, se depura”.

Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*

1. El niño sagrado¹¹⁶⁶

El ser humano a través de las estructuras místicas del imaginario intima con sí mismo y con la sustancia. Ante el miedo al cambio se ensimisma, eufemizando el devenir imparable en continente. Pero para Durand, en esa actitud de recogimiento ya hay una ambición de dominar el devenir, “de vencer directamente a Crono no ya por figuras y en un simbolismo estático, sino operando sobre la propia sustancia del tiempo, domesticando el devenir”.¹¹⁶⁷ Si bien la imaginación diurna “espacializa” el mundo, la nocturna, en un primer momento, se hunde a través de las técnicas del engullimiento en la interioridad de las cosas. Para Durand, en un segundo momento esa imaginación nocturna genera símbolos destinados a dominar el propio tiempo. Tales símbolos se presentarían en dos formas básicas: unas acentúan “el poder de repetición infinita de ritmos temporales y del dominio cíclico del devenir”, y las otras se focalizan en “el papel genético y progresista del devenir, sobre esa maduración que apela a los símbolos biológicos”. Tales imágenes las agrupa alrededor del denario, por un lado, y del basto, por el otro, porque el denario nos habla de las divisiones circulares del tiempo y el basto es una reducción simbólica del árbol naciente, “promesa dramática del cetro”. Estos símbolos se desarrollan normalmente en mitos, relatos sintéticos que intentan reconciliar el terror ante el tiempo que pasa y la esperanza de vencerlo.

Durand afirma que “los cánones mitológicos de todas las civilizaciones descansan en la posibilidad de repetir el tiempo. ‘Así lo han hecho los dioses, así lo hacen los hombres’”.¹¹⁶⁸ Por ello el ser humano repite ritualmente los momentos fundamentales de la creación. El iniciado se identifica con

¹¹⁶⁵ = Del Denario al Basto.

¹¹⁶⁶ = Los símbolos cíclicos.

¹¹⁶⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 291.

¹¹⁶⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 292.

un personaje divino y primigenio y actúa como él. Reactualiza un momento sagrado del pasado. Eliade explica esto en sus obras, por ejemplo diciendo que “por medio de cualquier ritual, y por consiguiente por medio de cualquier gesto significativo (caza, pesca, etc.), el primitivo se inserta en el ‘tiempo mítico’”;¹¹⁶⁹ “desde el punto de vista de la espiritualidad arcaica, todo comienzo es un *illud tempus*, por consiguiente una abertura sobre el gran tiempo, sobre la eternidad”.¹¹⁷⁰ La temporalidad calendárica es inseparable de la ritual. Y el año sirve para cerrar un círculo al mismo tiempo que para comenzar de nuevo el recorrido pasado: en el tiempo cíclico se aúna la unicidad y la multiplicidad. Así, el tiempo queda “espacializado” por el ciclo, el año, el anillo, la rueda, etc. La concepción del tiempo mesoamericana es muy clara al respecto, cuando distribuye los años en los cuatro pilares del mundo, los cuatro puntos cardinales, y los sobrantes en el centro como los días indecibles pero imprescindibles, los naipes, que no teniendo ni número ni nombre son los verdaderos reyes de la baraja.¹¹⁷¹ La necesidad de un nuevo recomienzo queda marcada por ritos de muerte, renovación y renacimiento. En ese sentido pueden entenderse las fiestas orgiásticas y carnavalescas, interpretadas habitualmente como la recreación del caos originario del que surge el orden.

Durand interpreta que la luna es el arquetipo de la medida, y lo fundamenta tanto en su etimología compartida con las palabras que aluden a medida (nuestra *luna* sería una excepción que enfatizaría su aspecto luminoso) como en los sistemas de medida arcaicos, que serían lunares. Entiende que los calendarios que giran alrededor del siete son de origen solar (planetario), y los que se basan en el tres (aquel que omite la luna negra o entiende la creciente y decreciente como la misma) o el cuatro (las cuatro fases de la luna) tienen un origen lunar. Ello le lleva a afirmar que “la semiología de la cifra no escapa por completo al semantismo. La aritmología es una prueba de esa resistencia semántica a la pureza semiológica de la aritmética”.¹¹⁷² De nuevo, Durand se contrapone a Lévi-Strauss afirmando el lastre insuperable del semantismo de los símbolos del que no puede desentenderse la sintaxis. Por ello según él, el tres, el cuatro e incluso la simple díada tienen que ver con el drama lunar.

Uno de los símbolos clave del tiempo es el de la puerta, comienzo y fin. El dios romano Jano es el dios de la misma, el *janitor* que abre y cierra las puertas (*januae*) del ciclo anual: “sus dos rostros, según la interpretación más común, se consideran como representación respectiva del pasado y del porvenir [...]. A fin de completar la noción de “triple tiempo”, conviene añadir que el auténtico rostro de Jano es el de quien contempla el presente y no los dos visibles: el del pasado que ya no existe, o el del futuro que está por venir. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible porque el presente, en la manifestación temporal,

¹¹⁶⁹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 352.

¹¹⁷⁰ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 353.

¹¹⁷¹ Por ejemplo Ivanoff, P., *En el país de los mayas*, 1974.

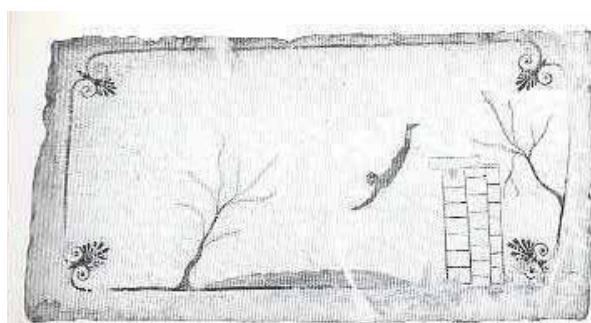
¹¹⁷² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 295.

no constituye sino un instante inasible [...]. El tercer rostro de Jano tiene su paralelo en (...) el ojo frontal de Shiva [...] ojo que simboliza la eternidad”.¹¹⁷³

Otro de los símbolos más relevantes para expresar la totalidad divina y el retorno cíclico es el andrógino. Lo primordial a menudo es andrógino, como incluso la Biblia sugiere afirmando que Eva es parte de Adán. En consecuencia, ritos como la circuncisión o la ablación sirven para afirmar el sexo del operado. Por ejemplo, entre los dogon de Malí “desde su origen cada ser humano fue provisto de dos almas de distintos sexos, mejor dicho, de dos principios correspondientes a dos personas diferentes en el interior de cada una”.¹¹⁷⁴ En el hombre, el alma femenina se localizaba en el prepucio, y en la mujer, la masculina, en el clítoris. En consecuencia, para evitar situaciones inviables, la circuncisión y la escisión ayudaban a inclinar a cada ser hacia el sexo que le era más adecuado. Artemisa, Atis, Adonis, Dionisos, etc., tienden a la androginia para reflejar su ser completo. El andrógino es símbolo de totalidad y unidad. Ése es su sentido, por ejemplo, en la Alquimia. Por eso puede entenderse como símbolo cíclico, porque supera la antinomia esencial de la dualidad. La luna no sólo es el primer muerto, sino también el primer resucitado y, por tanto, “promesa explícita del eterno retorno [...]. En modo alguno la inmortalidad prometida es aquí “vida eterna en una ciudad dorada”; no es un estado de perfección continua fijado en una definición inmutable, sino una vida incesantemente en movimiento “donde es tan esencial declinar y morir como devenir””.¹¹⁷⁵ Esta idea es principal en el pensamiento órfico, y precisamente su liturgia se encamina a “liberar al iniciado de la rueda de la vida”.



En la imagen de la izquierda, “del cielo llega el alma, bella y pura”, para hacer resucitar al andrógino que yace cadavérico, el sol y la luna, el rey y la reina (*Rosarium philosophorum*, 1550). La imagen recuerda un detalle de una pintura conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Paestum que se interpreta como el comienzo en un proceso iniciático órfico (Bottini, A., *Arqueologia della salvezza l'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992).



Pero para Durand, la evidencia primigenia de un retorno eterno no se debería a la observación de la luna: se debería a la observación del ciclo natural de la vegetación. Un proceso progresivo de

¹¹⁷³ Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995, p. 186.

¹¹⁷⁴ Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000.

¹¹⁷⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 304.

racionalización habría llevado a relacionar lo cíclico, por encima de lo vegetal, con lo astronómico, tanto desde un punto de vista solar como lunar (éste sería el más arcaico). De esta forma, en múltiples lugares del mundo observamos que los símbolos de la Gran Madre, la Tierra y la Luna convergen, porque todos ellos expresan la regularidad eterna del movimiento. Eso explica también la importancia que la luna tiene para las tareas agrícolas en todo el mundo, característica que se puede observar en numerosos mitos. Por ejemplo, en Mesoamérica el dios Tezcatlipoca es interpretable como la luna creciente del cielo vespertino y tiene un papel fundamental y rector en la cosecha del maguey destinada a la preparación del pulque.¹¹⁷⁶ En ese mismo ámbito cultural se observa una ilustrativa convergencia entre los ciclos de la luna, el sol y la vegetación en el mismo calendario: “en Mesoamérica existieron diferentes años: el solar, el lunar y el de 260 días, el cual no tiene antecedentes en ninguna otra parte del mundo”.¹¹⁷⁷ A ellos se pueden añadir ciclos superiores que añaden como mínimo la convergencia de los años venusinos. Esa unión de lo astronómico y lo vegetal queda ejemplificada por una posible interpretación del año de 260 días: “acerca del origen numérico de este ciclo se ha creado una serie de hipótesis, asignándole, entre otras, una base biológica según la cual se le ha comparado con el periodo de gestación de un ser humano; otras se apoyan en datos astronómicos y lo han asociado a la luna, a Venus, a eclipses, al paso del Sol durante ciertos periodos en una determinada zona geográfica, a fenómenos agrícolas, a una posible procedencia transpacífica, etc.”.¹¹⁷⁸

Las íntimas relaciones entre la luna y el ciclo vegetal superan el ámbito estricto de la agricultura. Por ejemplo, la medicina y la herboristería primitivas estuvieron ligadas a todo ese tipo de ciclos cósmicos, dado que tanto la una como la otra pretendían “regenerar”. Durand incluso añade que “en el folclore y la mitología, del muerto sacrificado nace una hierba o un árbol”.¹¹⁷⁹ Ejemplo de esto son los cuentos europeos de *La novia sustituida* y *El alfiler encantado*, y también los casos en que del cuerpo de Osiris nace el trigo, de Atis, las violetas, y de Adonis, las rosas. Más próximo a nosotros, la leyenda de Sant Jordi narra como del dragón muerto nacen rosas.

Durand analiza el drama agrolunar, presente en todas las grandes culturas, y que consiste fundamentalmente en la paradoja entre vida y muerte que el personaje lunar-agrario sufre y/o causa. El drama agrolunar no soporta ni una dialéctica de la separación ni una de la inversión de valores. Para superar la antinomia fundamental dispone una lógica que sirve para, a partir de lo nefasto, hacer progresar los elementos positivos. La antinomia vida-muerte se supera separando estos dos elementos en el tiempo, mediante una protológica o prehistórica racionalización que lleva al arquetipo del Hijo. El

¹¹⁷⁶ Iwaniszewski, S., “La interpretación astronómica de los mitos”, en <http://www.jovenclub.cu>, última visita 12/08/2007 disponible en internet.

¹¹⁷⁷ Ayala Falcón, M., “La escritura, el calendario y la numeración”, en Manzanilla, L., López Luján, L. (coord.) *Historia Antigua de México*, vol. IV: *Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, INAH e IIA, México, 2001, p. 167.

¹¹⁷⁸ Ayala Falcón, M., “La escritura, el calendario y la numeración”, en Manzanilla, L., López Luján, L. (coord.) *Historia Antigua de México*, vol. IV: *Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, INAH e IIA, México, 2001, pp.167-168.

¹¹⁷⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 307.

héroe es aquél que en su persona, a pesar de encarnar la paradoja vital, sufre la contradicción fundamental y la supera. En las pruebas que culmina se concentra lo cíclico de su arquetipo. Es ejecutado pero renace, y en muchas ocasiones es hijo divino, bastardo, que debe lograr que le reconozcan su naturaleza celestial. Debe bajar a los infiernos para renacer, y a menudo es hijo y amante a la vez de la diosa luna: “sería una traducción tardía del androginado primitivo de las divinidades lunares [...]. El hijo [...] siempre representará el papel de *mediador*. Ya descienda del cielo a la tierra o de la tierra a los infiernos para mostrar el camino de la salvación, participa de dos naturalezas: varón y mujer, divino y humano”.¹¹⁸⁰

Las diferentes formas iniciáticas son para Durand repeticiones del drama temporal y sagrado, del mito cíclico del Hijo.¹¹⁸¹ Y las mutilaciones sexuales (simbólicas o reales) sufridas por el iniciado derivarían de ritos que conmemoran al androginado primitivo. El desgarramiento de Seth en catorce fragmentos aludiría a los 14 días de la fase menguante de la luna. Los casos de Orfeo, Baco, Crito, Marsias, Atis, etc., los interpreta de forma similar. Incluso propone entender como isomórficos la decadencia lunar y los ritos de sacrificios humanos, porque “el sacrificio marca una intención profunda, no de alejarse de la condición temporal por una separación ritual, sino de integrarse al tiempo”.¹¹⁸² De esta forma se explica la profunda relación entre predicciones y sacrificios, porque “a través del sacrificio el hombre adquiere “derechos” sobre el destino”.¹¹⁸³

Los símbolos suscitados por la pasión del Hijo tienden a la teriomorfa, por la fase nefasta que incluye. La luna puede: 1) ser atacada, devorada, desgarrada por animales; 2) ser domadora, cazadora, señora de animales; 3) identificarse con ciertos animales. Por ejemplo, Artemisa en ocasiones se presenta escoltada por perros. Sin embargo, en otras se convierte en oso o en ciervo, y Hécate en perro tricéfalo. La razón es que “el esquema cíclico eufemiza la animalidad, la animación y el movimiento, porque los integra en un conjunto mítico donde representan un papel positivo, ya que en una perspectiva semejante, la negatividad, así sea animal, es necesaria para el advenimiento de la plena positividad. Por lo tanto, el animal lunar por excelencia será el animal polimorfo por excelencia: el Dragón”.¹¹⁸⁴ Es el ejemplo arquetípico de monstruo, porque engloba todos los rasgos animales bajo su figura.

Pero el dragón no es la exclusiva manifestación teriomorfa de la luna. El *caracol*, además de incluir los aspectos femeninos y acuáticos de la *caracola*, converge con la luna porque muestra y oculta alternativamente sus cuernos, como hace la reina de la noche. Además, su forma en espiral es emblema de la temporalidad, como en el caso explícito mesoamericano de Quetzalcóatl. En poblaciones siberianas y de Alaska, el oso es asimilado a la luna porque desaparece en invierno y reaparece en

¹¹⁸⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 309.

¹¹⁸¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 315ss.

¹¹⁸² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 318.

¹¹⁸³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 320.

¹¹⁸⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 322.

primavera. En África y América, en cambio, la luna es la huella de una liebre. Durand dice que porque, como el cordero en nuestras latitudes, es animal héroe y mártir, a diferencia del héroe solar, guerrero. En sentido semejante al del oso, “los insectos y crustáceos, los bacrtracios y los reptiles, con sus metamorfosis tajantes o las largas latencias invernales, también van a ser símbolos lunares privilegiados”.¹¹⁸⁵

Pero el más famoso símbolo lunar según el sociólogo es la serpiente, “sujeto animal del verbo ‘enlazar’”,¹¹⁸⁶ y aunque reconoce que posee un sin número de significaciones y deslizamientos semánticos, lo analiza como un triple símbolo: 1) de la transformación temporal; 2) de la fecundidad; 3) y de la perpetuidad ancestral. Los tres rasgos son netamente compatibles con la constelación lunar. La serpiente muda su piel, y eso la hace animal emblema de la eternidad y resurrección. Además, mordiendo la cola, como *uroboros*, acentúa su faceta cíclica, uniendo vida y muerte, como las tablillas de Olbia pónica, y de ahí provienen sus virtudes curativas. La interpretación que nosotros proponemos de determinados fragmentos órficos como referentes al zodíaco, en base a la figura de la serpiente multiforme, asientan con más fuerza sus cimientos si creemos que “como lugar de reunión cíclico de los contrarios, el *uroboros* es acaso el prototipo de la rueda zodiacal primitiva, el animal madre del zodíaco. El itinerario del Sol era representado primitivamente por una serpiente que llevaba los signos zodiacales sobre las escamas de su lomo, como lo muestra el *Codex vaticanus*”.¹¹⁸⁷ Existen múltiples ejemplos que relacionan a este animal con la fertilidad. En Mesoamérica son innumerables las representaciones de humanos surgiendo de las fauces de un animal serpentiforme. También en ciertas culturas, el papel del primer marido lo representa la serpiente, tomando el rol de “portador de la esperma”. Por eso es común la asociación entre la serpiente y el falo. En Grecia “una unión mística con la serpiente estaba en el centro del rito de los misterios de Eleusis y de la Gran Madre”.¹¹⁸⁸ En cuanto a la serpiente como custodio de la perpetuidad ancestral, al vivir bajo tierra, se convierte en guardiana de los espíritus de los muertos y posee los secretos de la muerte y el tiempo. Por eso en muchas culturas se la considera un animal mago, lo que explica la tendencia de la vara a convertirse en serpiente. Por todo ello el héroe no se realiza hasta vencer a la serpiente o el dragón, que encarnan el acceso a una temporalidad más allá de la humana. En tanto que “la serpiente es el complemento viviente del laberinto”,¹¹⁸⁹ el iniciado no logra la redención sin encontrar su salida, a veces simbolizada en la muerte de la serpiente.

¹¹⁸⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 324.

¹¹⁸⁶ Bachelard, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 325.

¹¹⁸⁷ Jung, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 326.

¹¹⁸⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 328.

¹¹⁸⁹ Bachelard, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 329.

Reproducción del monumento 9 de Chalcatzingo del Museo Nacional de Antropología, México. Época olmeca. Se ha sugerido que se usaba para ritos iniciáticos en los que se renacía atravesando la boca del monstruo.



Cultura tolteca, humano siendo devorado o vomitado por un monstruo o serpiente. Museo Nacional de Antropología, México.

Los símbolos que expresan lo cíclico del devenir no sólo son animales. Las herramientas y productos del tejido y el hilado son universalmente símbolos del destino. En el caso griego, las Parcas hilan el destino y una de ellas, Cloto, significa “la hilandera”: “Porfirio escribe que éstas son “fuerzas de la Luna”, y un texto órfico las considera como “partes de la Luna”.¹¹⁹⁰ Si la serpiente es el laberinto viviente, el hilo y el tejido son el laberinto manufacturado. Lo que permite salir de él es el dominio del huso, que por el movimiento circular que exige se convierte en instrumento para control del destino. El tejido salva de la “desgarradora” temporalidad mediante la trama, que es precisamente lo que se opone a la discontinuidad radical (es decir, a la muerte).

El simbolismo cíclico por excelencia está encarnado en el círculo. Sea éste el que sea, siempre será susceptible de ser interpretado desde esta óptica. La rueda es el círculo tecnológico de mayor importancia, y por ello se explica que sirva de símbolo cíclico. La “rueda de la vida” es el ejemplo más importante, porque aún bajo un mismo emblema el devenir continuo y constante de la vida y la determinación que el destino ejerce sobre nosotros. Tal símbolo es universal, y aparece en Babilonia, Egipto, Persia, India, América y Escandinavia. Durand afirma que “sólo tardíamente –como por otra parte, todo calendario y el juego de pelota maya- el zodíaco habría adquirido una significación solar. Primitivamente, el zodíaco es lunar: los antiguos árabes lo llaman “cintura de Istar”, y los babilonios, “casas de la Luna” [...]. Lo mismo ocurre con la esvástica, que en general evolucionó hacia un simbolismo solar, pero que primitivamente lleva en su centro la creciente lunar”.¹¹⁹¹ Dado que la rueda sirve para superar la oposición de contrarios, el carro a menudo se presenta tirado por caballos o aurigas opuestos. En el viaje superan sus diferencias. Así, el simbolismo de la “yunta”, de la “unción”, expresa la fusión de contrarios: “en el *Baghavad-Gita*, “el conductor del carro” y Arjuna, el pasajero, representan las dos naturalezas, espiritual y animal, del hombre”.¹¹⁹²

¹¹⁹⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 330, en donde cita a Krappe.

¹¹⁹¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 333.

¹¹⁹² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 336.

Símbolos cíclicos en el orfismo

Algunos de los símbolos cíclicos más importantes ya han ido apareciendo. En el orfismo encontramos muchos símbolos de este tipo. El símbolo del denario se encuentra en el orfismo en el de la rueda, el carro, el zodíaco, etc. El del basto, que es símbolo cíclico de la “maduración”, se encuentra en el tirso de Dioniso y lo que éste representa, la regeneración vegetal eterna.

Durante los misterios de Eleusis, se adoraba la espiga de trigo, la granada y otros vegetales. Seguramente los órficos poseían un calendario bien reglado, probablemente con un período anual de “caos” y un sistema quizás de origen lunar, como veremos mediante ciertos indicios. Para Grecia, al menos para el caso concreto de Eleusis, Kerényi específicamente afirma el isomorfismo entre el ciclo vegetal y el lunar: “Juntos los sucesos celestiales y terrenales constituyen el *circulus mybologicus*, el círculo indivisible en el que este mito, aunque no en su totalidad, apareció. Los misterios de Eleusis se celebraban en el último tercio del mes, de acuerdo con el calendario lunar”.¹¹⁹³ Además, propone que en los misterios mayores de Eleusis sucedía que del sacrificado nacía un árbol. Kerényi identifica dos familias religiosas de árboles: por un lado, el granado, el manzano, la higuera y la vid, que tendrían que ver con Dionisos; por el otro, el granado, el almendro y la palmera datilera, que tendrían que ver con Rea.¹¹⁹⁴ Esta taxonomía quedaría reflejada en algunos mitos y rituales. Por ejemplo, a las representaciones de Perséfone con granadas (ninguna procede de Eleusis) deben añadirse las de otras diosas con granadas, como la de Atenea Niké en la Acrópolis y la de una estatua de la Hera de Argos. De ésta última Pausanias dice que se basaba en un *mystikos logos*,¹¹⁹⁵ una leyenda sagrada. Cabe suponer que las prohibiciones de comer granadas o manzanas en algunas fiestas de Eleusis y Atenas se debían a alguna razón secreta. Así, parece que ni en los propios misterios de Eleusis ni en los Haloa (festival de invierno para mujeres dedicado a Deméter, Core y Dionisos) las granadas se comían. En cambio, en las Tesmoforias las mujeres no comían nada sino granos de granada, al menos el día de ayuno.¹¹⁹⁶ Pero lo que ahora más nos importa de esta prohibición es lo que según Kerényi supone: el arquetipo de la Hija que es separada de la Madre, e incluso seducida por el Padre, y que puede encontrarse incluso en la isla indonesia de Ceram. Lo que los iniciados sentirían en Eleusis sería precisamente ese dolor inmenso por el rapto de la hija, y que tiene que ver con el sistema patrilocal griego del que antes hablamos.¹¹⁹⁷

El arquetipo de la Doncella Primordial aparece en mitos que hablan de cómo a partir de la muerte violenta de un ser divino nació un árbol. Clemente de Alejandría, por ejemplo, dice que el granado había surgido de las gotas de la sangre de Dionisos.¹¹⁹⁸ Esta historia probablemente tiene que

¹¹⁹³ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 144.

¹¹⁹⁴ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p.147.

¹¹⁹⁵ Pausanias, II, 17, 4.

¹¹⁹⁶ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p.150, y basa su afirmación en Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 19, 3.

¹¹⁹⁷ Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1985.

¹¹⁹⁸ Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 19, 3.

ver con la fisonomía de la granada: por su color y sus granos semeja gotas de sangre. Pero Kerényi nos da más noticias sobre el nacimiento de un árbol a partir de un muerto: Pausanias cuenta que el granado había brotado de la tumba de Meneceo, en Tebas, y que la tumba de los hermanos fraticidas tebanos, Eteócles y Polinices, estaba representada con un granado que había surgido de su sangre.¹¹⁹⁹ Además, “en Beocia los granados eran llamados *side*; pero Side era el nombre de la esposa de Orión el cazador”, quien fue enviada al mundo inferior para beneficio de la comunidad: virgen, “se quitó la vida sobre la tumba de su madre porque su padre quería seducirla: de su sangre, la tierra hizo que creciera el granado”.¹²⁰⁰ Tales argumentos llevan a Kerényi a decir que “el secreto ocultado a los no iniciados era un cuento en el que, como en los fragmentos que atestiguan el mito de la granada, se derramaba sangre –sangre del himeneo- mientras la Core dejaba esta tierra por el reino de los muertos, el reino de Dioniso subterráneo, de donde venían todas las criaturas vivas y su alimento”.¹²⁰¹ Reflejo de ese mito puede verse en aquellos ritos que se ejecutaban el último día de los misterios mayores de Eleusis, el día de las *plemochoai* (vasijas circulares construidas especialmente para ese día), la jornada de “los derramamientos de abundancia”. Las *plemochoai* se vertían en una hendidura de la tierra, en un *chthonion chasma*.¹²⁰² No se sabe qué líquido vertían, pero puede suponerse que imitaba la sangre de la virgen en su día de bodas. El autor cristiano Hipólito dice que el “gran e inefable secreto de los misterios eleusinos” consistía en el grito “¡Hye, kye!”.¹²⁰³ Proclo añade que el oficiante pronunciaba “hye” mirando hacia el cielo, y “kye” mirando hacia la tierra, interpretándolos como invocaciones respectivas a los orígenes paternos y maternos.¹²⁰⁴ Kerényi traduce el primer término como “¡Fluye!”, y el segundo como “¡Concibe!”.¹²⁰⁵

Esta supuesta historia sagrada tiene puntos de contacto con los fragmentos órficos: éstos le dan mucha importancia a la figura de la Virgen o Muchacha, la madre de Dionisos, y definen al hombre como hijo del cielo estrellado y de la tierra. Además, parece que el iniciado se identifica con el dios, participando así de la inmortalidad. En general puede suponerse que tanto el esquema eleusino como el órfico se inspiran en la regeneración eterna del árbol. Los prototipos heroicos son Heracles (iniciado en Eleusis y que en los fragmentos órficos aparece como nombre de Tiempo), Orfeo (que desciende a los infiernos pero tampoco muere en ellos), Dionisos (muerto pero renacido) y Kore (que marcha a los infiernos pero periódicamente regresa a la superficie terrestre. Estos personajes se relacionan frecuentemente con el sol o con la luna.

¹¹⁹⁹ Pausanias, IX, 25, 1.

¹²⁰⁰ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p.151. Se basa en Dioniso, *De aucupio*, 7.

¹²⁰¹ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p.151.

¹²⁰² Ateneo, 496b, cf. Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p.152.

¹²⁰³ Hipólito, *Refutatio*, V, 7, 34, cf. Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, nota 391.

¹²⁰⁴ Proclo, *In Timaeum*, 293c, cf. Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, nota 392.

¹²⁰⁵ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 152.

Si el padre era la jerarquía ordenadora, y la madre el recipiente y cálido hogar, el hijo es la manifestación “real” del mundo: Ser, No-Ser y entes. Por todo eso el arquetipo del Hijo (y de la Hija) es el de un rey humano y divino que gobierna entre los humanos.

El andrógino

El andrógino es un ser bisexual que aparece en unos remotos comienzos del cosmos con un papel importante en muchas culturas. En el caso órfico, aparece vinculado a Fanés, Éros, Ericepeo, etc., que probablemente no son más que nombres o epifanías de un mismo dios. A nivel ritual, parece que se buscó la androginia mediante la asexualización ritual, como testifican los rituales iniciáticos dedicados a la divinidad lunar Atargis, Astarté, Diana o Cibeleas consistentes en la castración total del iniciado. La bisexualidad y la androginia han sido estudiadas por diversos investigadores, en el orfismo especialmente por L. Brisson.¹²⁰⁶ A nivel de historia de las religiones, M. Eliade titula *Mefistófeles y el andrógino* uno de sus libros.

Fr. 134: “Hembra y engendrador, poderoso dios Ericepeo”.

Fr. 147: “Fanés (...) se celebra como “hembra y engendrador””.

Fr. 135: “Presenta a Fanés con los órganos sexuales detrás, en la zona del ano”.

En estos fragmentos se señala al dios primigenio como macho y hembra al mismo tiempo, situando además sus órganos sexuales en el ano, extraña disposición anatómica que coincide con la descrita por Platón.¹²⁰⁷ Además, los fr. 147 y 234 hacen equivaler macho y engendrador, enfatizando el papel activo de éste y el pasivo de la hembra.

Este ser primordial contenía en sí todos los atributos posibles, y no sólo la bisexualidad:

Fr.143: “Invoco a Primogénito de doble hechura, grande, errante por el éter, nacido de un huevo, ufano de aéreas alas, de taurino mugido, origen de los dioses felices y de los hombres, simiente muy recordada, muy celebrado en ritos, Ericepeo, indecible, que produce un oculto silbido, vástago resplandeciente, que de los ojos disipaste la tenebrosa niebla, que por doquier giras a impulsos de tus alas, por el universo esplendoroso, al aportar tu límpida luz, por lo que te invoco

¹²⁰⁶ Brisson, L., *L'Androgynie*, París, 1986 y Brisson, L., *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroïsmes dans l'antiquité gréco-romaine*, París, 1997. En la Universidad de Barcelona, pero centrado en el estoicismo, Pau Gilabert también ha estudiado el papel de Eros en las cosmogonías antiguas (Gilabert Barberà, P., “Éros en la Física de l'Estoïcisme Antic (Per què Crisip pensà en una fel·lació cosmogònica?)”, en *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, vol. I, Barcelona, 1985, pp. 81-106). A nivel general, puede leerse Delcourt, M., *Hermaphrodite*, Barcelona, 1969, y Baumann, H., *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955. Para el amor en El Banquete de Platón, por ejemplo, Reckford. K. J., «Desire with hope. Aristophanes and the comic catharsis», *Ramus* 3 (1974), pp. 41-69 y Hani, J., «Le Mythe de l'Androgynie dans le Banquet de Platon», *Euphrosyne* XI (1981-2), pp. 89-101.

¹²⁰⁷ Platón, *El Banquete*, 190a ss., lo reproducimos más adelante.

como Fanes, Príapo soberano y Antauges de vivarachos ojos. Así pues, feliz, dotado de múltiples habilidades y múltiples simientes, acude, gozoso, a la sacra iniciación de múltiples formas, junto a los oficiantes”.

En este fragmento se encuentran numerosos símbolos cíclicos: el ser primogénito es macho y hembra, nace de un huevo, gira y participa de la sacra iniciación. Pero todos esos símbolos se sustentan en otros netamente ascensionales y espectaculares: tiene aéreas alas que le impulsan, es resplandeciente y él es el que disipa la niebla de nuestros ojos. El pasaje recuerda el *Popol Vuh* maya, en donde los dioses, enfadados con los humanos por su soberbia, les nublan los ojos permitiéndonos ver mucho menos de lo que antaño vimos. En los tiempos originales, los hombres veían constantemente lo sagrado. Además, se menciona el mugido del toro y un oculto silbido. Más adelante veremos el simbolismo cíclico de la música. Baste ahora recordar que el mugido del toro se relaciona con el trueno, y que el silbido oculto puede tener que ver con la serpiente misma que es Fanes, que está relacionada con la de la cesta mágica dionisiaca, y cuyo sonido tiene que ver con el movimiento circular (serpentino) de los cuerpos celestes causante de la música celestial.

Pero en la cosmogonía órfica el Primogénito no es el único andrógino. En la recreación del mundo que Zeus lleva a cabo, el Crónida debe asimilar toda la creación anterior.

Fr. 240: “Como dice Orfeo con su boca inspirada por la divinidad, Zeus devora a su antepasado Fanes y asume en su seno todas sus potencialidades”.

Fr. 241: “Tras hacerse entonces con el vigor del primogénito Ericepeo, albergó la forma corpórea de todas las cosas en su hueco vientre y mezcló en sus miembros la potencia y el poder del dios, y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus”.

Y consecuentemente:

Fr. 31: “En suma, es el dios del cielo y de la tierra, que da nombre a toda clase de naturaleza y situación, ya que él mismo es causa de todo. Por ello no es descaminado lo que se dice en los textos órficos: Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente, Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto; Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado. Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa, Zeus hálito de todo, Zeus impulso de fuego infatigable, Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna, Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente, pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas”.

Fr. 243: “Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente, Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está dispuesto. Zeus nació varón, Zeus fue inmortal ninfa, Zeus, fundamento de la tierra y el cielo estrellado, Zeus el rey, Zeus el propio autor primero de todas las cosas, única fuerza, nació único dios, de todas las cosas gran rector, único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo, fuego, agua, tierra y éter; noche y día y Metis, primer engendrador, y Eros el que mucho deleita. Y es que todo ello se alberga en el gran cuerpo de Zeus; su cabeza, de cierto y

hermoso semblante, a la vista es el cielo esplendente, en torno del cual áureos cabellos ondean hermoeados por refulgentes astros; dos taurinos cuernos de oro posee a uno y otro lado: el orto y el ocaso, las sendas de los dioses celestiales; son sus ojos el sol y la luna que acude a su encuentro. Su inteligencia es el éter regio, sin engaños, imperecedero, con el que todo lo oye y lo medita: y no hay ningún rumor ni voz ni ruido ni sonido que escape al oído de Zeus, el poderoso Cronión”.

El mito órfico del engullimiento de la creación por Zeus, y su posterior vómito a la luz, es un ejemplo perfecto de estructura sintética del imaginario de la que antes hablamos. Zeus es dios de la tierra pero también del cielo. Y en tanto que dios de la luna y el sol, se presenta también a sí mismo como dios del tiempo, y por tanto ejemplo de símbolo cíclico. Siendo el de rayo refulgente, discierne lo que une. Devorando integra, pero devolviendo de nuevo separa, superando el estado anterior de cosas. Además, explícitamente es presentado como andrógino. Esa especie de monoteísmo, en donde los diferentes dioses son manifestaciones de un mismo principio, parece ser más bien una tendencia politeísta tardía. Zeus, el principio presente, se convierte en todo tras devorar al principio que lo precedía, el “vigor” (¿el pene de su predecesor?) de la creación anterior. De otro modo, este Zeus que se identifica con el cosmos entero ha sido relacionado con otros mitos de la creación indoeuropeos en donde el mundo emerge a partir de un ser primordial que se identifica con él.¹²⁰⁸ Como más adelante veremos, el orfismo llama a Tiempo Heracles. Este personaje también podría ser entendido como el andrógino primordial si se demostrase que realmente hay suficientes motivos para hacer de Heracles el macho-hembra. Esta idea (a partir del Heracles héroe, no del Heracles dios órfico) ha sido propuesta por Loraux, quien se basa fundamentalmente en el pasaje de travestismo que el héroe vive en el palacio de Ónfale y en el peplo que recibe como regalo de Atenea.¹²⁰⁹

El fr. 243 identifica a Zeus con diversos cuerpos celestes. La luna y el sol son sus ojos, lo que recuerda las doctrinas egipcias. Las estrellas están dispuestas en sus áureos cabellos, *ondeando*. Que éstas estén en la cabeza, aquello con lo que se piensa, quizás tiene que ver con que tengan un movimiento regular. Además, es en Zeus en donde todas las cosas cumplen su “ciclo” (su vuelta), y en donde están “las sendas de los dioses celestiales”. Los dioses se identifican con cuerpos celestes que recorren un camino, determinado por el orto y el ocaso, los dos cuernos del toro-Zeus; camino inteligente por el éter que todo rodea, y musicado por Zeus mismo, porque “no hay ningún rumor ni voz ni ruido ni sonido que escape al oído de Zeus”. Si bien no podemos afirmar que en este himno a Zeus devorador esté la teoría platónica de las esferas celestes, podemos sospechar que las sendas de los dioses musicadas aluden a una cosa parecida.

¹²⁰⁸ Por ejemplo, Lincoln, B., “The Indo-European Myth of Creation”, en *History of Religions*, vol. 15, nov. 1975, pp. 121-145, nota 13.

¹²⁰⁹ Loraux, N., *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, El Acanalado, Barcelona, 2004, pp. 258ss.

La idea de Zeus como síntesis del universo aparece en otros fragmentos.

Fr. 86: “Y llama a Zeus el que ordena todas las cosas y el universo entero, por lo que también se le denomina Pan”.

Según Bernabé, Platón debe referirse al mismo texto cuando dice:

“El dios que, como dice también el antiguo texto, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza”.¹²¹⁰

Y probablemente, una de las cosmogonías órficas antiguas incluía ciertos pasajes referidos a la Justicia como diosa compañera de Zeus, que refuerzan nuestra interpretación cíclica de Zeus como el que “une separando” todo lo existente. El texto de Platón mencionado continúa diciendo:

Fr. 32: “No deja de seguirlo Justicia (al dios que es el principio, el fin y el centro), vengadora de las infracciones de la ley divina. El que está dispuesto a alcanzar la felicidad, la sigue de cerca, humilde y ordenadamente. Pero el que ensobrecido por el orgullo o ensalzado por sus riquezas, honras o incluso la belleza de su cuerpo unida a la juventud y la insensatez, inflama su alma con la desmesura, en la idea de que no necesita jefe ni guía alguno, sino que incluso en lo demás cree que se basta, queda abandonado, desierto de dios, y a causa de este abandono y en compañía de otros semejantes salta alborotándolo todo, y a muchos les parece que es alguien, pero al cabo de no mucho tiempo y tras haber pagado a Justicia un castigo no desdeñable, provoca su absoluta ruina, la de su casa y la de su ciudad”.¹²¹¹

A la justicia del entramado cíclico y sintético se opone el “alboroto” del individualismo, que evoca el movimiento animal y, por ende, el del tiempo devorador no integrado: la ruina. El fragmento 33 añade que además de “guardar que nadie la avergüence”, la Justicia está sentada junto al trono de Zeus. Se podría interpretar que la propia Justicia es el trono de Zeus, pero nos parece más acertado no hacer esta equivalencia, ya que la Justicia es símbolo cíclico y sintético, y no de lo receptivo e íntimo como lo es el trono. Más bien, la Justicia es el propio Zeus.

Fr. 33: “Venerada Justicia, de quien Orfeo, (...) afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen, cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza”.

En Platón existe una referencia al andrógino muy importante y conocida en *El Banquete*.

“En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El

¹²¹⁰ Platón, *Leg.* 4, 715e, cf. Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 66.

¹²¹¹ Platón, *Leg.* 4, 715e ss.

andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones que quisiera; pero cada vez que se lanzaba a correr velozmente, al igual que ahora los acróbatas dan volteretas circulares haciendo girar las piernas hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros que entonces eran ocho. Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues también la luna participa de uno y de otro. Precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Esfialtes y de Oto se dice también de ellos:¹²¹² que intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses. Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué debían hacer con ellos y no encontraban solución. Porque, ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues entonces se les habrían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco seguir siendo insolentes. Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: “Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna”. Dicho esto, cortaba a cada individuo en dos mitades, como los que cortan las serbas y las ponen en conserva o como los que cortan los huevos con crines.¹²¹³ Y al que iba cortando ordenaba a Apolo que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado, ordenándole también curar lo demás. Entonces, Apolo volvía el rostro y, juntando la piel de todas partes en lo que ahora se llama vientre, como bolsas cerradas con cordel, la ataba haciendo un agujero en medio del vientre, lo que llaman precisamente ombligo. Alisó las otras arrugas en su mayoría y modeló también el pecho con un instrumento parecido al de los zapateros cuando alisan sobre la horma los pliegues de los cueros. Pero dejó unas pocas en torno al vientre mismo y al ombligo, para que fueran un recuerdo del antiguo estado. Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros. Y cada vez que moría una de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo. Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera, pues hasta entonces también éstos los tenían por fuera y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en la tierra, como las cigarras. De esta forma, pues, cambió hacia la parte frontal sus órganos genitales y consiguió que mediante éstos tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo

¹²¹² Los hermanos gigantes Esfialtes y Oto aprisionaron a Ares durante un año (*Iliada*, V, 385 ss.) e intentaron escalar el cielo a través de los montes Pelión, Ossa y Olimpo para derrocar a Zeus (*Odisea*, XI, 307-320).

¹²¹³ Plutarco, *Erot.*, 24, habla de cortar huevos (evidentemente, duros) con crines, como expresión proverbial para aludir a la facilidad con la que los amantes se separan, a pesar de su unión aparentemente firme. Otros intérpretes ven en ello una referencia a las prácticas de adivinación órficas por medio del examen de huevos.

masculino en lo femenino, para que si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volverían a sus trabajos y se preocuparían de las demás cosas de la vida. Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo. En consecuencia, cuantos hombres son sección de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenece también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza”.¹²¹⁴

El fragmento habla del andrógino antropomorfizado, pero manteniendo también características macrocósmicas: se alude al sol, la tierra y la luna. Esta última es equivalente al andrógino porque, en tanto que primer iniciado y muerto, es el primer hijo. Parece ser que la bisexualidad de la luna era mencionada por el historiador Filócoro de Atenas, y aparece explícitamente en el *Himno órfico*, IX, 4:

“Divina Selene, Luna de cuernos de toro, que, noctámbula por las rutas del aire, a lo largo de la noche, sostienes una antorcha; doncella, hermosa estrella, Luna, creciente y menguante, hembra y macho; de sólido resplandor, que gustas de los caballos, madre del tiempo, portadora de frutos”.

Los *Himnos Órficos* también hablan de la bisexualidad de Eros, “de dual naturaleza”¹²¹⁵, de la de Adonis, “muchacha y muchacho”, y de la de “Dionisos, “de dual naturaleza (...), varón y hembra por naturaleza”.¹²¹⁶ Los tres personajes o bien se identifican con el principio del cosmos (Eros y Dionisos) o bien con el rey del mundo (Adonis y Dionisos).

En el mito platónico se enfatiza la posición erecta del ser humano y su función esencial, la de honrar a los dioses (es decir, funcionar como árbol cósmico que une el cielo y la tierra). Se describe al andrógino como eminentemente esférico, entre otras cosas por la forma de su ancestro (la luna). Se pone énfasis en el ombligo como conector con el antiguo estado de cosas, y se describe a los seres macho-hembra compuestos por cuatro brazos, cuatro piernas, cuatro orejas, etc., y con dos caras. La aparición del cuatro puede ser reminiscencia de las cuatro direcciones primordiales que parten del *axis mundi* que es el ser humano. Las dos caras que cada cabeza tiene recuerdan las dos caras de Jano, la del pasado y la del futuro, porque la del presente, como la del tercer ojo, es invisible.

¹²¹⁴ Platón, *El banquete*, 189c-193a.

¹²¹⁵ *Himnos órficos*, LVIII.

¹²¹⁶ *Himnos órficos*, XXX.

La esfericidad del andrógino recuerda al Ser parmenídeo de algunos pasajes:

“(El Ser) puesto que es límite último, es perfecto, como la masa de una esfera bien redonda en su totalidad”.¹²¹⁷

La relación entre el andrógino y el árbol cósmico aparece profanamente en un pasaje de Empédocles:

“Y respecto a cuál es la forma del mundo cuando está siendo ordenado por el Amor, dice así: ‘no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que ‘era una esfera’ y es igual así misma”.¹²¹⁸

El texto parece aludir a la antigua creencia, negándola, que afirmaba que el cosmos surgió del árbol del mundo (por las ramas que se mencionan) o incluso del primer hombre que se identifica con el mundo entero. La identidad del mundo con un ser vivo la recoge también Platón:

“el mundo es realmente un ser vivo, provisto de un alma y de un entendimiento”.¹²¹⁹

Un pasaje ciertamente extraño habla de un enigmático nombre de Zeus: “disco”.

Fr. 214: “(Orfeo) le llama “disco” a Zeus por la piedra que Crono se tragó, una vez que Rea se la dio envuelta en pañales, como cuenta Hesíodo en la Teogonía, después de haberle robado a Orfeo la *Teogonía* y haberla estropeado”.

Además de acusar a Hesíodo de plagio, el fragmento presenta a Zeus como disco. El motivo que se da para llamarlo así es su identificación con la piedra que lo sustituyó en el episodio en el que su padre le pretendía devorar, como había hecho con todos sus hermanos. Como dijimos, la piedra sirve a menudo como símbolo del corazón del mundo, y ésta parece una de esas ocasiones. Interpretada así, Crono se come el corazón de Zeus, que luego renace de la tierra revivido. El pasaje recuerda el episodio en que Dionisos es tragado por los titanes, Crono y sus hermanos, tras ser despedazado por completo, permaneciendo sólo indiviso su corazón por su fortaleza pétreo. Precisamente como corazón del mundo Zeus lo es todo: macho-hembra, luz y oscuridad, tierra y cielo, Ser perfecto, etc. Por ello no es de extrañar que entonces sea disco, redondo, como el Ser parmenídeo que recuerda la androgenia primigenia de Fanes. Pero en tanto que disco de piedra, Zeus puede ser interpretado también como sol en constante lucha contra la tierra devoradora: Zeus-disco-sol es tragado por la tierra-Crono, pero como siempre renace al día siguiente.

¹²¹⁷ Parménides, fr. 8, 32-49 = KyR 299.

¹²¹⁸ Empédocles fr. 29 = Hipólito, *Ref.*, vii, 29, 13 = KyR 357.

¹²¹⁹ Platón, *Timeo*, 30c.

Los nombres de Fanes

El andrógino demiurgo tiene diversos nombres, el más común de los cuales es Fanes, que tiene que ver con la luz. En el capítulo dedicado a los símbolos espectaculares hablamos de la palabra-ojo y la escritura: el verbo hace la luz. Debido a ello, Fanes es el que nombra el universo, pero al mismo tiempo recibe multiplicidad de nombres, en tanto que mediante él se manifiesta la esencia universal, y por él las semillas del mundo comienzan a desarrollarse.

Fr. 139: “(I) Y en tercer lugar Metis como mente, Ericepeo, como fuerza y al propio Fanes, como padre. // (II) Y el propio Orfeo, que lo oyó de un oráculo, le puso de nombre Metis, Fanes, Ericepeo, lo que se traduce a nuestra lengua como “voluntad”, “luz” y “dador de vida””.

Fr. 140: “Que el viviente en sí goza de su unicidad se manifiesta también en las Teologías órficas. En efecto, el dios salido del huevo concibe de sí naturalmente un animal y lo denomina [...] el primer augusto demon Ingenio (Metis), portador de la ilustre simiente de los dioses, a quien los felices llaman Fanes primogénito en el gran Olimpo”.

Fr. 141: “Primogénio, gran Bromio y Zeus omnividente es, y tierno Amor e ingenio insolente”

Primogénito recibe otros nombres, como en el fragmento 143, en donde es llamado también “Príapo soberano” y “Antauges de vivarachos ojos”. Fanes, Primogénito, Ingenio (Metis, la inteligencia práctica), Amor (Eros), Dioniso, Bromio (epíteto de Dioniso), Zeus y Ericepeo. Bernabé aclara que tiene su lógica que Fanes reciba los nombres de Zeus, Dioniso y Bromios, cuando éstos todavía no habían nacido: “esta extraña circunstancia se explica si se considera que cada una de las generaciones de dioses son para los órficos una especie de reencarnación del primer dios, dentro del que estaban ya las potencialidades de todos los demás”.¹²²⁰ Sobre el significado de Ericepeo no hay acuerdo. Malalas ha propuesto que significa “dador de vida”, sin justificar según Bernabé.¹²²¹ Burkert, analizando la laminilla de Fera interpreta $\text{ANAPIKETPAIDOTHYPSON}$ como $\text{THYPSON, ANDRI KAI PAIDOS}$, pero explicita que le recuerda a Ericepeo: “la secuencia de sonidos sugiere claramente HPIKETPAIOS , y éste es un nombre característico, aunque enigmático, de la *Teogonía* de Orfeo”.¹²²² A nosotros la secuencia fónica *Erikepaio*, que se pierde si transliteramos el nombre en español como Ericepeo, más bien nos sugiere una alusión al niño sagrado y rey. Así pues, proponemos que los lingüistas y filólogos estudien la viabilidad de interpretar Ericepeo como *Hieros kai Paidos*, “sagrado y niño”. A nivel semántico tal propuesta presenta sólo ventajas. Tanto Fanes (en tanto que Primogénito), Eros, Dioniso e incluso

¹²²⁰ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 127.

¹²²¹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 127. Aunque el propio fr. 139 parece justificar lo.

¹²²² Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, (Trad. de Xavier Riu), El Acentilado, Barcelona, 2002, pp. 99-100.

Zeus evocan ya en su nacimiento su futura regencia y presente sacralidad. Por otro lado, el importante papel que un niño sagrado jugaba en los misterios eleusinos fortalece nuestra idea, sobre todo porque su prototipo mítico era Demofonte, príncipe niño en busca de la inmortalidad.¹²²³ En los textos órficos el niño-dios, Dionisos, es el rey de los dioses. Pero incluso podría arriesgarse todavía más, afirmando que la secuencia *Hieros kai paidos* también suena a *Eros kai Paidos*, “Amor y niño”. Ello es muy importante, porque la figura de Eros es muy semejante a la del Fanes de múltiples nombres entre los cuales se incluye el de Dionisos: es un dios niño con alas que “armoniza” el mundo, y que como Dionisos en ocasiones se muestra afeminado (lo que interpretamos como reminiscencia de su probable androginia ancestral). Además, también Fanes y Eros comparten el arco y la flecha, y la fuerza del ojo de Fanes (él mismo es el ojo-sol primigenio), puede haberse convertido en venda en los ojos de Eros, como eufemización de su lado más imponente. Incluso el propio Fanes parece haber sufrido tal proceso.

Fr. 144: “Apacentando en sus mientes un rauda amor sin vista”.

Fr. 360: “Y Hesíodo dice que Amor nace de Caos, pero en las obras atribuidas a Orfeo, se dice de Tiempo: Y Tiempo engendró a a Eros, y a los vientos todos”.

Eros puede ser perfectamente interpretado como Fanes, el que liga el mundo. En ese caso, la laminilla de la Feras podría leerse como “Hombre y niño tirso” (*Andrikepaidotirso*), y se referiría a la condición equívoca del iniciado o muerto, entre verdadero hombre por su iniciación, e inocente niño por su resurrección.

Fr. 493: “Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso, Brimó, Brimó. Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo”.

Los nombres que se le dan al Primer Nacido en el fragmento 143 también son interpretables desde esta óptica. Allí se dice que Primogénito Príapo “soberano” y Antauges de “vivarachos ojos”: por la descripción adjunta a los mismos, Príapo debe expresar la soberanía y Antauges la fuerza de los ojos (porque es luz) del primer ser del mundo y de la que tanto hemos estado hablando a propósito de Eros. Finalmente, en el fragmento 139 se dice que a ese primer Ser se lo llamó Metis, Fanes y Ericepeo, lo que se ha traducido como voluntad, luz y dador de vida. A nosotros la tríada nos remite a nuestro esquema general, el de la madre, el padre y el hijo. Metis, la inteligencia del mundo, está por todo, como el contenido de la cratera que contiene el pensamiento universal, y por ello puede entenderse como trono. Fanes, la luz, es el padre, quien posibilita la visión: es decir, que las cosas sean “visibles”, porque plantea

¹²²³ Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, pp. 101-103.

una taxonomía determinada. Finalmente, Ericepeo, el dador de vida, es en realidad la vida misma, el hijo. Según nuestra etimología, es precisamente el niño sagrado.

La luna órfica

Según Platón en *El Banquete*, la luna es el ancestro del andrógino, el ser completo. Puede pensarse que el sol es luz pura que ordena, la tierra, recipiente que se deja ordenar y/o que soporta lo ordenado, y la luna mezcla de ambas cosas: recibe luz al mismo tiempo que la refleja. Ella es el arquetipo de la hija y del hijo, porque cada ciclo muere tres días, para renacer. Tres son los días de luto en muchas culturas, y tres el número de días que el héroe pasa en los infiernos: por eso la luna nos alecciona sobre la inmortalidad y sobre el tiempo. La convergencia de todos estos aspectos no es exclusivamente indoeuropea: por ejemplo, entre los vascos existían tres tipos de nombres para ella, unos relacionados con la luz, otros con el mes y otros con los muertos.¹²²⁴

Eliade ha estudiado su simbolismo relacionando la luna con el tiempo, las aguas, la vegetación, la fertilidad, la mujer, la serpiente, la muerte, la iniciación y el destino:¹²²⁵ “este eterno retorno a sus formas iniciales, esta periodicidad sin fin, hacen que la luna sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida (...) las fases de la luna revelaron al hombre el tiempo concreto, distinto del tiempo astronómico que sólo fue descubierto sin duda posteriormente. Ya en la época glaciaria el sentido y las virtudes mágicas de las fases de la luna eran definitivamente conocidos”.¹²²⁶ En Grecia, aunque casi siempre es presentada como una diosa, parece que en alguna ocasión sus epifanías son machos engendradores. El caracol, la espiral, los cuernos de los bóvidos, la serpiente, el oso y el perro son epifanías de la luna, cada uno por razones diferentes. La serpiente es símbolo de la luna porque renace eternamente, pero además porque, como dice cierta leyenda griega, la serpiente tiene tantos anillos como días cuenta la luna.¹²²⁷ Mostrándose como serpiente, la luna es capaz de concebir con mujeres, como en el caso de Olimpia, madre de Alejandro Magno y que jugaba con serpientes,¹²²⁸ en el de Aratus de Sicyon, cuya madre lo había concebido con una serpiente,¹²²⁹ o incluso en el de Augusto, concebido cuando una serpiente abrazó a su madre.¹²³⁰ Además, en Grecia se representaba a diversas diosas con una serpiente en la mano (Artemisa arcadia, Hécate, Perséfone, etc.) o con una cabellera formada de serpientes (Gorgona, Erinias, etc.), con la curiosidad de que casi todas éstas se relacionan con la luna.

¹²²⁴ Caro Baroja, J., *Los Vascos*, Istmo, Madrid, 1971, p. 292.

¹²²⁵ Especialmente Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 150-177.

¹²²⁶ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 150.

¹²²⁷ Aristóteles, *Hist. Animal*, i, 12; Plinio, *Hist. Nat.*, xi, 82, cf. Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 159.

¹²²⁸ Plutarco, *Vita Alex*, ii.

¹²²⁹ Pausanias, ii, 10, 3.

¹²³⁰ Suetonio, *Divus Augustus*, 94; Dion Casio, 55, 1.

En el orfismo Ártemis podría interpretarse como la luna.

Fr. 285: “Y Orfeo, vuestro poeta, dice que [...] Apolo tomó a su propia hermana Ártemis, a la que mancilló en Delos, junto al altar”.

La íntima relación de Ártemis y Apolo, que en el fr. 285 llega a la unión, podría ser interpretada como una referencia al andrógino. Ártemis y Apolo son gemelos, y en general la literatura griega no nos habla de sexo entre ellos. Que Apolo y Ártemis se unan puede aludir al eclipse, la unión del sol y la luna. Sin embargo, Bernabé opina que en este fragmento Ártemis quizás es en realidad Perséfone, “porque entre los órficos a menudo Perséfone se confunde con Ártemis”.¹²³¹

Ártemis ayuda en los partos porque, en tanto que luna, “regla” el “ciclo” y “proceso” de los sucesos naturales y especialmente los femeninos.

Fr. 257: “Afirmar que ella (Ártemis) desea la virginidad [...] aunque sea la protectora de los frutos de este tipo de uniones materiales: Siendo como es ajena a bodas e inexperta en ellas lleva a su liberación final toda gestación engendradora de hijos, dice Orfeo”.

Diversos fragmentos órficos nos hablan directamente de la luna.

Fr. 157: “(La luna) tierra celeste”.

Fr. 156: “Para que en un mes se moviera (la luna) lo que el sol en un año.

OF 776 (Tz. in Hes. Op. 778 (353 Gaisford)): “Y aquel Orfeo el tracio, en las *Geórgicas*, no dice de forma sencilla que tal día de la Luna sea útil o inútil, sino cuándo está configurada de tal manera y coincide con los signos del zodiaco y con los astros”.¹²³²

Fr. 155: “Concibió también otra tierra inmensa, a la que llaman Luna (Selene) los inmortales, y Mene los habitantes de la tierra, ella que tiene muchos montes, muchas ciudades y muchos tejados”.

El fr. 157 y el 155 hacen de la luna una tierra celeste con montes y ciudades, y coincide con la concepción de la luna como Campos Elíseos que al menos entre los pitagóricos existió, y sobre la cual más adelante regresamos:

“¿Qué son las islas de los aventureros? El sol y la luna”.¹²³³

¹²³¹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 178.

¹²³² Traducción Raquel Martín.

¹²³³ DK 58 c 4 = KyR 277.

Pero además, los fragmentos reproducidos nos dan noticia del conocimiento que los órficos tenían del cielo. Evidentemente, sabían que la luna recorre el zodiaco, y que lo hace en mucho menos tiempo que el sol, e incluso consideraban que según su posición en el mismo influía en la tierra de una u otra forma. Otro fragmento nos habla de ello, enfatizando el vínculo entre la luna, Dionisos y Deméter.

OF 773 (Tz. *Prol. ad Hesiod.* 18 Gaisford): “Si te cautiva el deseo por la agricultura amada de los mortales y preparas los trabajos del tiempo de la raza dorada conduciendo sobre la fértil tierra el curvo arado, o deseas ardientemente plantar los sarmientos de Metimno en los hoyos y ansías coger el grato fruto de otoño y cavar la tierra inmortal con la azada, al punto te contaré toda la verdad, cómo la divina Luna se dejaría persuadir para enviarte como regalos los frutos de Deméter y del soberbio Baco y concederte una dicha completa”.¹²³⁴

El fragmento además relaciona la raza dorada y la agricultura. Más curiosa es la referencia a un doble lenguaje para designar al satélite de la tierra (fr. 155). Bernabé menciona que la existencia de una lengua de los dioses diferente a la de los hombres ya aparece en la *Iliada* (*Iliada*, 20, 73-74).¹²³⁵ Interesa destacar que Selene tiene que ver con la luz y el resplandor, y Mene con la medida y el mes. Quizás una fusión esotérica de estos dos aspectos dio lugar a Sémele, la madre de Dionisos. De hecho, los nombres que se le dan a la luna son múltiples.

OF 759 (Tz. *Prol. ad Hesiod.* 21 Gaisford): “Todo aprendiste, Museo de divinas palabras. Pero si te impulsa el ánimo a escuchar los sobrenombres de la Luna de buen grado te lo contaré por partes. Tú colócalo en tu mente y encuentra qué buen orden presentan; en efecto es muy necesario conocer cómo ésta (*sc.* la luna) concede gloria en la órbita del mes”.¹²³⁶

Fr. 258: “Dado que también el teólogo tracio, después de múltiples nombres de la Luna, le atribuye también a la diosa (*sc.* Ártemis) el de Bendis: Plutone, Eufrosine y podersa Bendis”.

Fr. 356: “(I) En Orfeo se trata de ella (*sc.* Fortuna). // (II) He encontrado que el propio Orfeo la llama a Fortuna Ártemis y también Selene y Hécate”.

Bendis era una diosa tracia de la luna que extendió su culto por Grecia y Asia Menor en época tardía. Pero además el fragmento identifica también a Ártemis con Plutone y Eufrosine. Ésta segunda aparece como una de las tres Gracias en el fr. 254, en donde aparece vinculada a las Horas y a las Moiras (fr. 253), lo que invita de nuevo a pensar en la regencia de la luna sobre el tiempo (y por ende, en el destino, como indica el fr. 356). Si Ártemis equivale a Perséfone y también a la luna, la luna y Perséfone también

¹²³⁴ Traducción Raquel Martín.

¹²³⁵ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 133.

¹²³⁶ Traducción Raquel Martín.

son equivalentes. Así pues, se entiende que Perséfone-Luna reciba al sol en su regazo y de a luz hijos de rostro fogoso.

Fr. 284: “En Orfeo, Deméter, cuando le transmite a la Muchacha la soberanía, le dice: Mas después de que subas al florido lecho de Apolo parirás espléndidos hijos con fuego resplandeciente en el rostro”.

El fragmento evoca la imagen de Semele, la madre de Dionisos, recibiendo la inmensidad lumínica de Zeus antes de morir, y la de la saga de héroes de mirada fulminante por ser descendientes del sol (Circe, Ariadna, Medea, Eetes, etc.). Empédocles da motivos suficientes para afirmar que al menos algunos griegos consideraban que la luna recibía su luz del sol:

“La luna recibe su luz del sol”.¹²³⁷

Hécate tríforme, como en la mayoría de sus representaciones. Puede vincularse a la luna por sus tres caras, porque normalmente es invocada por hechizeras, y porque entre ellas destacan Circe y Medea, ambas descendientes del sol. Alcámenes, siglo V a.C. (Carmona Muela, J., *Iconografía Clásica, guía básica para estudiantes*, Istmo, Madrid, 2002, p. 153).



Cuando Dionisos es despedazado por los titanes, Hécate es quien descubre los pedazos del niño sagrado. Curiosamente el papel que normalmente tiene el sol (el de descubrir los crímenes y delitos) en esta ocasión lo tiene la luna, probablemente por la fuerte relación existente entre Dionisos y la luna.

Fr. 317: “Orfeo llamó Hécate a Ártemis: Mas la divina Hécate, hija de Leto de hermosas trenzas, abandonando los miembros del niño, regresó al Olimpo”.

¹²³⁷ Empédocles, DK 31 a 30 = Ps-Plutarco, *Stom. Ap.* Eusebium P, E. i, 8, 10 = KyR 370.

Si bien en este último fragmento se alude a las trenzas de la luna (recuérdese el isomorfismo que propone Durand entre del cabello ondulado, el destino, la luna, las aguas, el hilo, etc.), en otros se mencionan los cuernos de la luna, que la hacen converger con los bóvidos.

Fr. 761 (Procl. *ad Hes. Op.* 761-771 (263, 17 Pertusi)): “becerro de un solo cuerno”.¹²³⁸

Fr. 762 (Tz. *in Hes. Op.* 763 (343 Gaisford)): “En primer lugar, en el primer día se muestra visible Marte, y la luna se levanta hacia Marte; detén los trabajos [...] pues cumpliéndose su naturaleza, se muestra bicorne [...] pero, cuando el tercer día está alejada del Sol, es causa de una fuerza engendradora para todos los mortales. Y al cuarto día, habiendo crecido, muestra las esplendorosas luces”.¹²³⁹

En el fr. 761 extrañamente se habla de un becerro de un solo cuerno, que quizás deba entenderse como una fase incipiente o final de la luna. El fr. 762, en cambio, habla inequívocamente de la luna bicorne y la relaciona con la fertilidad. Además, menciona el cuarto día como en el que por fin se muestra de nuevo, una vez crecida, lo que puede leerse también en otros fragmentos.

Fr. 763 (Schol. *Hes. Op.* 770a (238, 1 Pertusi)): “En el cuarto (*sc.* día) nació un muchacho y jamás es día funesto”.¹²⁴⁰

Fr. 767 (Tz. *in Aristoph. Nub.* 1131b): “Porque al morir nace de nuevo de forma inesperada”.¹²⁴¹

En el fr. 763 se habla de que el muchacho nace el cuarto día. El escolio dice que es Heracles, pero nada nos priva de interpretarlo también como Dionisos, por ejemplo. En realidad, es ambos personajes y muchos otros, porque los tres días que la luna pasa en el infierno son los tres días que todo héroe pasa luchando contra las tinieblas. Como dice el OF 767, tanto la luna, como el héroe, como el iniciado, sorprendentemente vuelven a nacer.

Además, la luna se vincula a la mirada.

Fr. 781 (Schol. Tz. *Alleg. Hom. Il.* ap. Cramer, *Anecd.* 382, 7): “Si en los signos sólidos del zodiaco marchas a tierra extranjera, permanecerás allí largo tiempo y tu regreso será tardío. Una enfermedad que empieza en los signos sólidos es mala y no cesa rápidamente, sino que la enfermedad persiste y más de una vez mata hombres si algún dios no está mirando de forma favorable a la Luna”.¹²⁴²

En el fragmento más que hablarse de la mirada de la luna se habla de cómo ella recibe la mirada divina. Esto es importante, porque la sitúa más allá de los símbolos espectaculares y, en cambio, le

¹²³⁸ Traducción Raquel Martín.

¹²³⁹ Traducción Raquel Martín.

¹²⁴⁰ Traducción Raquel Martín.

¹²⁴¹ Traducción Raquel Martín.

¹²⁴² Traducción Raquel Martín.

otorga un poder de recepción que como veremos en el siguiente capítulo es muy importante. Pero en tanto que la luna es a menudo hija del sol, su mirada también puede ser mortífera, como por ejemplo en el caso de Medea.¹²⁴³ Aun así, lo más probable es que este último fragmento haya que interpretarlo desde la astrología, entendiendo ese mirar de otros dioses a la luna como la posición determinada en la que el resto de planetas están respecto a la luna (trígono, cuadratura, etc.).

Si hablamos de Medea, podemos hacerlo también de su prima Ariadna, que precisamente es esposa de Dionisos. Hija de Minos (recuérdese la vinculación entre éste y la luna, probablemente incluso etimológica) y nieta del sol, se casa con el dios del vino tras ser abandonada por Teseo. Esto vincula a Dionisos y la luna de un nuevo modo, como esposos, y no como madre e hijo. Pero de hecho, el simbolismo es más o menos el mismo: como madre y como esposa la luna “contiene” y “recibe” la esencia de Dionisos.

Teniendo en cuenta la acumulación de tantos detalles que apuntan un estrecho vínculo entre la luna, Dionisos y los personajes femeninos de su historia, es legítimo arriesgar e interpretar pasajes algo más oscuros. Por ejemplo, se dice que “en Orcómenos, las tres hijas de Minia, llamadas Acítoe, Leucipe y Arsipe o Aristipe o Arsínoe, se negaron a participar en las orgías a pesar de haber sido invitadas personalmente por Dinoiso, quien se apareció en forma de muchacha. Luego se transformó sucesivamente en un león, un toro y una pantera y las hizo enloquecer. Leucipe ofreció a su propio hijo Hípsapo en sacrificio (...) y las tres hermanas, tras haberlo despedazado y devorado, anduvieron corriendo frenéticamente”.¹²⁴⁴ Graves afirma que otros personajes vinculados a la historia de Dionisos son la luna, por motivos diferentes a los nuestros, como Ágave (la madre de Penteo) o Seméle. Pero a nosotros nos parece que la historia de Orcoménos puede interpretarse igual. El topónimo quizás haga ya referencia a la luna. Pero también los nombre de Minia y, por lo menos, el de Leucipe, que tiene que ver con el blanco.

Sémele y la ambrosía

Entre los órficos circulaban diversas versiones o etapas de la resurrección de Dionisos. Una de ellas enfatiza el papel del corazón-piedra de Dionisos como principio de revitalización.

Fr. 325: “Como el padre no podía soportar por más tiempo los tormentos de su ánimo lleno de duelo, y como ningún consuelo mitigaba el dolor de haber perdido a su hijo, hizo moldear en yeso su estatua y el escultor coloca el corazón del niño (por el que el crimen había sido revelado, gracias a la declaración de la hermana), en el lugar en el que se habían formado los contornos del pecho”.

¹²⁴³ Por ejemplo Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 867 ss; iv 727-729.

¹²⁴⁴ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 137, allí se dan fuentes clásicas.

La versión del renacimiento por el yeso debe tener que ver con la muerte por culpa de los titanes, cuya etimología se relaciona con la del yeso. Mas, “junto a la versión de Dioniso resucitado de una estatua de yeso, aparece otra leyenda que combina la leyenda órfica primitiva con la tradición de Sémele. En este punto me aparto de la interpretación generalmente admitida según la cual Sémele no aparecía en la versión órfica del nacimiento de Dioniso”.¹²⁴⁵ Nosotros también nos inclinamos en pensar que Sémele no es una invención tardía. Probablemente se narraba que Sémele quedaba embarazada de Dioniso por la ingestión de una pócima que contenía mezclado el corazón de Dioniso, después de ser despedazado: “en los mitos antiguos los embarazos “digestivos” son harto frecuentes y hay múltiples ejemplos desde los mitos hititas a los griegos que coinciden en considerar el vientre como “casa común” de lo digestivo y de lo fértil”.¹²⁴⁶ De hecho, esta idea la hemos visto ya en diversas ocasiones en este trabajo, a propósito de los falos engullidos por el futuro rey de los dioses.

Fr. 327: “Y el cuarto Dioniso es el de Zeus y Sémele, con el que se inician los misterios de Orfeo. // (II) Tú (Palas) que salvaste el corazón no dividido del soberano, cuando en las cavidades del éter Baco fue un día despedazado a manos de los Titanes, y se lo llevaste a tu padre, para que un nuevo Dioniso, obedeciendo a los indecibles designios de su padre, ordenadamente volviera a la juventud por obra de Sémele. // (III) Líber, hijo de Júpiter y Prosérpina fue desmembrado por los Titanes, Júpiter le dio su corazón molido a beber. Quedó ella preñada y Juno se transformó en Beroe, nodriza de Sémele, y le dijo: “niña, pídele a Júpiter que se reúna contigo igual que con Juno, para que sepas qué placer comporta acostarse con un dios”. Ella, instigada, se lo pidió a Júpiter y resultó fulminada. Él sacó de su vientre a Líber y se lo dio a Niso para que lo criara, razón por la que se llamó Dioniso e “hijo de dos madres””.

Dionisos es recuperado de la muerte por Zeus: le da el corazón no dividido a Sémele para que se lo tome en una pócima y se convierta en su “madre de alquiler”. Dionisos se gesta en ella, que muere cuando le pide a Zeus que se le muestre en todo su esplendor, fulminada al no poder soportar tanta luz y fuerza. Puede sospecharse que Sémele es virgen (es decir, *Kore*), porque su embarazo no es sexual. Además, su muerte evoca su papel principal: el de recipiente de la semilla regia. Interpretada así, esta versión enfatiza la función de continente que ejerce Sémele, que nos recuerda la leyenda laconia de su encierro en un arca con su hijo, su identificación con el arca de Deucaulión a propósito de la propuesta de Graves (Deucaulión y Dionisos son el mismo personaje) o la interpretación del pasaje de Dionisos y los piratas inspirada en la historia del Arca de Noé. Todo ello hace pensarnos en la viabilidad de ver a Sémele como la luna misma, lo que encajaría también con la afirmación de Eliade de que “el diluvio corresponde a los tres días de oscuridad, “muerte” de la luna”.¹²⁴⁷ A pesar de esto, es de justicia señalar

¹²⁴⁵ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 196.

¹²⁴⁶ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 196.

¹²⁴⁷ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 155.

que Sémele ha sido interpretada también como la tierra madre,¹²⁴⁸ lo que por otro lado quizás no es incompatible con nuestra propuesta.



Anillo minoico de Mochlos: barca, árbol de la vida y un dios u hombre.

West dice que en algunos *Himnos Védicos*, y más frecuente y claramente en los *Brabmanas*, *Upanishads* y *Pranas*, encontramos la idea de que “the moon is the vessel from which the gods drink soma”,¹²⁴⁹ el líquido divino que les da la inmortalidad. Durante la segunda parte del mes los dioses se beben la luna, que por eso decrece. Vacía, acude al sol y se regenera, rellenándose durante la primera parte del siguiente mes, al mismo tiempo que da de comer a los espíritus de los muertos. Como la bebida de la inmortalidad, el *soma* es llamado *amrta*, que es el equivalente de *ambrosía*, también en el sentido etimológico. Al mismo tiempo, *soma* es el zumo extraído de una planta terrestre y bebido en las ceremonias religiosas.¹²⁵⁰ Por tanto, si aceptamos un substrato común a la cultura griega y a la india, podemos sospechar que en Grecia la luna es manifestación de la cratera en donde el demiurgo mezcla el material de la actual ordenación del cosmos, que es también la copa a donde los mortales retornan cuando mueren. Si la luz es símbolo del conocimiento verdadero (de la inmortalidad), decir que la luna es el vaso que contiene el líquido de la inmortalidad perteneciente al demiurgo equivale a decir que la luna contiene el brillo del sol, es decir, que lo refleja. Betegh, en su edición y traducción del *Papiro Derveni*, interpreta que cuando “Orfeo” usa el verbo *pháinen* para la luna (col. 24.1-12), lo hace como verbo transitivo, y no intransitivo. Por tanto, rechaza la traducción que dice que “la luna brilla para los marineros y agricultores...”, añadiendo que esto no tendría un sentido muy claro, porque también brilla para cualquier otra persona. A cambio, propone que la luna “muestra”/ “indica”/ “orienta” a los marineros y campesinos, por ejemplo, en saber qué tiempos son adecuados para sus actividades. Además, esto hace posible aceptar que en el *Papiro Derveni*, como sugiere Betegh, la luna no brilla por sí misma, porque no tiene luz propia.¹²⁵¹

¹²⁴⁸ Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 56-57.

¹²⁴⁹ West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 62.

¹²⁵⁰ West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 62-63.

¹²⁵¹ Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 249.

Esta determinada concepción de la naturaleza de los astros obviamente depende de una metafísica concreta, que probablemente considera que la forma de actuar de los cuerpos celestes es manifestación de las intangibles relaciones de los principios del cosmos. La idea de la luna como la cratera de Dionisos, lejos de ser una intuición pasto del escepticismo, parece corroborarse por el ciclo mítico de Dionisos, que narra cómo tras nacer y ser despedazado por los titanes Hermes o algún otro dios lo llevó a Zeus, quien lo resucitó y le buscó un vientre, Sémele.¹²⁵² Algunos interpretan que Sémele es la luna,¹²⁵³ y de hecho podría suponerse que es una contracción de Selene y Mene, como ya dijimos.¹²⁵⁴ La madre de Dionisos es el recipiente de la luz, como la luna lo es del sol y la cratera del alma universal. El hecho de que Sémele se quedase embarazada de Dionisos cuando se tragó su corazón (fr. 327), siendo así su embarazo ajeno a una unión sexual previa, sugiere una maternidad virginal que puede relacionar a la diosa con la propia Perséfone, “la Virgen”, y con la historia bíblica del nacimiento de Cristo de una virgen.¹²⁵⁵

La cratera-barca, en tanto que recipiente que contiene el germen divino, relaciona la luna con la fertilidad. Dionisos habitualmente ha sido considerado dios de la fertilidad, pero no siempre se ha tenido en cuenta que las relaciones entre la fertilidad de la tierra y la luna quizás también se expresan en su figura. Eliade afirma que “el lazo orgánico entre la luna y la vegetación es tan fuerte que un gran número de dioses de la fertilidad son al mismo tiempo divinidades lunares (...) Dionisos es simultáneamente dios lunar y dios de la vegetación”.¹²⁵⁶ El historiador de las religiones rumano nos informa, además del *amrta* hindú del que habla West, de su equivalente iranio: “podemos descubrir particularmente el conjunto luna-agua-vegetación en el carácter sagrado de ciertas bebidas de origen divino, como el *soma* indio o el *haoma* iranio (...). En el licor divino que confiere la inmortalidad a los que lo absorben podemos identificar lo sagrado concentrado en la luna, las aguas y la vegetación (...) El *amrtira*, la *ambrosía*, el *soma*, el *haoma*, etc. tienen su prototipo celeste reservado a los dioses y a los héroes, pero se encuentran igualmente implicados en brebajes terrestres, en el *soma* que bebían los indios de los tiempos védicos, en el vino de las orgías dionisiacas, etc.”.¹²⁵⁷ Burkert considera tal idea muy antigua: “podría incluso haber elementos prezoastrianos en este mensaje: el inmortal, **amrta*-, es una palabra y un concepto indoeuropeo, quizás ligado, antes que a Zarathustra, a la ceremonia de la droga *soma* / *haoma* que Zarathustra rechaza; en los *Veda* existe un paraíso celeste. Zarathustra enseña una decidida

¹²⁵² Al texto anterior que nos da esta versión hay que añadir Apolodoro, iii, 4, 3 y Apolonio de Rodas, iv, 1137.

¹²⁵³ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, vol. 1., p. 70.

¹²⁵⁴ La contracción de nombres no era ajena a los textos órficos, y puede que forme parte de las estrategias esotéricas que usaban. Véase Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001.

¹²⁵⁵ Comparamos a Dionisos y Cristo en Martínez Villarroya, J., “Dionisos, el zodiaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° IV, en prensa.

¹²⁵⁶ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 157.

¹²⁵⁷ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 157.

polaridad entre “corpóreo” y “espiritual”, *ast-vant* y *manab-vant*, ya en los *Gatha*. Sea cual sea la datación de Zarathustra y de sus *Gatha*, es en cualquier caso muy anterior a Platón”.¹²⁵⁸

Vemos que Sémele puede ser identificada con la luna, y que ésta en las culturas indoeuropeas más desarrolladas se vió como la crátera que contenía el licor de los dioses. Teniendo en cuenta que en Grecia Dionisos es el dios del vino (que precisamente según algunas tradiciones llegó de la India) y que su madre se bebió su corazón en una pócima, no podemos dejarlo de relacionar con la ambrosía. El licor sagrado de los indoeuropeos ha sido interpretado como una bebida que probablemente contenía alucinógenos. Wasson propuso que los pueblos indoeuropeos habían usado hongos para sus celebraciones en sus bebidas sagradas, y Ruck siguió sus ideas aplicándolas a Grecia.¹²⁵⁹ Su tesis fundamental es que en los misterios mayores de Eleusis se usó el elemento fungoide del cornezuelo de la cosecha de granos como enteógeno, mientras que en los misterios menores probablemente fue un hongo o *mykes*.¹²⁶⁰ “entre los griegos corría la voz de que los hongos eran “el alimento de los dioses”, *broma theon*, y se dice que Porfirio los llamó “nodrizas de los dioses”, *theotrophos*. Los griegos de la época clásica eran micóforos [...]. ¿Acaso no estamos aquí examinando algo que en su origen fue un tabú religioso?”.¹²⁶¹ La época *hippy* divulgó los rituales realizados bajo los efectos de fuertes drogas naturales (sobre todo, de hongos del sur de México y peyote del norte) que sirvieron de inspiración para interpretar las antiguas ceremonias religiosas griegas. La tesis, independientemente de que acierte o no en la identificación de los alucinógenos, hace interpretables muchos detalles clásicos. En Eleusis se veían, tras haber bebido una pócima, fantasmas, como por ejemplo a la propia Perséfone con su hijo retornando del Hades. Esto no podía ser resultado de una especie de teatro que allí se montaba. Los testimonios de síntomas físicos hacen pensar en el uso de un psicotrópico. Dionisos, al que los autores del libro referenciado interpretan como “Zeus de Nisa”, se relaciona con el hongo que fermenta el mosto convirtiéndolo en vino. Nisa sería el lugar donde fue raptada Perséfone y cualquier lugar en donde se representara eso. Dionisos nació del rayo con que Zeus mató a Sémele, como los hongos, que en Grecia se creía que nacían espontáneamente en el lugar en donde un rayo caía. Ruck relaciona el culto al falo y al hongo (*mykes*), que a su vez puede servir para explicar la etimología de Mícnas. La pócima que bebían los iniciados en Eleusis estaba compuesta, según el himno homérico a Deméter, de cebada, agua y una menta aromática llamada *blechon*, lo que hace que estos autores busquen en la cebada, y no en la menta, el enteógeno.

¹²⁵⁸ Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, p. 137.

¹²⁵⁹ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 221. El capítulo “Documentación”, escrito por Ruck (pp.121-219) es el más útil, porque da infinidad de referencias clásicas sobre los griegos y los enteógenos.

¹²⁶⁰ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 204.

¹²⁶¹ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, pp. 23-24.

Hongo probablemente alucinógeno, bajorrelieve proveniente de Farsalo, Tesalia, Grecia, Museo del Louvre, París.



A partir de esta idea básica Ruck interpreta ciertos pasajes clásicos: el tirso servía para recoger plantas (y también hongos); los mitos en que alguien pierde la cabeza (por ejemplo Medusa) se refieren al viaje de los hongos;¹²⁶² “los granos, la planta cultivada por excelencia, era el príncipe fundamental, el héroe que sucumbía y que repetidamente se alzaba en el reino celestial [...]. *Alphi*, una espiga de cebada, era la rebelación final en Eleusis;¹²⁶³ “el rapto extático de Perséfone ocurría en el ámbito de la recolección ritual de alguna planta bulbosa con propiedades mágicas o enteogénicas. Esto se confirma con lo que ocurre en las *Nubes* de Aristófanes”;¹²⁶⁴ Narciso se relaciona con narcótico; “Eurídice, Creua y Helena recogían flores cuando experimentaron el enlace sagrado con la muerte”; etc.¹²⁶⁵ Ruck considera que estas prácticas de consumo de enteógenos existían ya en época minoica, y apoya su interpretación de Dionisos como Hades en el conocido fr. 15 de Heráclito. Además, las fuentes dicen que tomando dos o tres copas de vino puro, sin mezclar, el que bebía corría el riesgo de la muerte o la locura. Los griegos no podían elaborar vinos de más de 14%, de lo que se deduce que en realidad los vinos griegos estaban aderezados con enteógenos. Por eso era necesario mezclarlos con sabiduría, y por eso era tan importante la figura del que dirigía las reuniones religiosas (porque controlaba la proporción de enteógenos) y del que dirigía las sociales (banquetes, en donde la proporción de enteógenos era menor). Curiosamente, a la calidad de un vino se le llamaba su flor.¹²⁶⁶ Pero además, los alucinógenos tenían epifanías animales: “las plantas enteogénicas estaban al parecer vinculadas con animales particulares, de los que se creía que protegían a la planta y personificaban su poder espiritual. Así, por ejemplo, Dionisos tenía manifestaciones taurinas. La recolección de plantas era una cacería y la propia

¹²⁶² En catalán existe una expresión muy usada que designa al loco como aquel que ha sido “tocado por el hongo” (“tocat del bolet”).

¹²⁶³ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, pp. 139-140. La idea del grano como príncipe se encierra en muchos lugares del mundo, por ejemplo en el cuento apsaroke de la princesa “Barbas de Maíz”.

¹²⁶⁴ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 143.

¹²⁶⁵ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, pp. 143-144.

¹²⁶⁶ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 151.

planta, lo mismo como criatura de la tierra que como fuente de la posesión extática, poseía una identidad sexual que exigía alguna forma de mimesis erótica”.¹²⁶⁷

Y desde esta óptica Ruck interpreta figuras como la de Orfeo, Dionisos, Prometeo, etc.: “una vez decapitado, su cabeza (la de Orfeo) tenía virtudes proféticas”.¹²⁶⁸ Esto es porque quizás Orfeo, como Dionisos, simbolizó en algún momento un hongo, y la cabeza de los hongos alucinógenos es lo que permite ver más allá de esta realidad: profetizar. El fuego que Prometeo robó a Zeus es descrito metafóricamente como una flor y como una droga,¹²⁶⁹ lo que nos recuerda la “pócima prometeica” que hace indestructible a los hombres preparada por Medea.¹²⁷⁰ El bramido de los toros y los rayos se relacionaban con los lugares en que las ménades celebraban sus ceremonias,¹²⁷¹ y como dijimos, éstos eran justo los lugares en donde se encontraban hongos. Finalmente, la granada con la que Hades encadena a Perséfone es interpretada en este sentido: “el propio cornezuelo, como el vino que se originó en las tierras del Mediterráneo, presenta una transmutación perfecta del enteógeno indoeuropeo, silvestre, en una variedad cultivada. A la vista de tales pautas, me atrevería a especular que respecto a la adormidera, de la cual se sabe que figuraba en las religiones de los pueblo prehelénicos, también se creía que había sufrido una evolución, hasta culminar en una variedad comestible, la granada, tal vez a través de la adormidera *Papaver rhoeas*, que así mismo es una maleza común en los cultivos de gramíneas. De ahí la frecuente aparición de capullos de adormidera y de granadas, además de la cebada, como símbolos de las dos diosas y de sus misterios”.¹²⁷²

Se observa a un grupo de sacerdotisas con capullos de opio en la mano.
Anillo de Micenas, 1500 a.C.



¹²⁶⁷ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, pp. 157-158.

¹²⁶⁸ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 164.

¹²⁶⁹ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 168.

¹²⁷⁰ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 832 ss.

¹²⁷¹ Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 207.

¹²⁷² Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C.A.P., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, F.C.E., México, 1980, p. 229.

La vasija de las almas

Los textos órficos narran como Dionisos fue despedazado e ingerido por los titanes. Encolerizado, Zeus fulminó a éstos y de sus cenizas nacimos los humanos. Por ello tenemos un componente titánico y uno dionisiaco. Puede adivinarse que si los titanes son los nacidos de la tierra, nuestro cuerpo pertenece a ellos. Por el otro lado, si Dionisos es el vino, y éste es isomórfico con la sangre, cabe suponer que nuestra sangre pertenece o es el propio Dionisos. Esto explicaría algunos fragmentos órficos que le otorgan a la sangre humana propiedades curativas excepcionales.

Fr. 793 (Plin. *HN* 28, 43): “Orfeo y Arquelao afirman que la sangre humana, salida de cualquier parte del cuerpo, es muy eficaz como linimento para la angina, y se unta con óptimo resultado sobre la boca de aquellos que caen por un ataque epiléptico, los cuales, vuelven a incorporarse al instante”.¹²⁷³

Fr. 794 (Plin. *HN* 28, 34): “Así, Orfeo y Arquelao escribieron que las flechas extraídas de un cuerpo, sin que hayan tocado tierra, metidas bajo la cama, son un talismán de amor para quien yace en ella. Añaden que se cura la epilepsia con un alimento constituido por carne de bestia salvaje matada con la misma arma con la que se haya matado a un hombre”.¹²⁷⁴

Esta propuesta quizás explicaría las noticias de sacrificios humanos de época clásica,¹²⁷⁵ entre los que destacan los vinculados a Dionisos y a la luna. En Mesoamérica, está completamente documentado que los sacrificios humanos se realizaban para “alimentar a los dioses” con la sangre humana.¹²⁷⁶ En Grecia, interpretando a Dionisos como sangre, cabe preguntarse por la sed de vidas humanas que este dios tiene. La luna también necesita esa misma sangre, quizás porque es la vasija que en un origen contuvo el licor divino: por ejemplo, Ifigenia sacrifica a griegos para ofrecérselos a Ártemis.¹²⁷⁷ Un fragmento órfico curiosamente dice que Baco es precisamente el alma del mundo, lo que encaja con la interpretación de Durand, que hace de la sangre el alma del cuerpo, que está atestiguada en cierta medida por Empédocles, y que confirma que el pensamiento es el líquido de la vasija cósmica.

Fr. 333: “Los discípulos de Orfeo interpretan esta ficción diciendo que hay que entender que Baco no es otro que el alma del mundo que, como dicen los filósofos, aunque sea dividida como miembro a miembro en los cuerpos del mundo, parece volver siempre a su integridad, emergiendo de los cuerpos y configurándose”.

“La sangre que circunda el corazón de los hombres es su pensamiento”.¹²⁷⁸

¹²⁷³ Traducción Raquel Martín.

¹²⁷⁴ Traducción Raquel Martín.

¹²⁷⁵ Por ejemplo Burkert, W., *Homo Necans, The anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual an Myth*, Los Ángeles, 1983; Huges, D.D., *Human sacrifice in ancient Greece*, Routledge, Londre, 1991.

¹²⁷⁶ Esa era la razón básica de las famosas “guerras floridas” de los aztecas.

¹²⁷⁷ Eurípides, *Ifigenia en Áulide*.

¹²⁷⁸ Empédocles fr. 105= KyR 394.

Esta idea podría parecer en principio bastante gratuita. Sin embargo, el análisis del destino de las almas indoeuropeas puede darle más valor del que en principio merecería: “en la tradición irania, las almas de los muertos, después de haber pasado el puente Cinvat, se dirigen hacia las estrellas, y si son virtuosas llegan a la luna, luego al sol, mientras que las más virtuosas penetran hasta el *garotman*, luna infinita de Ahura Mazda. Esta misma creencia se ha conservado en la gnosis maniquea y era conocida en Oriente. El pitagorismo da un nuevo impulso a la teología astral haciendo popular la noción de un empiro uranio: era en la luna donde se encontraban los Campos Elíseos, donde reposaban los héroes y los césares, “Las islas de los bienaventurados” y toda la geografía mítica de la muerte fueron proyectadas en los planos celestes: luna, sol, vía láctea. Evidentemente, nos encontramos frente a fórmulas y cultos saturados de especulaciones astronómicas y de gnosis escatológica. Pero no es difícil en las fórmulas tardías como éstas identificar los motivos tradicionales: la luna país de los muertos, la luna receptáculo generador de las almas”.¹²⁷⁹

West dice que la jornada de las almas hacia las estrellas, desde allí hasta la luna, de ella hasta el sol, y finalmente a la Luz Última que está más allá Ohrmazd es una doctrina fija que frecuentemente se menciona en los libros *Pahlavi*. Su aparición en los *Damdat Nask* muestra que es antigua en Persia, pero también que tiene un origen no zoroastrino. Defiende que la teoría original debe ser la que encontramos en los *Upanishads*: “that it is the flame of the funeral pyre that sends the soul up to the heavenly fires”.¹²⁸⁰ Los zoroastrinos aborrecían la cremación y (al menos desde los tiempos de Herodoto) practicaban la exposición de los muertos, una primitiva costumbre que se encontraba en otros lugares, como por ejemplo en el sur de Anatolia.¹²⁸¹ La teoría de la ascensión de las almas se basa en que el fuego relaciona distritos cósmicos aparentemente muy dispares, y West dice que esto es lo esencial en el pensamiento de Heráclito.¹²⁸² Su hipótesis es que Heráclito no habría optado por el fuego sin un estímulo externo, y que éste podría haberlo dado el impresionante estatus que este elemento poseía entre los persas.¹²⁸³ West se pregunta: ¿cuál fue el legado de los magos en Grecia? Y concluye: pensaron en ciclos de diez mil años y ya no en generaciones humanas, en un infinito más allá del cielo visible y los fundamentos de la tierra invisible, en una vida que se renovaba, en que lo buenos y los malos tenían diferentes destinos, en que las almas afortunadas ascendían a las luminarias del cielo, que dios es inteligente y el cosmos viviente, que el mundo material puede analizarse a través de elementos (fuego, agua, etc) y que hay un Ser más allá de lo perceptible. Estas influencias fueron legadas por los magos como concepciones muy potentes a los filósofos griegos.¹²⁸⁴

¹²⁷⁹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 166.

¹²⁸⁰ *Bṛhadāraṇyaka Upan*, 6.2.14-15, *Chāndogya Upan*, 5.10.1-3.

¹²⁸¹ West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 67-68.

¹²⁸² West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 173.

¹²⁸³ West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 173.

¹²⁸⁴ West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 242.

En el orfismo no es explícito que el muerto comience un viaje astral. Sin embargo, hemos ido viendo que hay indicios.¹²⁸⁵ Eliade recurre a Plutarco para ejemplificar que también en Grecia el alma reposa en la luna, como en los *Upanishad*, esperando allí una nueva reencarnación: “su destino (el de la luna) es “reabsorber” las formas y recrearlas. Sólo lo que está más allá de la luna “trasciende” el devenir.¹²⁸⁶ De ahí que, para Plutarco,¹²⁸⁷ que sabe que el hombre es tripartito, puesto que está compuesto de cuerpo (*sôma*), de alma (*psychè*) y de razón (*nous*), las almas de los justos se purifican en la luna mientras que el cuerpo es restituido a la tierra y la razón al sol (...) El hombre conoce dos muertes, escribe Plutarco; la primera tiene lugar en la tierra, en la morada de Deméter, cuando el cuerpo se separa del grupo *psychè-nous* y vuelve a convertirse en polvo (por eso los atenienses llamaban a los muertos *démètreioi*); la segunda tiene lugar en la luna, en la morada de Perséfone, cuando la *psychè* se separa del *nous* y se reabsorbe en la sustancia lunar. El alma (*psychè*) permanece en la luna, conservando durante algún tiempo los sueños y recuerdos de la vida. Los justos se “secan” rápidamente, las almas de los ambiciosos, de los voluntariosos y de los que están prendados de su propio cuerpo son atraídas sin cesar hacia la tierra y su reabsorción supone un plazo muy largo. El *nous* es atraído y recibido por el sol, a cuya sustancia corresponde la razón. El proceso de nacimiento se realiza de manera inversa: la luna recibe del sol el *nous* que, germinando en ella, da nacimiento a una nueva alma. La tierra proporciona el cuerpo. Se observará el simbolismo de la fecundación de la luna por el sol, con vistas a la regeneración de la pareja *nous-psyquè*, primera integración de la personalidad humana”.¹²⁸⁸ Eliade encuentra rastros de este ser humano de doble o triple alma en diversos pasajes de Platón: el *Fedón*, la *República* (iv, 434e- 441c y x, 611b-612a) y el *Timeo* (69c-72d).

De nuevo Plutarco ejemplifica perfectamente la teoría de Durand para Grecia. El pensamiento es isomórfico del sol (de la luz), el cuerpo, de la tierra y lo pasivo, y el alma (el aliento vital, la vida) converge con la hija-luna, la heroína del mundo. Más concretamente, lo que da vida a los humanos va y viene a la luna, “la morada de Perséfone”. En el orfismo quien recibe a los muertos es Perséfone, que aunque normalmente se considera espíritu de la vegetación, hay razones para considerarla diosa lunar. Por un lado, están las identificaciones y equivalencias que más arriba hemos reproducido, pero por otro, su historia entera podría interpretarse como el viaje del héroe: como la luna, Perséfone es devorada por la tierra para renacer con más fuerza. Y es en esa constelación de la luna y la mortalidad en donde los perros y lobos psicopompos toman toda su fuerza: los caninos adoran a la luna, y por ello devinieron los guías de los muertos. No hace falta recordar la relación entre Hermes y los perros, o que Cerbero, el vigilante de los infiernos, es un can. Particularmente el papel de los caninos como guías es casi universal: en Mesoamérica el coyote, en Egipto el chacal, en Grecia el lobo o el perro, etc. Uno de los

¹²⁸⁵ Para los pitagóricos véase Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

¹²⁸⁶ Cicerón, *De Republ.* Vi, 17, 17.

¹²⁸⁷ Plutarco, *De facie in orbe lunae*.

¹²⁸⁸ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, pp. 166-167.

antropónimos de los espartanos (lacedemonios) alude a los canes porque se creía que en Esparta existía una puerta hacia los infiernos. Y como dicen las laminillas, Perséfone, como la luna indoeuropea, recibe a las almas de los muertos en su regazo. En ese sentido se atribuía a Pitágoras que los perros de Perséfone eran los planetas, lo que ampliaría la interpretación astronómica haciendo de las cabras errantes los verdaderos psicopompos.

“Pitágoras dijo algunas cosas de un modo místico y simbólico (...) llamaba a los planetas perros de Perséfone”.¹²⁸⁹

Hemos visto que el alma es a menudo en Grecia etérea, aérea e ígnea. Si la luna es recipiente de la luz del sol, parecería idónea para recoger otro tipo de luz: a saber, las almas humanas. En el mismo sentido, el hecho de que los órficos “caigan en la leche” en sus rituales postmortem quizás alude a la luz del alma, blanca como la leche, retornando a la crátera primigenia, la luna. Por supuesto, esto ayudaría a interpretar los fragmentos pitagóricos que dicen que la luna y el sol son las islas de los Bienaventurados. Pero además, debe conectarse con la crátera en donde el demiurgo mezcló el alma del mundo, y que explícitamente se diferenciaba del pensamiento, repartido por igual a todos los humanos. Las fórmulas que el iniciado órfico repite en el más allá también recuerdan la teoría de Plutarco: el muerto es hijo de la tierra e hijo del cielo estrellado al mismo tiempo.

Ese dualismo (que a su vez podría distinguir entre alma y pensamiento racional) que hará célebre Platón, para Burkert tiene sus raíces en Persia: “Pitágoras fue a ver al caldeo Zaratas (=Zarathustra), quien le explicó que todas las cosas derivan de dos causas primordiales, un padre y una madre. El padre es la luz, la madre es la oscuridad. Las partes constitutivas de la luz son: caliente, seco, ligero y veloz. Las partes de la oscuridad son: frío, húmedo, pesado y lento. Todo el cosmos está compuesto de estas partes”.¹²⁹⁰ Son de nuevo las características que constantemente estamos identificando. Teniendo en cuenta la teoría aristotélica que defiende que cada elemento tienden a ocupar la zona del mundo que le corresponde (el éter la más lejana y celeste, luego el fuego, luego el aire, etc.),¹²⁹¹ obviamente el alma y el pensamiento tenderán a subir hasta los cielos, porque allí está su naturaleza. De esta forma se explicaría mejor que no sólo la tierra es matriz de la humanidad (somos fango y retornamos al fango) sino que también el éter es útero de nuestra existencia (porque nuestra alma procede de la gran crátera de los cielos), más allá de lo corruptible de este mundo. Suponiendo un origen persa para el dualismo, Burkert propone interpretar que los círculos o “ruedas” celestes de Anaximandro (que corresponderían a las estrellas, la luna y el sol) tienen su origen en las tres esferas que debe pasar el alma irania cuando

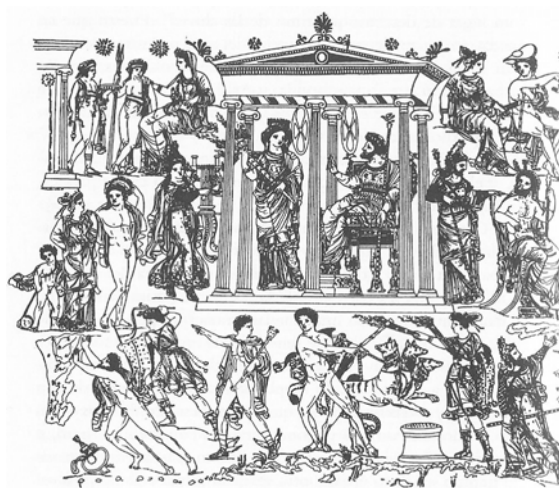
¹²⁸⁹ Aritóteles fr. 196 = Porfirio, *Vida de Pitágoras* 41 = DK 58 c2= KyR 281.

¹²⁹⁰ Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I,2,12 = Aristóxeno, fr.13 Wehrli, cf. Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, pp. 143-144.

¹²⁹¹ Kuhn, T.S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona, 1996.

asciende al cielo.¹²⁹² Herodoto decía que los magos persas veneraban a la bóveda celeste como divinidad suprema.¹²⁹³ En este sentido podrían interpretarse algunas cerámicas apulias en las que se aparecen los dioses del infierno en su palacio con unas ruedas de carro colgadas del techo.

Ejemplos de imágenes apulias que muestran ruedas y escudos colgados del techo de los dioses del infierno. Museos de Nápoles y Munich. Extraídas de Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega, estudio sobre el "movimiento órfico"*, Madrid, 2003.



El modo en que las almas descendían a los cuerpos quizás era el siguiente: deambulando por el aire, podían llegar a caer a la tierra: “leemos en los *Hypomnēmata* (“comentarios”) pitagóricos, citados por Diógenes Laercio a través de Alejandro Polihistor¹²⁹⁴ “que todo el aire está lleno de dioses, y que a éstas (las almas) se las cree “démones” y héroes, y ellas transmiten a los hombres los sueños y los signos, pero también las enfermedades”. Según Burkert, “la frase de estos *hypomnēmata* es, en realidad, una reinterpretación de la afirmación atribuida a Tales de que “todo está lleno de dioses” o “de démones”, o “de almas”, según la citan otros (Tales, A 22; 23 DK. Cfr. Heráclito, A, 1, 7 DK.)”.¹²⁹⁵ Y a su vez esta idea tendría un origen persa, ya que según el propio Diógenes Laercio los *magoi* “practican también la adivinación (...) (y dicen) que el aire está lleno de imágenes que, exhalando, se inmergen en la visual de los hombre”.¹²⁹⁶ La teoría presocrática de los *eídola* (imágenes o apariencias) de Demócrito tendría entonces su origen en los persas.¹²⁹⁷ Todo ello es compatible con una influencia persa en el orfismo más antiguo, ya que en el propio *Papiro Derveni* se hace referencia a los magos.

¹²⁹² Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, p. 141.

¹²⁹³ Herodoto, I, 131.

¹²⁹⁴ Alejandro Polihistor, *FGrHist*, 173 F93=Diógenes Laercio, VIII, 32=Escuela Pitagórica, 1 a D-K.

¹²⁹⁵ Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, p. 152.

¹²⁹⁶ Diógenes Laercio, 1, 7.

¹²⁹⁷ Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002, p. 154.

Todo lo dicho legitima que relacionemos el simbolismo de la cratera órfica con la luna. El siguiente fragmento la presenta vinculada a Dionisos y al resto de dioses de la mesa del sol. Como veremos más adelante y ya hemos tratado en otro lugar,¹²⁹⁸ el resto de dioses probablemente son doce, los olímpicos, y el propio Dionisos el mismísimo sol. La mesa del sol es entonces el zodíaco. ¿Y la cratera? El santo grial o recipiente sagrado: es decir, la luna.

Fr. 335: “Orfeo conoce también la cratera de Dionisos y dispone a otros muchos en torno a la mesa del sol”.

En la mesa aparecen los signos que comienzan las estaciones: Aries, Capricornio, Libra y Cáncer. En el cielo, el zodíaco completo. *D.Solcius von Stolckenberg, Viridarium chymicum*, Francfort, 1624. Extraído de Roob, A., *El Museo Hermético, Alquimia y Mística*, ed. Taschen, Madrid, 2006, p. 393.



La hija: Core

El drama lunar es la primera epifanía del hijo-héroe. Pero Perséfone, además de por su posible identificación con la luna, es por diversos motivos el arquetipo de la hija. Kerényi escribe un libro entero dedicado al análisis de este concepto,¹²⁹⁹ que identifica en muchos otros lugares y que puede resumirse en el dolor que siente la familia de toda mujer (y especialmente la madre) en una sociedad patriarcal en el momento del matrimonio, cuando pierden a la joven. En el caso de los misterios, la tesis de Kerényi es que “el secreto ocultado a los no iniciados era un cuento en el que, como en los fragmentos que atestiguan el mito de la granada, se derramaba sangre -sangre del himeneo- mientras la Core dejaba esta tierra por el reino de los muertos, el reino del Dioniso subterráneo”.¹³⁰⁰ El seductor dios era el dios del vino, a quien luego se lo identificará con su hijo. Perséfone es la virgen que engendra al hombre-dios-rey, y que por ser diosa de la muerte, lo es también de la vida. Y, por supuesto, es la heroína del descenso, por ser víctima del rapto del sombrío Hades.

¹²⁹⁸ Martínez Villarroja, J., “Dionisos, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° IV, en prensa.

¹²⁹⁹ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004.

¹³⁰⁰ Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 151.

Fr. 276: “Y Orfeo, vuestro poeta, dice [...] que Zeus mató a su propio padre, Crono, y tomó a su propia madre, Rea, y de ellos nace Perséfone”.

Fr. 281: “Nadie (en los libros de Moisés) se atrevió a hacer lo que Zeus, que se unió a su propia hija para ser el padre de dioses y hombres”.

Fr. 277: “(*Entre los temas tratados por Orfeo*) los misterios de Praxídice y las noches de la montaraz Atela”.

Fr. 88: “La hija de Zeus, a la que había engendrado de su madre Rea o también Deméter tenía dos ojos en su sitio natural y dos más en la frente, y la cara de un animal por la parte de atrás de su cuello, y que tenía cuernos, razón por la cual Rea, asustada del monstruoso aspecto de su hija, huyó y no le ofreció el pecho, por lo que es llamada en lenguaje místico Atela (“la que no mama”), pero comúnmente Perséfone y Core”.

Los fragmentos 276 y 281 hablan del doble incesto de Zeus: primero engendra a Perséfone con su propia madre, Rea, y luego engendra a Dionisos con su hija y hermana, Perséfone. De hecho, la propia Virgen es raptada por Hades, que según Heráclito es el propio Dioniso y en otras ocasiones se lo identifica como el Zeus Ctónico. La redundancia de este tema señala su importancia que, por otro lado, se nos escapa cómo interpretar. Quizás por lo monstruoso de estas uniones existe la versión de una Perséfone abominable a la que su propia madre temía. Su descripción (fr. 88) recuerda a la del propio Dionisos, y su nombre místico, Atela (la que no mama), podría tener que ver con la tradición órfica en la que se menciona al cabrito, el carnero o el toro cayendo en la leche. Desde la interpretación que estamos proponiendo, cabe pensar que aquella que da de mamar (la luna) no puede mamar de sí misma. Por el otro lado, Praxídice es una divinidad de la venganza que en ocasiones es identificada con Perséfone.¹³⁰¹

Fr. 291: “La Muchacha desciende al Hades, pero asciende de nuevo y habita donde antes estaba con Deméter”.

Fr. 292: “Por ello también se llama Perséfone, especialmente unida a Plutón y ordenando, junto con él las postrimerías del universo [...] que se une a Hades y que da a luz a las Euménides del mundo inferior”.

Siendo la heroína del cuento que se enfrenta al dragón ctónico, en algunas versiones la Muchacha se acabó convirtiendo en el propio monstruo. Sin embargo, ella es la que desciende al Hades para luego ascender de nuevo, antes que cualquier otro héroe o dios (Dionisos, Orfeo, Heracles, Teseo, etc.) (fr. 291), por lo que no se puede dudar de su carácter heroico. En tanto que heroína, debe tener un origen humano, aunque luego sea elevada a diosa. Por eso Zeus yace con ella, para ser también padre de los hombres (fr. 281). O quizás porque siendo éste el principio celeste y etéreo, Perséfone encarna el

¹³⁰¹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 176.

terrestre y corporal. Según Kerényi, un autor cristiano dice que el “gran e inefable secreto de los misterios eleusinos” residía en el grito: “¡Hye, keye!” y que el neoplátónico Proclo interpretaba como alusiones a los orígenes paternal y maternal, porque dice que un primer grito se hacía mirando al cielo y el otro a la tierra: “en cualquier caso, *hye* debe ser traducido como ‘¡Fluye!’ y *keye* como ‘¡Concibe!’”.¹³⁰² La teoría de Kerényi es que este grito tiene que ver con el descenso de Perséfone a los infiernos, y es evidente que éste nos remite a la ascendencia celeste y terrestre de los humanos mencionada en las laminillas áureas. Perséfone es la Virgen que se vuelve diosa, además de por su descenso a los infiernos, porque lleva en sí misma la simiente del futuro Rey del Mundo, el prototipo heróico que encarna Dionisos: el del humano que en realidad era dios, el del dios que descendió a la tierra para salvarnos desvelando los misterios del mundo.

El peplo

Uno de los principales símbolos sintéticos del imaginario es el del tejido. Ya no hablamos del hilo del que pende el destino o la vida, símbolo nictomorfo, sino del entramado que ordena, protege y religa. Perséfone y su peplo son indisociables, lo que probablemente designa el aspecto regio que la diosa también tiene. La noción circular que envuelve el episodio de Perséfone y su telar es evidente, y queda patente por el uso de palabras y adjetivos como “espirales de la rueda”, “giros del telar”, etc.¹³⁰³

Fr. 294: “La expresión “única nacida” (*monogenes*) es la imagen de la causa única y se refiere al ser que abarca todos los seres inferiores y que gobierna sobre todas las cosas. En efecto, el teólogo también acostumbra a llamar a la Muchacha “única nacida””.

Esta peculiar expresión, además de remitirnos a la madre por ser aquello que abarca todo, como interpreta Proclo, remite a la propuesta de Kerényi: Perséfone es eminentemente la hija, y como tal, es única, por ser arquetipo de todas ellas. A la vez, recuerda a Fanes Primogénito, a quien se le asemejaba físicamente según el fr. 88, y que la describía como un monstruo de cuatro ojos, cuernos, etc., al que ni su madre se atrevía a dar de mamar.

Fr. 289: “Por eso dicen que la Muchacha es violada por Zeus y raptada por Plutón. // (II) Lo divulgado por los teólogos [...] es que ella (la Muchacha) permanece en lo alto, en la morada de su madre, que ésta le dispuso en lugares inaccesibles, sustraída del universo, pero abajo, con Plutón, gobierna sobre los seres infernales, es la guardiana de los escondrijos de la tierra, alcanza los extremos del universo, hace partícipes de alma a los seres inanimados y a los

¹³⁰² Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 152.

¹³⁰³ Hernández de la Fuente, D., “Elementos Órficos en el canto VI de las Dionisíacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panápolis”, en *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, nº7, 2002, p. 31.

muerdos que proceden de sus moradas. Así que te asombrarías de cómo la Muchacha se une a Zeus y a Plutón, con uno – como cuentan los niños- que la viola, con el otro, que la rapta”.

Fr. 295: “Se dice que la Muchacha es raptada por Plutón y anima los confines del universo, de los que se encarga Plutón”.

Perséfone es el universo entero, la bóveda celeste que es raptada por la tierra. Sustraída del universo, lo contiene, y por eso es también guardiana de las cuevas en donde está el origen de la vida. Además, el fr. 289 parece decir que Perséfone es la que da el alma a los cuerpos sin vida, volviendo las almas a la vida desde la morada de la Virgen. Uniéndose a Zeus y a Plutón se une a lo celeste y lo terrestre. Si Perséfone es la luna, es decir, rige las almas, por eso se une a lo terrestre (lo corporal) y a lo celeste (el pensamiento), porque para que haya vida Plutarco dice que deben unirse el alma, el cuerpo y el pensamiento. Esa dualidad terrestre-celeste se expresa en su principal atributo, el peplo, que la presenta como la tejedora del mundo.

Fr. 286: “(I) Así también en Orfeo la Muchacha, que es la patrona de todo lo sembrado, se representa tejiendo, mientras que los antiguos decían que el cielo es un peplo, como la veste de los dioses celestiales. // (II) Pues dicen que ella (la Muchacha) y todo su coro permanecen arriba tejiendo el mundo de la vida”.

Fr. 288: “(I) De Orfeo: mientras se afanaba con la florida tela, labor inacabada. // (II) [...] cuando sale de su morada (*sc.* Perséfone) deja inacabado su tejido, es raptada y, tras haber sido raptada, se desposa y, una vez desposada, da a luz”.

El peplo de Perséfone es doble. Por un lado es el cielo y, por el otro, la “florida tela” y “el tejido del mundo de la vida”. Perséfone rige lo sembrado, porque ella misma es el vestido que cubre a su madre tierra con flores durante dos terceras partes del año. La imagen de la vegetación como vestido de la madre tierra se localiza en muchas culturas, y precisamente es el peplo celeste el que nos informa del tiempo en que la tierra está vestida y el tiempo en que está desnuda.

Fr. 290: “El mito cuenta que la Muchacha fue raptada en esta estación (otoño), añadiendo que fue cuando, dedicada a su labor, bordaba un escorpión, el que ocupa el centro de esta estación, cuando fue víctima del rapto”.

Hace 2.500 años el sol pasaba por la constelación de Escorpión desde finales de octubre a finales de noviembre, es decir, en la época en que nacen los pertenecientes al signo zodiacal de Escorpión. Sin embargo, es importante señalar que en la actualidad la constelación de estrellas que dio nombre a esa época del año ahora aparece un mes antes aproximadamente.¹³⁰⁴ Esto significa que cuando Perséfone

¹³⁰⁴ Esto, obviamente, ha sucedido con todo el resto de contelaciones que dieron nombre a los signos zodiacales.

fue raptada a los infiernos el signo Escorpión (y en esa época, también la constelación homónima) regía en los cielos. Es decir, el tejido de la tierra desapareció de su superficie en el mes central del otoño.

Pero además, podría interpretarse que cuando Perséfone y todo su coro están tejiendo el mundo de la vida, no sólo están generando la vegetación, sino que están hilando el destino de los hombres. En este sentido, y dado que están en el mismo contexto, no es precipitado observar en esos fragmentos una alusión a los presupuestos de la astrología: los dioses tejen el mundo de la vida en un peplo que está en el cielo, lo que además no debe extrañarnos una vez reconocida la convergencia entre Perséfone y la luna. Los dioses muestran en su decir o vestir estelar el destino de los hombres. Los dioses están más allá de lo meramente material, pero su parte visible, su ropaje, son las constelaciones de la rueda de la vida. Por ello no será de extrañar que acaben imponiéndose doce olímpicos (el número de signos) por encima del resto. El *Himno órfico a Zeus Tonante* identifica el cielo con una túnica:

“Tu rostro resplandece con destellos y el rayo retumba en la bóveda del firmamento; rasgas, la túnica, velo celestial, y lanzas el ardiente rayo”.¹³⁰⁵

Probablemente el mito de Orión está relacionado con la historia del escorpión de Perséfone. Orión era un gran cazador y el más bello de los mortales, hijo de Posidón. Enamorado de Mérope, hija de Enopión y nieta de Dionisos, se dedicó a cazar peligrosas bestias salvajes en Quíos, para conseguir el favor del padre de su amada. Sin embargo, una vez consumada la tarea Enopión no cumplió su palabra, porque en realidad él mismo estaba enamorado de su propia hija. Orión, tomando algo de vino, se animó a violar a Mérope, pero entonces Enopión invocó a su padre, Dionisos, para que lo ayudara. Éste accedió y envió a sus sátiros para persuadir a Orión a que bebiese vino hasta dormirse, aprovechando entonces Enopión para sacarle los ojos. Un oráculo predijo que el ciego recuperaría la vista si viajaba hacia el este y volvía las cuencas vacías de sus ojos hacia Helio en el punto exacto en que se asoma en la mañana en el océano. Orión logró llegar al lugar más remoto del océano, donde Helio le devolvió la vista y su hermana, Eos, se enamoró del cazador. Apolo, enfadado por el episodio de Mérope y porque Orión había rechazado a la Aurora, le pidió a la madre tierra que uno de sus monstruos, un escorpión, persiguiera al bello cazador. Éste escapó al monstruo gracias a sus habilidades, mas Apolo acabó maquinando una treta con el objetivo de que su propia hermana, enamorada también de Orión, lo matara. Ártemis fue engañada y mató a su amado y, ante la imposibilidad de resucitarlo, colocó a Orión entre las estrellas, eternamente perseguido por Escorpión.¹³⁰⁶

¹³⁰⁵ *Himnos órficos*, XIX.

¹³⁰⁶ Homero, *Odisea*, xi, 310; Apolodoro, i, 4, 3-4, etc., cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., pp. 199 ss. Existen otras versiones del mito que Graves también menciona.

Plutarco relata que en Egipto el escorpión es enviado por el dios Seth a matar al Niño Horus,¹³⁰⁷ hijo de Isis y Osiris, en el momento más caluroso del verano, y ello explica para Graves la muerte de Orión a consecuencia de la mordedura de un escorpión.¹³⁰⁸ Horus murió, pero Ra, el Sol, lo revivió y así pudo vengar la muerte de su padre Osiris. Graves dice que en el mito original seguramente Orión también revivía, y que éste personaje equivale a Gilgamesh, el Heracles babilónico, y a quien hombres-escorpiones atacan en la Décima Tablilla de la epopeya del calendario: “la estación exacta en que tenía lugar esta herida depende de la antigüedad del mito. Cuando se originó el horóscopo, Escorpión era probablemente un signo del mes de agosto, pero en la época clásica la precesión de los equinoccios lo había adelantado a octubre”.¹³⁰⁹ La versión de Plutarco explicita lo que de forma velada aparece en el mito más antiguo: la historia de Orión tiene que ver con el sol y su renacer, como lo indican varios detalles. Orión debe ir a regenerarse a la parte más oriental del océano, la aurora y Ártemis se enamoran de él y Apolo se encarga de maquinar su muerte. Además, Orión busca recuperar la luz (su visión) y curiosamente toda su historia está vinculada a Dionisos, su hijo, su nieta y el vino. Si le hacemos caso a Graves y suponemos que Escorpión debió ser una constelación de agosto, entonces Orión representó probablemente al sol que muere en el solsticio de verano. En época clásica, en cambio, por la precesión de los equinoccios, la posición de la constelación del escorpión coincidiría no ya con la desaparición y muerte del sol, sino con la de la naturaleza, es decir con el equinoccio de otoño. Además, recordemos que Perséfone se confunde en ocasiones con Ártemis, precisamente quien mata y revive a Orión (cabe preguntarse si dándole y quitándole su luz, como hace la luna con el alma de los seres vivos). Asimismo, vimos que en Plutarco Horus es el prototipo del héroe, el Rey del Mundo, hijo del cetro (Osiris) y el trono (Isis). En ese sentido Orión aparecería, en tanto que equivalente a Horus, como hombre héroe que baja a los infiernos y renace.

El siguiente fragmento puede tener que ver con la historia del peplo, porque el eterno cinturón de Océano que ciñe a la tierra podría ser el peplo del cielo.

Fr. 287: “Y Orfeo dice en lo de Zeus y la Muchacha: y el círculo perenne de Océano de hermosa corriente que fluye en torno de la tierra ciñéndola con sus remolinos”.

Como ya vimos a propósito del árbol cósmico, se encuentran otras referencias a un peplo primigenio en la literatura griega, que a veces se presenta colgado del árbol del mundo,¹³¹⁰ recordando al vellón de oro que los argonautas consiguieron recuperar para los griegos. Graves incluso dice que “la

¹³⁰⁷ Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 19.

¹³⁰⁸ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., p. 203.

¹³⁰⁹ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., p. 203.

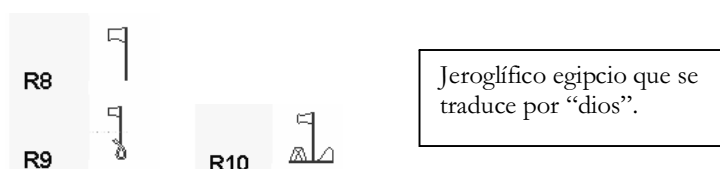
¹³¹⁰ KyR 55, ya reproducido más arriba.

cuna dorada de Zeus estaba colgada de un árbol para que Crono no lo encontrara, ni en la tierra, ni en el cielo ni en el mar”.¹³¹¹ Por su parte, Ferécides dice:

“Mas contempla también la obra del hombre de Siro, a Zas, a Ctonia y a Eros entre ellos, el nacimiento de Ofioneo, la batalla de los dioses, el árbol y el peplo”.¹³¹²

“Y, al llegar el tercer día de la boda, Zas hace un velo grande y hermoso; pinta en él a Ge, a Ogeno y los aposentos de Ogeno ‘porque quiero (o algo parecido) que las nupcias sean tuyas, te honro con esto. Salve y sé mi esposa’.¹³¹³

La imagen griega arcaica de un ropaje colgado de un árbol ha sido puesta en relación con el Yggdrasil de las mitologías nórdicas, árbol-*axis mundi* del que también colgaba una tela,¹³¹⁴ y que muchas veces es un roble,¹³¹⁵ el árbol de Zeus. Pero es posible que puedan encontrarse símbolos semejantes en culturas no indoeuropeas. En el antiguo Egipto, por ejemplo, el jeroglífico que se lee *ntjr* (R8 en la clasificación de Gardiner) y que se traduce como “dios”, fue interpretado por Champollion y algunos otros autores como un hacha. Sin embargo, las formas más antiguas del signo, en parte de época protohistórica, parecen sugerir que se trata de una vara con cintas.¹³¹⁶ En la época de las pirámides el signo adquiere la forma definitiva de un bastón con una tela en lugar de las cintas de épocas anteriores: “para la interpretación definitiva del signo se nos presenta la alternativa entre ‘bandera cultural’ y ‘fetiche vendido’”.¹³¹⁷



Finalmente, es notable observar como la imagen del mundo como un manto traspasa el discurso mítico y se cuela en el filosófico, ejemplificando de nuevo la postura de Durand según la cual todo “pensamiento racional” oculta imágenes motoras que lo rigen irracionalmente:

“Leucipo y Demócrito envuelven al mundo en un “manto” circular o “membrana”, formada por los átomos ganchudos al entrelazarse”.¹³¹⁸

¹³¹¹ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, 1 vol., p. 48. Se basa en: Hesíodo, 485 ss; Apolodoro, i, 1, 7; Primer Mitógrafo Vaticano, 104; Calímaco, *Himno a Zeus* 52 ss; Lucrecio, ii, 633-9; escoliasta sobre Arato, v, 46; Higino, *Fábula* 139.

¹³¹² KyR 56.

¹³¹³ KyR 53.

¹³¹⁴ Por ejemplo, Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, 2005, p. 151.

¹³¹⁵ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972.

¹³¹⁶ Hornung, E., *El uno y lo múltiple, concepciones egipcias de la divinidad*, ed. Trotta, Madrid, 1998, especialmente pp. 33-58.

¹³¹⁷ Hornung, E., *El uno y lo múltiple, concepciones egipcias de la divinidad*, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 36.

¹³¹⁸ Aecio, ii, 7, 2 = KyR 564.

Entre los atomistas la imagen del peplo cósmico continúa funcionando, y precisamente como símbolo cíclico, en tanto que sirve para “entretejer” el mundo entero.

Medea y el vellocino de oro

El vellocino de oro que buscan los argonautas es evidentemente especial. Además de su brillo áureo, su vinculación a la ciudad de Eetes, hijo del Sol, hace pensar en un remoto y olvidado origen astronómico, lo que se puede sospechar desde que los mismos argonautas erigen en Bitinia un altar a los doce dioses olímpicos antes de embarcarse para pasar las Rocas Chocantes. En el mismo sentido, en las descripciones de Medea se traslucen indicios que evocan la luna. Es pertinente observar la convergencia entre el peplo de Perséfone y el vellocino de oro de Medea. El origen del toisón de oro es el siguiente:

“Que un tal Frixo, un Eólido, vino a Ea desde la Hélade. Sin duda creo que tal vez lo hayáis oído vosotros ya antes; Frixo, que llegó a la ciudadela de Eetes montado en un carnero, al que Hermes hizo de oro –y su vellón todavía ahora podrías verlo extendido sobre las frondosas ramas de una encina-. Luego, según sus indicaciones, lo sacrificó en honor a Zeus Crónida, entre todas sus advocaciones, como protector de los fugitivos. Y Eetes lo acogió en su palacio y le entregó a su hija Calcíope sin regalos a cambio con ánimo gozoso”.¹³¹⁹

Frixo monta en el carnero, animal que entre los órficos es especial. Quizás el mito tiene que ver con la prohibición órfica de vestir lana, de la que no se conoce motivo explícito alguno, a parte de las influencias egipcias. El vellocino está sobre una encina, árbol cósmico por excelencia entre los indoeuropeos. En las *Argonáuticas* de Apolonio puede leerse:

“Jasón se abrocha sobre los hombros un doble manto púrpureo (...) Más fácilmente podrías fijar los ojos en el sol saliente que contemplar aquel rojo del manto. Pues en el centro era rojo, los bordes enteramente púrpureos, en cada extremo, de un lado a otro, numerosas figuras habían sido bordadas artísticamente”.¹³²⁰

El manto no es el vellón de oro, y tampoco se menciona a Escorpión u otros signos zodiacales, pero sí, más adelante, a Apolo y a Frixo dibujados en él.¹³²¹ La luminosidad del manto recalca el aspecto astronómico de Jasón, de quien más adelante se dice que, con el brillante manto,

“echó a andar hacia la ciudad, igual a la estrella luminosa que las desposadas contemplan, recluidas en sus nuevos aposentos”.¹³²²

¹³¹⁹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, ii, 1140.

¹³²⁰ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 722ss.

¹³²¹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 759, 764.

¹³²² Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 775.

Su comparación con las estrellas es constante:

“Y no mucho después pareció él (Jasón) ante la ansiosa joven, como Sirio cuando del Océano asciende hacia arriba, que en verdad surge hermoso y brillante a la vista, mas produce en los rebaños una inmensa calamidad”.¹³²³

Más adelante, Eetes es comparado con su padre:

“(Eetes) sobre la cabeza se puso un dorado casco de cuatro penachos, resplandeciente cual aparece en su contorno la luminosidad del Sol cuando comienza a elevarse en el Océano (...) Cerca de él Faetonte¹³²⁴ detuvo el sólido carro de veloces caballos para que montara”.¹³²⁵

Pero lo que destaca en el poema es la conexión de Medea con la luna. Aquella es sacerdotisa de Hécate, la de tres caras, y ayuda a Jasón a luchar contra los toros de su padre, animales lunares.¹³²⁶ Justo después de la aparición de “la Hija de la Mañana”, la Aurora, Medea decide ayudar a Jasón:

“Acicaló su cuerpo con aceite fragante; vistió un hermoso manto, prendido con broches bien curvados; y por encima de su divina cabeza se echó un manto blanco (...) Había llamado a sus sirvientas, que todas, las doce de su misma edad, dormían en el vestíbulo de su perfumado aposento (...) para que le uncieran al carro los mulos que la condujesen al espléndido templo de Hécate. Entonces, mientras las sirvientas disponían el carro, ella entretanto sacó del fondo del cofre una pócima que, según dicen, se llama prometeica. Si uno, tras conciliar en sacrificios nocturnos a la unigénita Daira,¹³²⁷ se ungiere el cuerpo con ella ciertamente ni sería destruible por los golpes del bronce ni cedería al ardiente fuego, sino que por ese día resultaría invencible así en vigor como en fuerza. Por primera vez nació al brotar cuando en las laderas del Cáucaso el águila carnícera hizo destilar a tierra el icor sangriento del sufrido Prometeo (...) (Medea recogió la raíz de esta planta) en una concha del Caspio para preparar la pócima, tras bañarse siete veces en aguas de manantial perenne, tras invocar siete veces a Brimo nutricia de jóvenes, a Brimo la noctívaga, la infernal, la soberana de los muertos”.¹³²⁸

El manto blanco, las doce sirvientas, el carro, los sacrificios nocturnos, el manantial perenne (que evoca el mar en el que se regenera la luna) y las invocaciones de la luna, con diferentes nombres, vinculan a Medea y Mene. Además, la pócima recuerda el *soma* contenido por el satélite de la tierra, y el siete a los calendarios y ritos lunares. La pócima sirve para que Jasón pueda realizar el trabajo que Eetes le impone y que consiste, entre otras cosas, en soportar el fuego que los toros que debe uncir y guiar por la

¹³²³ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 957ss.

¹³²⁴ El hijo de Eetes está siendo comparado con el de Helios constantemente.

¹³²⁵ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 1225ss.

¹³²⁶ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 738.

¹³²⁷ Otro nombre Hécate, como el Brimó que aparece a continuación.

¹³²⁸ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 832ss.

campiña exhalan por sus bocas. Nadie mejor que la luna, acostumbrada a recibir al sol, para soportar el fuego. La comparación con la luna se explicita en el propio poema:

“Saliendo a la puerta montó en su rápido carro; y con ella montaron dos sirvientas, una a cada lado. Ella misma cogió las riendas (...) Como después de bañarse en las tibias aguas del Partenio, o bien en las del río Amniso, la hija de Leto, puesta de pie en su carro dorado, atraviesa las colinas con sus raudas cervatillos (...) y en derredor las fieras entre gañidos hopean temblando de miedo a su paso; así éstas se apresuraron a través de la ciudad, y en derredor las gentes retrocedían evitando las miradas de la joven princesa”.¹³²⁹

Las dos sirvientas a lado y lado rememoran la imagen de Artemisa-Potnia Theron rodeada por un animal a cada lado. Por otro lado, García Gual anota que “la mirada de Medea es temible por el brillo en los ojos, característica de los descendientes del sol”.¹³³⁰

“Además (Circe, que es hermana de Eetes)¹³³¹ deseaba saber el habla familiar de la joven desde el momento en que le vio alzar sus ojos del suelo. Pues toda la estirpe de Helios era reconocible a la vista, porque de lejos con los destellos de sus ojos lanzaban de frente un resplandor semejante al del oro”.¹³³²

Sin embargo, opinamos que la mirada de Medea se relaciona más bien con la luna. La mirada de Medea hipnotiza como la de la luna llena a los animales. Y es a ella a quien precisamente invoca para hechizar:

“Mientras éste (el dragón) serpenteaba, la joven se lanzó ante sus ojos, invocando con dulce voz al Sueño protector, el supremo de los dioses, para que hechizara al monstruo. Y clamaba a la soberana noctívaga, la infernal, la misericordiosa, que le diera acceso”.¹³³³

Más adelante, Medea también hipnotiza a Talos.¹³³⁴ En el poema incluso la propia luna se identifica con Medea. Cuando ésta sale de la ciudad escapando de Eetes y vaga por el monte, la luna, que acaba de surgir en el horizonte, dice:

“No soy yo la única en vagar hacia la gruta Latvia, ni yo sola me abraso por el bello Endimión. ¡En verdad cuántas veces también, perra, por tus pérfidos encantamientos me acordé de mi amor, para que en la tenebrosa noche practicara tranquila los hechizos que te resultan gratos! Ahora también tú misma, al parecer, participas de semejante desgracia, y una divinidad cruel te concedió que Jasón fuese para ti penoso tormento”.¹³³⁵

¹³²⁹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 867ss.

¹³³⁰ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, ed. Gredos, nota 504. Véase también iv, 727-729.

¹³³¹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 684.

¹³³² Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 725ss.

¹³³³ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 145ss.

¹³³⁴ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1655ss.

¹³³⁵ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 57ss.

Cuando los argonautas y Medea están huyendo, Hera

“les ordenó desembarcar y propiciarse con sacrificios a Hécate”.¹³³⁶

Y Argos habla de una nueva ruta de regreso a Grecia, que se conocía gracias a los antiguos egipcios, que en época remotísima la hicieron, cuando

“aún no existían todos los astros que giran en el cielo, ni aún podía, quien preguntase, oír hablar de la sagrada estirpe de los dánaos. Sólo existían los arcadios apidaneos, los arcadios que, según se cuenta, vivían incluso antes que la luna”.¹³³⁷

La fuerza de la luna es tanta que incluso Jasón, tras haber superado la prueba de controlar el fuego exhalado por los toros, repite la misma operación con la luminosidad del toisón. Tras dormir al dragón,

“como una doncella que recoge en su fino vestido el resplandor de la luna llena (...) así entonces Jasón, gozoso, alzaba en sus manos el gran vellocino de oro”.¹³³⁸

Cuando Medea se siente traicionada por Jasón, desesperada,

“deseaba incendiar la nave y destruirlo todo absolutamente y arrojarle ella misma en el fuego abrasador”.¹³³⁹

El tipo de muerte deseada por Medea es clásico en los catasterismos (por ejemplo, Heracles). Si comparamos con otros contextos culturales, en Mesoamérica tanto el sol como la luna nacen cuando dos de las divinidades primigenias se autoinmolan en una hoguera.

Además, en las *Argonáuticas* encontramos otros muchos pasajes interesantes astronómicamente: las vacas y ovejas de Helios, cuidadas por sus hijas Faetusa (“la brillante”), con su plateado bastón, y Lampecia (“la resplandeciente”), con su cayado de brillante oricalco;¹³⁴⁰ Medea jura por el sol y por la luna;¹³⁴¹ Alción le da a Medea doce siervas como regalo de bodas (que no son las mismas que ya tenía antes en casa de su padre);¹³⁴² los argonautas siguen las huellas de un caballo en Libia durante doce días y doce noches;¹³⁴³ Apsírto, el hijo de Eetes, muere ocupando el lugar de su padre, como Faetón fracasó sustituyendo a Helios;¹³⁴⁴ etc.

¹³³⁶ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 246..

¹³³⁷ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 256ss.

¹³³⁸ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 267ss.

¹³³⁹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 392.

¹³⁴⁰ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 964.982.

¹³⁴¹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1019-1021.

¹³⁴² Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1220.

¹³⁴³ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1386.

¹³⁴⁴ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 220, especialmente nota 604 de García Gual en Gredos.

Pero a todo esto debemos añadirle la aparición del hijo de la luna en esta historia: Dionso. Jasón y Medea se casan y se unen (para evitar que ella retorne con su padre) utilizando el vellocino de oro como colcha nupcial.¹³⁴⁵ Lo hacen en la gruta divina donde habitó Macris, hija de Aristeo, el descubridor de la miel y del aceite. Macris, tras morir Sémele quemada por los rayos del propio Zeus, acogió en su regazo al propio Dioniso.¹³⁴⁶ Desde este episodio el lugar se llama “gruta sagrada de Medea”.¹³⁴⁷ De nuevo Medea queda vinculada a la recepción de la luz, pero en este caso explícitamente también a la historia de Dionisos. La figura de Medea simpatiza constantemente con la de su prima Ariadna de Creta: ambas son nietas de Helios, ambas ayudan a sus amantes (Jasón y Teseo respectivamente) a derrotar a ciertos toros muy poderosos (los toros de Eetes, el Minotauro) y ambas se escapan con sus amantes. Según las versiones, también ambas son abandonadas por ellos. Y recordemos, Ariadna es rescatada de la isla Día, donde la abandonó Teseo, por el mismísimo Dioniso, quien le regaló una diadema que luego fue catasterizada como la Corona Boreal.¹³⁴⁸ La importancia de la receptividad lumínica en el orfismo fue ya intuida por Bachofen: Dionisos (y Jasón en este caso) ya no es simple razón luminosa: “el sol es ahora, esencialmente, fuerza procreadora de la naturaleza (...) y tampoco permanece como un astro caminante, consciente de su majestuosidad, sino como inseparable acompañante de la luna, enardecido por el anhelo de abrazar al vello astro y fecundar sin descanso su naturaleza material. El sol se sitúa pues ahora junto a la luna, como *Lunus masculino*, y él mismo adopta la naturaleza doble de este cuerpo mixto ligador de los mundos”.¹³⁴⁹

La capacidad de recepción de Medea, propia de la luna, se refleja también en otros campos. El *Lapidario Órfico* dice:

“Ciertamente, dicen que ella (el imán o piedra de Magnesia) es también la servidora de la hija de Helios, cuando prepara sus filtros. Y la arrogante que mató a sus hijos, la hábil hija de Eetes recibió de ella su gloria”.¹³⁵⁰

Carmen Calvo anota que la hija de Helios es Circe, tía de Medea.¹³⁵¹ Sin embargo, la hija del Sol puede referirse también a la Luna (y de todas formas, también la propia Circe podría ser convergente con el satélite terrestre). El imán atrae el hierro como la luna la luz del sol, las mareas e incluso a los animales. Por eso está consagrada a ella, y por eso es un probable componente en los filtros mágicos de Medea.

¹³⁴⁵ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1128ss.

¹³⁴⁶ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1131ss.

¹³⁴⁷ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 1154.

¹³⁴⁸ Arato, *Fenómenos*, 71-73; Calímao, fr. 110, 595; Catulo, LXVI, 59-64.

¹³⁴⁹ Bachofen, J.J., *Mitología arcaica y derecho materno*, ed. Anthropos, Barcelona, 1998, p. 210.

¹³⁵⁰ *Lapidario órfico*, 314-317.

¹³⁵¹ *Lapidario órfico*, B.C.G., Madrid, 1990, p. 61.

El niño dios y el rey chamán

Hemos dicho que Perséfone es en ciertos aspectos la princesa del mundo, heroína y símbolo cíclico. Su hijo, Dionisos, encarna un arquetipo próximo. Es el hijo de dios entre los hombres, y como tal es el verdadero rey legítimo de la humanidad. Es el pontífice (puente) entre lo de arriba, lo de abajo y lo de en medio. Guénon ha hablado largamente sobre este concepto.¹³⁵² Es decir, Dionisos es la hipotenusa en el triángulo rectángulo, el que los egipcios usaban para explicar la naturaleza del mundo. Se sienta en el cateto horizontal, el trono, y gobierna mediante el cateto vertical, el cetro.

Fr. 299: “Y Dioniso, el último rey de los dioses, después de Zeus. Pues el padre lo instala en el trono regio y le entrega el cetro y lo hace rey de todos los dioses encósmicos. Y Zeus les dice a los dioses jóvenes: Oídme, dioses, es a este a quien os doy como rey a vosotros, los inmortales, y le atribuyo las primerísimas honras, aunque es joven y un niño aficionado a las fiestas”.

Fr. 304: “(I) Y Dioniso, al que, según dicen, despedazaron, por una maquinación de Hera, los Titanes que se hallaban en torno suyo. // (II) Pero sobreviven aun otras supersticiones cuyos secretos han de mostrarse a la luz: se trata de los misterios de Líber y de Líbera, de los que deben ser informadas en detalle vuestras santas inteligencias, para que sepáis que también en esos cultos paganos se consagraban las muertes a los seres humanos. Pues bien, Líber era hijo de Júpiter, esto es, de un rey de Creta. Aunque nacido de una madre adúltera, era criado en casa de su padre de un modo más cuidadoso del conveniente. La mujer de Júpiter, que se llamaba Juno, agitada por la animosidad propia de una madrastra, maquinaba asechanzas de toda clase con vistas a la muerte del niño. El padre, un día que salió de viaje, como conocía las calladas iras de su esposa, para no dar lugar a alguna añagaza por parte de la airada mujer, confió la tutela de su hijo a guardianes que se le antojaron seguros. Entonces Juno, que encontró la ocasión favorable para sus acechanzas y que se había enardecido más aún porque al partir su padre había transmitido al niño el trono y el cetro, lo primero, sobornó a los guardianes con regalos y favores regios.”

Dionisos es el niño-dios aficionado a las fiestas, además de estar vinculado a sacrificios humanos. Estas características son típicas de un símbolo rítmico, como dice Durand: “en el esquema rítmico del ciclo, se integraban el arquetipo del Hijo y los rituales del nuevo comienzo temporal, de la renovación y el dominio del tiempo mediante la iniciación, el sacrificio y la fiesta orgiástica”.¹³⁵³ Aunque Zeus es la ley y la luz ordenadora, Dionisos es quien debe ejecutarla en este mundo.

Fr. 300: “Todo lo dominaba el padre Zeus, mas Baco llevaba a efecto el dominio”.

En general Durand distingue entre símbolos que nos hacen temer el paso del tiempo (teriomorfos, nictomorfos y catamorfos) y símbolos para combatirlos (esquizomorfos, místicos y sintéticos, con sus

¹³⁵² Guénon, R., *El Rey del Mundo*, Fidelidad, Buenos Aires.

¹³⁵³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 321.

respectivas subdivisiones). Si Dionisos es símbolo sintético o cíclico que se yergue apoyado en el cetro-rayo de Zeus (símbolo esquizomorfo) y sobre el trono-asiento de la madre tierra (símbolo místico), aquello contra lo que lucha, lo titánico, encarna el símbolo del tiempo devorador y desgarrador.

Fr. 313: “(III) Se apoderan de él por sorpresa y lo matan. Y para que no pudiera hallarse ninguna huella del crimen, la banda de los guardianes despedaza los miembros del niño y se los reparte. Entonces, para añadir un crimen al otro, dado que la crueldad del tirano provocaba un tremendo pavor, cocinan de varias formas los miembros del niño y se los comen, para devorar un cadáver humano, banquete inaudito hasta entonces”.

Fr. 332: “Júpiter le erigió un templo y nombró sacerdote al preceptor del niño. Su nombre fue Isleño. Los cretenses, para aliviar la crueldad del tirano enfurecido, establecen días de fiesta en recuerdo del muerto y organizan un culto anual en el que se produce una consagración cada dos años. Hacen ordenadamente todo cuanto el niño al morir hizo o sufrió. Desgarran con los dientes un toro vivo, reanimando en las conmemoraciones anuales los festines salvajes y en lo más profundo del bosque lanzan gritos disonantes y fingen la locura de ánimo enfurecido. Se creería que este crimen no se debe al engaño, sino a la locura. Se trae la cesta donde la hermana había ocultado a escondidas el corazón; son el son de las flautas y el tintineo de los címbalos se evoca fingidamente los juguetes con los que el niño había sido engañado. Así, por honrar al tirano la plebe servil convirtió en dios a quien no pudo tener una sepultura”.

La multiplicidad de lo sensible que ya dijimos que quedaba representada por el espejo, también se expresa mediante otros elementos:

Fr. 307: “En el mito se toma (la férula) como imagen de lo sensible –pues es dionisiaca, de modo que también los que se inician en el culto de Dioniso aparecen portando férulas –como creador del mundo sensible. Y le es entregada a Dioniso por los Titanes”.

La férula (tablilla, vara) es un regalo envenenado típico, como pueden ser los recibidos por Blancanieves de parte de la bruja. Como el espejo que los titanes regalaron a Dionisos, y que sirvió para crear (o reconer) el mundo a semejanza de lo trascendente, el desgarramiento expresa la multiplicidad del mundo. Pero además, el despedazamiento del rey del mundo puede leerse desde un punto de vista menos metafísico y fundamentado en las observaciones etnográficas. Eliade menciona diversas experiencias extáticas que acostumbran a repetirse en las iniciaciones: 1) descuartizamiento del cuerpo; 2) renovación de los órganos internos; 3) ascensión al Cielo y diálogo con los dioses o los espíritus; 4) descenso a los infiernos para hablar con los antiguos chamanes ahora muertos; 5) secretos de oficio.¹³⁵⁴ Se observa que tanto Dionisos como Orfeo sufren también estas experiencias. Dionisos es despedazado y luego reconstruido y revivido. Entre los chamanes, se dice que en su renacer sus huesos son sustituidos o reforzados con metal, a semejanza de los *terminators* del imaginario actual o las prótesis del

¹³⁵⁴ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, pp. 45-46.

presente, lo que explica que el vestido del chamán esté compuesto por tantas piezas de metal. De hecho, la importancia que los textos órficos dan al proceder posterior al despedazamiento invita a pensar en un origen chamánico para el mito griego. Según algunas versiones, a petición de Zeus Apolo recoge los pedazos de su hermano.

Fr. 321: “Toma ordenadamente todos los miembros de Vino y tráemelos”.

Fr. 322: “(I) Zeus le entrega a su hijo Apolo los miembros para que los entierre. Y él, pues no iba a desobedecer a Zeus - se lleva al Parnaso el cadáver despedazado y lo entierra”.

Fr. 323: “Platón, así como Orfeo, identifica en cierta medida al Sol con Apolo”.

Estos fragmentos vinculan la recomposición de Dionisos con el sol. Anteriormente ya vimos que alguna otra versión dice que fue Ártemis la que descubrió el desastre. Además aclaran que la carne de Dionisos es retornada a la tierra, mientras que su corazón es celosamente guardado en la cesta de Atenea. ¿Significa esto que su corazón, su alma, retorna al recipiente de todas las almas simbolizado a veces por la luna y Perséfone? Otro fragmento parece apuntar esta posibilidad.

Fr. 333: “Los discípulos de Orfeo interpretan esta ficción diciendo que hay que entender que Baco no es otro que el alma del mundo que, como dicen los filósofos, aunque sea dividida como miembro a miembro en los cuerpos del mundo, parece volver siempre a su integridad, emergiendo de los cuerpos y configurándose, dado que sigue siendo siempre una y la misma y que su simplicidad no sufre división alguna. Se dice incluso que esta fábula se representaba en los ritos del dios”.

La representación de esta historia, que algunos fragmentos dicen que se hacía tomando un toro al que matan a mordiscos como imagen de Dionisos, denota una expresión ritual del mito. Raquel Martín, por ejemplo, concluye que “examinados algunos de los testimonios que tenemos sobre la posibilidad de un simbolismo de renacimiento propio de las religiones místicas de la Antigüedad, queremos destacar la posibilidad de que existiese, dentro del ritual místico, una representación de la propia muerte y del viaje del alma al Más Allá o, en su defecto, la visión o experimentación de los terrores del Hades y el posterior renacimiento de los *mistas* como iniciados de pleno derecho a quienes aguardaría una mejor suerte de su alma tras la muerte. Que esto es más claro para algunas religiones místicas como el Isismo, es cierto, pero no se puede descartar la posibilidad de que un ritual tan vívido como el que nos explica Apuleyo en sus *Metamorfosis* no fuese posible dentro del contexto eleusino o del órfico a raíz de

los textos que hemos comentado”.¹³⁵⁵ Las lamentaciones de Eleusis según Kerényi tenían su origen en el rapto de Perséfone, y un fragmento órfico parece decir precisamente eso.

Fr. 324: “Dado que también las iniciaciones han transmitido la tradición de ciertas lamentaciones rituales secretas de la Muchacha, de Deméter y de la propia Diosa Suprema”.

Si aceptamos que Dionisos es el rey del mundo, entonces resulta que diversos personajes regios vinculados a su historia y que mueren también violentamente pueden interpretarse como encarnaciones de él mismo: a Zeus Licio se le sacrificaba un niño que luego era devorado por hombres-lobo;¹³⁵⁶ la historia de Zagreo es semejante, ya que se trataba del niño de Zeus despedazado por los titanes cuando tomó forma de toro.¹³⁵⁷ Y diversas historias describen cómo Dionisos mataba a un rey, la mayoría de veces descuartizándolo: desolló vivo al rey de Damascio; volvió loco a Licurgo, rey de los edonios, quien mató a su hijo Driante creyendo que era una vid y luego lo empezó a podar (la nariz, las orejas, etc.), y luego fue castigado a ser despedazado y devorado por unos caballos salvajes; en Beocia volvió loco a Penteo, quien creyó encadenarlo cuando en realidad encadenaba a un toro, y luego enloqueció a las Ménades que acabaron arrancándole los miembros uno a uno, dirigidas por su madre, Ágave; en Orcómenos, las tres hijas de Minia se negaron a seguirlo, y Dionisos las volvió locas haciendo que Leucipe le ofreciera a su propio hijo Hípaso en sacrificio.¹³⁵⁸ La figura de Orfeo se yergue también como encarnación de ese rey sagrado que era el mítico Dionisos. Y semejante a la historia de Licurgo, el propio descuartizamiento de Dionisos ha sido interpretado como el proceso al que se sometía la vid para fabricar vino, siendo los titanes, hijos de la tierra, campesinos.¹³⁵⁹ El mito de Dionisos sería entonces una canción de época cantada durante la elaboración del vino.¹³⁶⁰

Eliade dice que “la costumbre de salpicar y de arrojar al agua al representante de la vegetación está muy extedida, así como de quemar el maniquí de paja y distribuir las cenizas sobre las tierras”.¹³⁶¹ La observación etnográfica de este ritual, que se daba en tiempos de Frazer en gran parte de Europa, recuerda el despedazamiento de Dionisos por los titanes “cenicientos”. West considera que estas historias, junto a la de Orfeo (que no pertenece a la saga micénica, sino que habría llegado de Tracia),¹³⁶² nos hablan de un chamanismo existente en Grecia y llegado desde el Asia Central y Siberia, a través del

¹³⁵⁵ Martín Hernández, R., “La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 2005, n° 10, p. 105.

¹³⁵⁶ Apolodoro, iii, 8, 1; Pausanias, viii, 2, 1; vii, 2, 3 y vi, 8, 2; escoliasta sobre *Aratea* de César Germánico, 89; Ovidio, *Metamorfosis*, i, 230ss; Plinio, *Historia Natural*, viii, 34, Platón, *República*, viii, 16.

¹³⁵⁷ Diodoro Sículo, v, 75, 4; Nono, *Dinoisiacas*, vi, 296 y xxvii, 228; Harpócrates *sub* apomatton; Tzetes, *Sobre Licrófón*, 355; Eurípides, *Los cretenses*, fr. 475; K34, etc.

¹³⁵⁸ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 134 ss. Da referencias varias para cada uno de los episodios.

¹³⁵⁹ Diodoro, 3,62; Cornutus, p. 62.10, cf. West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 141

¹³⁶⁰ Eisler, R., cf. West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 142.

¹³⁶¹ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 308.

¹³⁶² West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 4.

noroeste de India, la zona de la Bactriana, Escitia y Tracia.¹³⁶³ Probablemente hubo dos vías de llegada: de Tracia habría pasado al norte, centro y oeste de Grecia; de Escitia habría pasado a Jonia y, de allí, a Italia y Sicilia. Además de los paralelismos del desmembramiento y la cocción en la caldera, entre los asiáticos el gran dios del cielo acostumbra a tener siete o nueve mensajeros, que West identifica con los prototipos de los titanes.¹³⁶⁴ Pero por el número, cabría entonces relacionarlos también con los nueve planetas de la India antigua (siete visibles más dos ocultos).¹³⁶⁵

En Grecia estos personajes mencionados recuerdan a otros, probablemente históricos, que comparten características chamánicas:¹³⁶⁶ Abaris, Aristeas de Proconeso, Hermetimo de Clazomenes, Epiménides de Creta, Zalmoxis, Pitágoras, Parménides, Empédocles, los *καρνοβάτοι*¹³⁶⁷ misios y citados por Estrabón,¹³⁶⁸ etc. Empédocles, por ejemplo, se presenta en época clásica en términos que recuerdan a los del pontífice del mundo.

Fr. 447: “Amigos, que en la gran urbe a orillas del leonado Acragante moráis, en los más alto de la villa, ocupados en nobles acciones –para los extranjeros, abrigo hospitalario, ignorantes de maldad-, salve. Yo, un dios inmortal entre vosotros, que no mortal, voy y vengo, entre todos horado al parecer, y ceñido con cintas y floridas coronas. Por todos, cuando llego a las prósperas ciudades –por hombres y mujeres- me veo reverenciado. Y me siguen a millares, para tratar de averiguar dónde se halla la senda del provecho; por consultar oráculos los unos; otros, contra los males de toda condición tratan de oír una respuesta que los cure, por largo tiempo ya se hallan transidos por acerbos dolores”.¹³⁶⁹

Fr. 448: “Y al final, augures, poetas, médicos y dirigentes son entre los hombres terrenales, y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben. Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan, sin tener parte en las miserias de los hombres incansables”.¹³⁷⁰

Estos dos fragmentos son de Empédocles pero Bernabé considera que son deudores de cierto orfismo que los precede, e ilustran parcialmente lo que es un hombre-dios o rey-chamán. Sin embargo, Eliade considera que “en cuanto al orfismo propiamente dicho no tiene relación alguna con el chamanismo, a no ser las laminillas de oro (...) Parecen más bien órfico-pitagóricas. Sea como fuere, estas laminillas contienen textos que indican al muerto el camino que debe seguir en el más allá: representaban, en

¹³⁶³ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 144ss.

¹³⁶⁴ West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 146.

¹³⁶⁵ Daniélou, A., *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, 1987.

¹³⁶⁶ Para chamanismo en Grecia, por ejemplo, Dodds, E.R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 1980; Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976; Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

¹³⁶⁷ Por analogía con “acróbatas” citados en las Nubes de Aristófanes han sido traducidos como por “los andan por las nubes”, pero Eliade propone que se traduzca por “los que caminan por el humo”, ya que para lograr el éxtasis verosíblemente fumaban cáñamo, costumbre atestiguada entre tracios y escitas (Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 306).

¹³⁶⁸ Estrabón, vii, 3, 3; c, 296.

¹³⁶⁹ Empédocles, 31 b 112 DK.

¹³⁷⁰ Empédocles, 31 b 146 + 147 DK.

cierto modo, un “libro de los muertos” resumido, y deben relacionarse con textos análogos utilizados en el Tíbet y entre los Mo-so [...]. Sin querer forzar la comparación, podría verse en la geografía funeraria de las laminillas órfico-pitagóricas el sucedáneo de una conducción de almas de carácter chamánico”.¹³⁷¹ Eliade considera que la mayoría de personajes griegos citados no son chamanes porque tiene una estricta definición de chamanismo elaborada a partir de las prácticas fundamentalmente siberianas. Sin embargo, en el sentido en el que nosotros estamos usando el término chamán (es decir, rey del mundo capaz de acceder al mundo de los dioses), indudablemente puede afirmarse que tales personajes tienen atributos chamánicos.

El zodíaco y Heracles-Tiempo

El movimiento del círculo de la vida, el *zodíaco*, es mucho más fácil de observar que el movimiento de las *cabras errantes* del cielo, y cuya identificación se atribuía a Pitágoras. Es de suponer que tal conocimiento ha dejado rastro en los antiguos textos griegos, sobre todo si, con C. H. Kahn y contra D. R. Dicks, entendemos que es improductiva la dicotomía entre ciencia y filosofía arcaicas para la hermenéutica de la antigua Grecia.¹³⁷² El zodíaco, etimológicamente “rueda de la vida”, es la división que se hace de la eclíptica en doce partes de treinta grados cada una. Cada una de esas partes ha tomado el nombre de la constelación que más o menos ocupaba esa zona del cielo en el momento de la creación del zodíaco. Kahn entiende que, según Anaximandro,¹³⁷³ la rueda-círculo de la luna, como la del sol, “yace torcida (oblicua)”.¹³⁷⁴ Esto se puede interpretar como: a) que yace oblicua respecto a la tierra (lo que sería una banalidad y, por tanto, no tendría sentido que Aecio atribuyera el “descubrimiento” a Anaximandro); b) que yace oblicua respecto a la esfera de las estrellas. Descartada la primera opción, porque es obvio que el sol está inclinado en su movimiento diario, debe inferirse que Anaximandro conocía la eclíptica como el círculo que recorren el sol y la luna y que está torcido respecto al giro de la esfera de las estrellas, lo que significa que también conocía la propia esfera de las estrellas.¹³⁷⁵ En Aecio ii 12.2 también se enfatiza la importancia de esto como una innovación, aunque se atribuye a Pitágoras o Enópides. En realidad, a los presocráticos se les atribuye el reconocimiento de que el camino del sol es *ó diá mesón twv zwdíon kúkklos*, “el círculo a través del medio de las figurillas animales”. El término

¹³⁷¹ Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 307.

¹³⁷² Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Thames and Hudson, Bristol, 1970, Kahn, Ch. H., “On early Greek astronomy”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, pp. 99-116.

¹³⁷³ Anaximandro, DK 12 a 22. En sentido parecido DK 12 a 1.2.

¹³⁷⁴ Kahn, Ch. H., “On early Greek astronomy”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, pp. 102 ss.

¹³⁷⁵ Aunque siempre es peligroso dar por obvio algo, en este caso parece claro que aunque los testimonios escritos no den noticia del círculo de las estrellas, éste debía ser conocido desde época prehistórica. El primero en atestiguar el modelo esférico para las estrellas sería Parménides (fr. 10).

ékleiptikós no se usa hasta mucho más tarde, cuestión importante de señalar, porque implica el conocimiento de que los *eclipses* sólo ocurren en este círculo.

En base a los textos puede fecharse el reconocimiento de la rueda de la vida en Grecia como mínimo desde época arcaica, cuando los milesios habrían desarrollado el modelo esférico para los cielos.¹³⁷⁶ Que Mileto sea el lugar de desarrollo de esos primeros conocimientos astronómicos hace pensar en la influencia oriental. En Babilonia el zodíaco fue reconocido por primera vez como “el camino de la luna”, y se determinaron sus constelaciones a partir de las estrellas que la luna recorría en un mes.¹³⁷⁷ El período menor de la luna en comparación con el sol y la posibilidad de ver las diferentes constelaciones en el cielo nocturno al mismo tiempo que la luna son argumentos a favor de esta idea. Una de las tablillas babilónicas conocidas como “Mul apin” aparentemente especifica que el sol y los cinco planetas (“los seis dioses”) viajan por el camino de la luna, que es allí identificado con 17 constelaciones, 14 de las cuales forman parte del zodíaco. Este texto implica que se tenía conocimiento empírico del zodíaco en el siglo VII a.C., pero de hecho tal información probablemente pertenezca al segundo milenio a.C. En algún momento el zodíaco se limitó a las doce constelaciones canónicas y a los doce signos que, divididos en 30 grados cada uno ($30 \times 12 = 360$ grados), suponen un avance importante por la influencia que ejercieron sobre Grecia y por el deseo de sistematización que expresan.¹³⁷⁸ Entonces se habla del zodíaco matemático, como evolución desde el zodíaco empírico. Esta rueda de la vida matemática todavía no está fechada con acuerdo ni para Babilonia ni para Grecia. Por ejemplo, para Grecia Kahn la fecha no antes del siglo III a.C.,¹³⁷⁹ mientras que Dicks lo hace más bien en el siglo II a.C.¹³⁸⁰ A favor del origen babilónico del zodíaco griego, ya sea matemático o empírico, puede citarse por ejemplo a Heródoto:

“Los griegos adquirieron de los babilonios el conocimiento de la esfera celeste, del gnomon y de las doce partes del día”.¹³⁸¹

Pero ¿qué tipo de conocimiento empírico sobre el zodíaco había antes de esas épocas en Grecia? ¿Y cómo se expresó? No hay rastro de las constelaciones zodiacales ni en Hesíodo, ni en los poemas homéricos, en donde se citan al sol, la luna, las Pléyades, las Híades, Orión, la Osa, etc. Parece que los

¹³⁷⁶ Kahn, Ch. H., “On early Greek astronomy”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, p. 108.

¹³⁷⁷ Rochberg, F., *Babylonian horoscopes*, American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia, 1998.

¹³⁷⁸ Al menos pueden identificarse tres sucesivas olas de influencia babilónica en Grecia, que suponen el trasvase de ciertos conocimientos astronómicos concretos: 1) en el siglo VI a.C., el conocimiento elemental del zodíaco, al menos uno de los planetas (Venus), el ciclo intercalado de 8 años para el calendario solar-lunar y probablemente las técnicas de observación del gnomon; 2) sobre el 450-430 a.C., conocimiento más preciso de los cinco planetas (y probablemente de sus períodos), junto con el ciclo Metónico; 3) con el helenismo tardío, el acceso a los registros de eclipses y datos precisos sobre los movimientos lunares y planetarios (Kahn, Ch. H., “On early Greek astronomy”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, p. 111).

¹³⁷⁹ Kahn, Ch. H., “On early Greek astronomy”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, pp. 99-116.

¹³⁸⁰ Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Thames and Hudson, Bristol, 1970.

¹³⁸¹ Herodoto, ii, 109 = KyR 97.

primeros signos zodiacales a los que las fuentes griegas aluden son el Escorpión (que aparece en el poema astronómico de Cleostrato de Tenedos, de finales del siglo VI a.C.), Aries y Sagitario (citadas por Plinio (DK 6B1 y B2)). Esto significa que como mínimo por aquel entonces esos signos ya se reconocían en el cielo. Sin embargo también se decía que

“Eudemo refiere en la Astronomía que Enópides fe el primero en describir la oblicuidad del zodíaco y el ciclo del Gran Año y Tales el eclipse de sol y el período variable de sus solsticios”.¹³⁸²

En Babilonia, desde la época en que se hacían horóscopos como mínimo (siglo V a.C.) y hasta época selúcida, sin apenas variaciones, los signos zodiacales eran denominados como sigue: Aries, “el mercenario”; Tauro, “toro del cielo” o “las estrellas”; Géminis, “los grandes gemelos”; Cáncer, “el cangrejo”; Leo, “el león”; Virgo, “el surco”; Libra, “la báscula”; Escorpión, “el escorpión”; Capricornio, “la cabra-pezu”; Acuario, “el más grande” y Piscis, “la cola”.¹³⁸³ Todos coinciden con el significado de los nombres griegos, a excepción del mercenario, el surco, el más grande y la cola. Piscis posiblemente sea llamado la cola porque es el último. En cambio, para los otros la explicación no parece tan obvia: quizás Aries es el mercenario porque con él comienza la primavera y, por tanto, la guerra; y posiblemente el surco del Virgo babilónico tenga relación con la espiga del signo griego.

Algunos fragmentos órficos reflejen cierto conocimiento del zodíaco.

Fr. 76: “(I) El tercer principio después de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la Vejez y Heracles. // (II) Y de ambos se originó un animal: un dragón que tenía una cabeza de león <y otra de toro> añadida y en medio de ambas, el rostro de un dios. Su nombre era Heracles y Tiempo. // (III) Si el absurdo de esta teología se hubiera limitado a decir que los dioses nacieron y tienen su substancia del agua, yo me habría limitado a mostrar que nada hay que esté creado que no esté sujeto a la disolución y podría haber pasado a otros alegatos. Pero es que además de eso, describieron sus cuerpos, diciendo que Heracles, el dios, era un dragón retorcido y que otros tenían cien manos. // (IV) Algunos teólogos cuentan de él un mito, nada menos que como si hubiera surgido del agua y del fango un dragón poseedor de una cabeza añadida de león y en medio de ellas el rostro de un dios, al que llaman Heracles”.

La descripción que se hace de Tiempo en la teogonía de Jerónimo y Helánico es muy parecida a la de Fanes, futuro rey. Ambos personajes poseen características que a algunos estudiosos les han hecho pensar en influencias orientalizantes. Bernabé resume lo que estos personajes han sugerido:¹³⁸⁴ a) conexiones con el uranio Zurvan; b) asimilar la figura de diversas cabezas con el leontocéfalo mitraico;

¹³⁸² KyR 76.

¹³⁸³ Rochberg, F., *Babylonian horoscopes*, American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia, 1998. No da traducción para Sagitario, que en acadio es “PA”.

¹³⁸⁴ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 94.

c) comparar el carácter monstruoso de estos seres con el Bes egipcio; d) paralelos entre la cosmogonía órfica y el mito del dios egipcio Ra, que nace de un huevo y es celebrado como el primogénito de los dioses; e) paralelos fenicios; f) paralelos con el *Atharvaveda* indio (donde también Tiempo tiene un papel primigenio y, en según que versiones, aparece un huevo cósmico). Además, añade a estas relaciones una cosecha propia: los paralelismos entre Tiempo y el Primogénito órficos y los vivientes de la visión de Ezequiel (Ezequiel 1, 6), que tienen cuatro rostros y cuatro alas cada uno (un rostro de hombre, uno de león, otro de toro y finalmente, en lugar de uno de serpiente, uno de águila). A favor de estas influencias orientales encontraríamos el libro de Ferécides, que nos habla de la Serpiente cosmogónica:

“También Ferécides tomó su punto de partida de los fenicios, cuando escribió sobre el que él llama dios Ofioneo y los ofiónidas”.¹³⁸⁵

Brisson busca los orígenes de la figura serpentina en las influencias orientales del culto a Mitra y del Zurvan iranio.¹³⁸⁶ Considera que tanto las *Rapsodias* como la *Teogonía* de Jerónimo y Helánico no se remontan a antes del siglo II d.C., con lo que considera históricamente explicable las influencias iranianas. Continuamos con nuestra falta de atención por las cronologías porque consideramos que la literatura oral tiene un largo recorrido, y sospechamos que la iniciática en gran parte está basada en aquélla. Además, nuestro estudio pone el acento sobre lo arquetípico de los símbolos por encima de lo histórico. Esto es por lo que no nos atrevemos a descartar unas bases antiquísimas para el orfismo que no habrían aflorado hasta las fechas que los especialistas, muy precisamente, localizan. Lo interesante de Brisson es que propone interpretar al Tiempo órfico como el zodíaco, basándose en que Heracles, su otro nombre, realizó doce trabajos algunos de los cuales fácilmente pueden ser identificados con signos zodiacales.¹³⁸⁷ En principio a Heracles se le encargaron diez trabajos. El hecho de que en cierto momento se ampliasen a doce invita a pensar en este héroe como una figura que recorre la eclíptica. En esta dirección apuntan los mosaicos romanos que sitúan a Hércules en medio de la escena rodeado por las cuatro estaciones y, en un segundo círculo, por los doce trabajos.¹³⁸⁸ También el *Himno órfico* a Heracles lo identifica con el zodíaco:

¹³⁸⁵ KyR 60.

¹³⁸⁶ Brisson, L., « La Figure de Chronos dans la Théogonie Orphique et ses Antécédents iraniens », en *Mythes et Représentations du Temps*, CNRS, Paris, 1985, pp. 37-55 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Great Britain, 1995, III, pp. 37-55.

¹³⁸⁷ Martínez Villarroya, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° I, febrero 2005, pp. 43-66 y Martínez Villarroya, J., “Dionisos, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° IV, en prensa.

¹³⁸⁸ En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

“Abrumado por duras pruebas, de cambiantes formas, padre del tiempo, eterno y benévolo (...) que en tu cabeza llevas la aurora y la negra noche, al emprender tus doce trabajos desde Oriente hasta Occidente, expertísimo, infinito e inmóvil”.¹³⁸⁹

Fanes órfico-mitraico rodeado por los signos del zodiaco. Relieve actualmente en Módena, siglo II d.C.



La lucha del sol con las doce constelaciones equivaldría a la lucha de Hércules en sus doce trabajos. A fin de sostener esta equivalencia se nos ocurren las posibles equivalencias entre el león de Nemea y Leo, el enigmático cangrejo que aparece junto a las representaciones de la Hidra y Cáncer, el toro cretense y Tauro, las desviaciones de ríos y Acuario, el arco del héroe y sagitario o escorpión y el ceñidor de Hipólita y Virgo.¹³⁹⁰ Además, Apolo le cede la barca del sol a Heracles. ¿Para hacer el mismo recorrido?

A la lectura de Brisson le precede en el tiempo el muy documentado y magistral artículo de Alexander H. Krappe referente al Dios-león de Anatolia.¹³⁹¹ Siguiendo la búsqueda de Willamowitz del Apolo anatólico, concluye que este dios fue en origen un dios solar en forma de león. A Grecia, como Apolo, sólo habría pasado como dios solar relacionado con el laurel, porque los leones en la época de la supuesta transmisión ya estarían al borde de la extinción en Grecia. El culto a este dios-sol-león se habría extendido también por Siria y Asiria (donde el león fue símbolo del sol), Palestina (encarnado en Sansón) y Egipto (lo que explica, por ejemplo, el éxito de la leyenda de Alejandro). El dios león que muere y resucita en Grecia habría pasado a desdoblarse en Apolo y Heracles, quien cumplía el requisito de no ser inmortal y el de llevar la piel de un león, el de Nemea. Este dios sol, que también sería sustrato del Melqart fenicio, tendría varios mitos rastreables en las diversas mitologías próximo orientales y helénicas. Pero el que destacamos es aquel que lo hace morir en una pira, acción emulada por los

¹³⁸⁹ *Himnos órficos*, XII.

¹³⁹⁰ También cabría preguntarse por la lucha entre Heracles y Periclímeno, quien puede cambiar de apariencia (león, serpiente, abeja...), como narra Apolodoro en su *Biblioteca mitológica* (I, 93).

¹³⁹¹ Krappe, A.H., “The Anatolian Lion God”, en *Journal of American Oriental Society*, vol. 64, n. 3, jul.-sep. 1945, pp. 144-154.

autosacrificios de Heracles y Melqart, los devotos reyes Sin-Sar-Iskun, Amílcar y Kroisos, y el del filósofo Empédocles. La acción de tirarse a una pira sería la parte más visible del ritual anual que serviría para revitalizar al dios sol. Krappe referencia evidencias de una ceremonia anual de cremación de (la estatua de) Melqart en Gades. En resumen, aunque la sistematización de los doce trabajos de Heracles sea tardía, puede sospecharse una identificación del héroe-dios con el sol en época muy anterior.¹³⁹² El epíteto que sólo comparte con Hermes (que en su caso, lo ostenta por ladrón) es el de “estrangulador de perros” (*kunagxes-kandaúles*), que podría ser una forma ritual de mentar al león, símbolo del sol, sin reclamar su presencia. Por tanto, que el Tiempo-Heracles órfico sea el propio sol, y las diferentes cabezas de león, toro y dios sean las de algunos de los signos del zodiaco parece una propuesta muy plausible.

Una cuestión que deberíamos preguntarnos entonces es porqué se mencionan las cabezas de toro y león y no la de los otros signos del zodiaco. En este sentido, es inevitable referirnos a la antigua idea mesopotámica de que Leo es la casa del sol. A su vez, aunque el toro puede simbolizar también el sol en algunas culturas, en general simboliza a la luna, sobre todo por la forma de sus cuernos. Luego, desde el simbolismo, el león y el toro son los animales que con más fuerza expresan la oposición día y noche y, por consiguiente, serían idóneos para expresar un momento fundacional como el que el fragmento comentado describe. En cuanto a la serpiente, bien podría tratarse también de una forma de hablar de la cadena del zodiaco o de cualquier otra órbita celeste. El movimiento circular es el eterno, y por eso la serpiente, eterna por su muda, es símbolo de perdurabilidad y, consecuentemente, también de fundación.¹³⁹³ De hecho, la imagen descrita por el orfismo puede encontrarse de forma semejante en lugares bien dispares: por ejemplo, los mayas describen el origen del mundo mediante un dragón bicéfalo y una serpiente con alas, símbolos de lo terrestre y lo celeste, o del sol en su cenit.¹³⁹⁴

En relación con lo dicho hay que recordar que los órficos en ocasiones quemaban sus cadáveres sobre una pira, lo que debería ponerse en relación con los rituales de revitalización del Melqart-Heracles-sol y con la muerte de Empédocles, al que ya hemos visto que se le atribuyen fragmentos muy próximos al orfismo.¹³⁹⁵ Por tanto, se adivina que el rito órfico de quemar a los muertos quizás tenga un origen astronómico, relacionado con la muerte y resurrección de algún astro, probablemente, el sol, lo que también ayudaría a explicar la creencia de los órficos en otra vida. Además, puede relacionarse con la idea de que con la muerte el cuerpo retorna a la tierra, el pensamiento al sol y el alma a la luna.

¹³⁹² Los argumentos que da Krappe para tal identificación son múltiples, basados en testimonios numismáticos, míticos, toponímicos y etimológicos.

¹³⁹³ Martínez Villarroja, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, nº III, noviembre de 2006, pp. 121-138.

¹³⁹⁴ De la Garza, M., *Rostrós de lo sagrado en el mundo maya*, Paidós/UNAM-FFL, México, 1998, p. 66.

¹³⁹⁵ Por ejemplo es uno de los filósofos más mencionados en Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004.

A pesar de la interpretación astronómica propuesta, quizás deba completarse con el simbolismo que le atribuye Guénon al dios romano Jano.¹³⁹⁶ Lo describe representado con dos caras que miran a izquierda y derecha, en sentidos opuestos, juntadas por la mandíbula y la cabeza. Una mira al pasado y la otra al futuro. La del presente, la de la eternidad, es invisible, y es la que corresponde al tercer ojo de las mitologías orientales. Puede entenderse entonces que de las tres caras que aparecen en el texto órfico, la del dios es precisamente la de la eternidad, mientras las otras dos (la de toro y la de león) quizás son símbolo del futuro y del pasado, de las castas sacerdotal y guerrera, o de la luna y el propio sol. Los diferentes simbolismos no son excluyentes, y la historia de Heracles entre la virtud y el vicio podría ser otro símbolo más de la dualidad, representado por la Y pitagórica. La tabla de contrarios pitagórica también podría relacionarse con esta dualidad aparente que oculta la unidad de lo complementario (la Ψ , que sin duda recuerda al árbol cósmico). En ese sentido, como unificador de contrarios, debe entenderse el Fanes órfico sobre todo en tanto que Eros.

Este Tiempo órfico tiene como pareja a la Necesidad, porque ambos conceptos son inseparables.

Fr. 77: “Se unió a él Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrastea, incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines”.

Adrastea (“aquella de la que no hay escapatoria”, “la ineludible”) es según Bernabé un sobrenombre de la propia necesidad.¹³⁹⁷

La serpiente multiforme, Fanes y el calendario

Fr. 78: “Éste era pues el Tiempo desconocedor de la vejez, muy honrado en aquella (las *Rapsodias*), padre de Éter y de Caos. Sin duda también según ésta (la *Teogonía de Jerónimo y Helánico*), este Tiempo, el dragón, genera una triple descendencia: *Éter húmedo* –dice-, *Caos sin límites* y el tercero, después de ellos, *Érebo nebuloso*”.

Fr. 79: “(I) Pero entretanto, según dice, Tiempo engendró un huevo; también esta tradición lo hace criatura de Tiempo. // (II) Este Heracles engendró un huevo descomunal. // (III) Y que de éste fue engendrado un huevo”.

Fr. 80: “Y en tercer lugar, además de éstos, un dios bicórpore, con alas de oro sobre los hombros, que tenía por naturaleza a ambos lados cabeza de toro y sobre su cabeza una monstruosa serpiente que adoptaba las más variadas formas de animales [...]. También este texto sagrado celebraba a Primogénito. // (II) (un huevo) que, lleno de fuerza de quien lo había engendrado, se partió en dos por causa de la fricción. Su parte superior acabó por ser el Cielo, y la que se

¹³⁹⁶ Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995, p. 103.

¹³⁹⁷ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 97.

fue para abajo, la Tierra. Y también apareció un tercer dios bicórpore. // (III) ¿Qué persona dotada de discernimiento [...] aceptaría que Fanes, que fue el dios primogénito (pues fue él el que salió del huevo) tuviera cuerpo o forma de dragón?”

Fr. 81: “¿Y qué persona dotada de discernimiento en su mente y habituada a la reflexión creería que nació un dios de una víbora? Y además Fanes engendró otra terrible criatura de su sacro vientre, Equidna de aspecto espantoso a la vista. De su cabeza los cabellos y un hermoso rostro podían verse, mas las partes restantes de un terrible dragón desde el extremo del cuello”.

Fr.129: “Por ello el Teólogo forja la imagen del viviente más completo aplicándole las cabezas de un carnero, un toro, un león y una serpiente. // Por ello Orfeo llamó a este dios Fanes [...], le atribuyó figuras de animales[...] y le dio aspectos multiformes”.

Fr.130: “Emitiendo mugidos de toro y rugidos de león de ojos brillantes”.

La serpiente con alas Heracles-Tiempo, de cabezas de león, toro y dios pone un huevo. Sobre el simbolismo del mismo ya hablamos anteriormente: representa el inicio de la diferenciación, el paso siguiente al círculo equidistante e indiferenciado. Del huevo nace Fanes (el luminoso), y las dos partes de la cáscara forman el cielo y la tierra. El cielo ovalado sobre nuestras cabezas es una imagen muy común. Entre los egipcios, por ejemplo, la hembra Nut es el cielo: el cielo es su tronco, y lo que la une con la tierra sus miembros, como ya explicamos.

Se observa una casi identidad entre los atributos de Fanes y los dados a Heracles-Tiempo, lo que nos volvería a hacer pensar que el nuevo personaje también puede ser identificado con el zodiaco. A su favor juega que ya no es el primer dios y que, por tanto, sus atribuciones simbólicas ya no están tan estrechamente ligadas a lo fundacional. Su menor importancia ontológica le da más posibilidades de expresar un conocimiento óntico. Por ejemplo, el movimiento que rompe el huevo por fricción (no por golpe) debe ser regular e incidir constantemente en los mismos lugares para ser efectivo: es legítimo sospechar que se trata de un movimiento circular o casi.

Relieve mitraico de Morcovico. Obsérvese que el dios primigenio sale de un huevo que está rodeado por el zodiaco.



Pero la casi identidad entre Fanes y Tiempo hace que nos preguntemos si no serán en realidad la misma figura. Que ésta sea antes o después del huevo reflejaría el eterno dilema, el de la primacía del huevo o la gallina, y explicaría la separación de los dos personajes por una cuestión de tradición oral. Si intentamos sistematizar la historia, podríamos pensar en dos serpientes y no tres: Fanes y Heracles-

Tiempo serían la misma, una serpiente con alas, bicéfala y quizás también bicórpore. Una de sus dos cabezas sería de toro (porque es la más repetida y la que sale en todas las ocasiones), y la otra probablemente de león. Sobre su cabeza, como explicita el fragmento 80, en la cáscara superior del huevo (que es el cielo) se situaría la segunda serpiente, que adopta las más diversas formas de animales. Sin duda alguna esta serpiente debe identificarse con el zodíaco: sus variadas formas responden a las diferentes constelaciones zodiacales, en su mayoría zoomorfas. La cercanía del zodíaco a la serpiente Fanes habría provocado la confusión en la atribución de cabezas varias a Fanes-Heracles.

Sistematizado, corrompido el texto, tendríamos la figura que representa el *axis mundi*, la serpiente-pájaro (elemento ctónico junto al celestial) y el zodíaco. Las cabezas de toro y león del eje del mundo, con más fuerza que en el capítulo anterior pueden ser identificadas con la luna y el sol. Su proximidad a la serpiente superior reflejaría su trayectoria: el sol y la luna se mueven siempre por el zodíaco, dentro de la eclíptica. Obviamente, en la rueda de la vida identificaríamos al carnero con Aries, al toro con Tauro y al león con Leo. La serpiente (del fr.129), más que identificarse con otro signo zodiacal, quizás es la propia rueda de la vida.

En cuanto a Fanes-Heracles, sus mugidos de toro y rugidos de león, que son los sonidos de la luna y el sol, remiten a una especie de prototeoría de la esferas platónica o a una versión esotérica de la misma. Los dos planetas, sol y luna, producen determinado sonido¹³⁹⁸, y es lícito pensar que también lo harían el resto de planetas. En cuanto a que Fanes sea bicórpore o no, no supone ningún problema interpretativo. Si lo es en forma de serpiente remitiría a la serpiente doble, que permite subir o bajar de nivel, como ya mencionamos al hablar del árbol cósmico. Pero también que sea bicórpore alude a su androginia ya comentada.

Hemos propuesto dos interpretaciones compatibles: Fanes-Heracles es, además del principio del mundo, 1) el *axis mundi*; 2) el zodíaco. Pero además, debe señalarse que si es *axis mundi* significa que su cuerpo corre por el eje de rotación terrestre, lo que toma importancia cuando nos percatamos que en lo más alto del cielo, junto a las osas polares, encontramos la antigua constelación del dragón o serpiente. A propósito de ésta y su relación con mitos fundacionales hemos escrito en otro lugar.¹³⁹⁹

Existen otros fragmentos órficos susceptibles de ser interpretados astronómicamente.

Fr. 131: “La teología órfica celebra innumerables veces al dios (Dioniso) como cuatro miradas y cuatricorne”.

Fr. 132: “Con cuatro pares de ojos mirando, aquí y allá”.

¹³⁹⁸ La música celestial se encuentra en lugares muy alejados de Grecia. Por ejemplo, los mayas atribuyen a cada uno de los pájaros que hay encima de los cinco pilares del mundo (cuatro más el central) un sonido y color propios.

¹³⁹⁹ Martínez Villarroya, J., “Un año de los de antes, equivalente a ocho de los de ahora. Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, libro III, 24”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° III, noviembre de 2006, pp. 165-168 y Martínez Villarroya, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° III, noviembre de 2006, pp. 121-138.

Fr. 133: “Cuatromiradas y cuatorrostros”.

Una vez destacadas las formas de carnero, toro y león que explícitamente se identifican con una serpiente multiforme, abordamos la exégesis de estos fragmentos a partir de la hipótesis expuesta. El fr. 131 (el fr.132 y el fr.133 dicen lo mismo) describe a un Dioniso de cuatro miradas. Bernabé explica que se trata de cuatro miradas y, por tanto, de ocho ojos y no cuatro.¹⁴⁰⁰ Al mismo tiempo dice: “extraña que nuestra fuente atribuya la mención a Dioniso. O es un error de Proclo o es que Dioniso se considera como una especie de “reedición” última de Fanes”. Nuevamente aparece el problema de figuras órficas casi idénticas. A las figuras de Heracles-Tiempo y Fanes hay que añadir la del propio Dioniso. Que Dioniso tenga cuatro miradas significa que tiene cuatro cabezas.

a) Si Dioniso es *axis mundi* al estilo del Fanes-Heracles-Tiempo, la reducción a dos cabezas que anteriormente hicimos (identificadas con el sol y la luna, lo masculino y lo positivo) no sirve. Entonces las cuatro miradas quizás deberían interpretarse como las cuatro direcciones del mundo.

b) Si Dioniso lo identificamos con la propia rueda de la vida, las cuatro cabezas serían cuatro de los signos zodiacales, destacados del resto por alguna razón. Los signos del zodiaco pueden reunirse de cuatro en cuatro como signos tropicales, sólidos y dobles o bicorporales, nomenclatura que parte de la obra de Ptolomeo.¹⁴⁰¹ Los signos tropicales son los que empiezan en un solsticio o un equinoccio, por lo que se dividen, a su vez, en tropicales o equinocciales, y son Aries, Cáncer, Libra y Capricornio. Los signos sólidos son los que traen el cambio de temperatura en la tierra que anuncia el signo tropical que le antecede y son Tauro, Leo, Escorpio y Acuario. Los bicorporales o dobles, que se sitúan entre los tropicales y los fuertes, participan tanto de la naturaleza de los signos sólidos como de los tropicales, y son Géminis, Virgo, Sagitario y Piscis.

c) Si Dioniso es un cuerpo celeste concreto, que tenga cuatro miradas significaría que es capaz de ver en las cuatro direcciones, lo que no nos resolvería qué cuerpo celeste es, pero que nos invitaría a pensar en el sol, cuyo epíteto habitual es “que todo lo ve”.

Estas diferentes propuestas pueden ser compatibles.

¿Cuál debía ser la norma que hacía que Dioniso privilegiase a cuatro signos sobre los otros ocho? Los signos que se mencionan explícitamente (el carnero, el toro y el león) sólo son tres, y además, sin lógica aparente. Si tenemos en cuenta los fragmentos relativos al Escorpión, resulta que tenemos cuatro signos, pero, a excepción del carnero-Aries, ningún otro signo coincide con los que comienzan en alguno de los solsticios o equinoccios. En cambio, si eliminamos al carnero, resulta que justamente Tauro, Leo y Escorpión representan los signos centrales de sus respectivas estaciones: primavera, verano y otoño. Eso señala el fr. 290 respecto a Escorpión, que ocupa el medio del otoño, lo que

¹⁴⁰⁰ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, nota 135.

¹⁴⁰¹ Esta información la encontramos en un escrito inédito de Raquel Martín, quien a su vez cita a Bouchè-Leclercq.

refuerza nuestra idea: quizás los órficos destacaban los cuatro signos sólidos mediante el “Dioniso cuatro miradas”.¹⁴⁰² Pero si esto fuese cierto faltaría un signo: el que está en medio del invierno, Acuario. Éste debería estar expresado, por tanto, en alguna de las descripciones ya hechas, el propio carnero o la serpiente. El carnero no tendría lógica, ya que en caso de no identificarse con Aries, debería identificarse con la cabra capricornio. La serpiente, en época clásica, es signo de varias constelaciones del cielo (como puede verse en los planisferios de la edición de Schaubach, de 1795, de los *Catasterismos* de Eratóstenes). Esto no supone un problema necesariamente, porque hay diferentes constelaciones que repiten formas, pero sí que llevaría al equívoco. Además, si hubiera que identificarla con un signo zodiacal, nosotros apostaríamos por hacerla equivalente al escorpión. Entonces debemos fijar nuestra atención en las alas de la serpiente, y analizar si es posible relacionarlas con Acuario. Una forma sería, por ejemplo, relacionándolas con las de los tobillos de Hermes y, luego, demostrar la equivalencia de Hermes y Acuario, lo que es difícil, ya que Manilio equipara Acuario a Juno y Mercurio a Cáncer, Arato y Gémino no relacionan a los dioses con los signos del zodiaco y Eratóstenes dice que Acuario es Gánimedes, el bello mortal que Zeus se llevó al cielo para que fuese su copero. Zeus raptó a Gánimedes disfrazado de águila,¹⁴⁰³ lo que hace viable sospechar que el signo sólido de invierno fuera precisamente el del águila, ya que Gánimedes es para diversas fuentes Acuario (es el copero de los dioses). Cabe también la posibilidad de que simplemente la referencia a Acuario no haya dejado huella en los fragmentos órficos, o que en realidad los fragmentos no estén aludiendo a los signos sólidos del zodiaco. Por su parte, Graves considera que “Como Erotógeno Faetonte (“primogénito deslumbrante”) Fanes es el Sol, que los órficos consideraban símbolo de la iluminación, y sus cuatro cabezas corresponden a los animales simbólicos de las cuatro estaciones. Según Macrobio, el Oráculo de Colofón identificava a este Fanes con el trascendental dios Iao: Zeus (carnero), la primavera; Helio (león), el verano; Hades (serpiente), el invierno; Dioniso (toro), el Año Nuevo”.¹⁴⁰⁴ Como se observa, el inglés suponía que el sistema matriarcal prehelénico se basaba en la tríada de la Doncella, la Esposa y la Vieja, y que la división del año también era tripartita (no aparece el otoño). Esta hipótesis tiene la ventaja de que explica porqué Perséfone pasaba en el infierno una tercera parte del año.

Si nos permitimos el análisis de un hipotético calendario que podía estar reflejado en algunos fragmentos órficos, el fr. 280 dice que tras ser raptada, Perséfone fue desposada (es decir, fecundada). Si consideramos que el Hades que la raptó es el Zeus ctónico, resultará que el hijo del que habría quedado preñada sería Dionisos. Y si contamos nueve meses desde inicios del signo zodiacal de Escorpión,

¹⁴⁰² “El círculo zodiacal está dividido por el número perfecto de doce, que corresponde a las doce constelaciones. Cuatro de ellas marcan los tiempos fuertes en la carrera solar: Leo, Tauro, Acuario y Escorpio. Como periodos culminantes de un ciclo, se intercalan entre los equinoccios (21 de marzo, 21 de septiembre) y los solsticios (21 de junio, 21 de diciembre), dividen las estaciones y dividen el círculo del zodiaco en cuatro partes iguales de 90° cada una” (Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998, p. 1088).

¹⁴⁰³ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 151 ss, y cita Homero, *Ilíada*, xx, 231-5; Apolodoro, iii, 12,2; Virgilio, *Eneida*, v, 252ss; Ovidio, *Metamorfosis*, x, 155 ss.

¹⁴⁰⁴ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 36-37.

resulta que el niño dios habría nacido a finales de agosto, en el mes de la Virgen cuya espiga nos recuerda a Deméter y, sobre todo, la época de la vendimia. Aunque sea un argumento arriesgado, tiene mucho sentido que Dionisos y la uva sean recolectados, renaciendo del inframundo, por las mismas fechas.

Como ya indicamos anteriormente, entre los órficos existían fórmulas rituales que pueden interpretarse como un encaminar las almas de los muertos hacia la crátera del demiurgo (a veces identificada con la luna) de donde viene toda alma. Esta idea se identifica con la platónica y la hermética, como ya vimos. Las fórmulas rituales decían:

Fr. 486: “Toro te precipitaste en la leche, Raudo te precipitaste en la leche. Carnero, caíste en la leche.”

Fr. 488: “Cabrito, en la leche caí.”

La cuestión es entonces si estas palabras están encaminando al muerto. ¿El carnero, el toro y el cabrito estan aludiendo a cierta relación entre algunos signos del zodiaco con el camino de los muertos? Los tres animales evocan tres signos que son especialmente relevantes: Aries marca el inicio de la primavera, Tauro contiene a las Pléyades, situadas en uno de los límites de la Vía Láctea, y Capricornio marca el solsticio de invierno. Numenio (siglo II d.C.) desarrolló una teoría sobre la relación del zodiaco y la transmigración de las almas,¹⁴⁰⁵ accesible por un resumen escueto y tardío de Proclo en su comentario a la *República* de Platón y por un análisis, más extenso y más antiguo, de Porfirio, en los capítulos XXI y XXII del *De Antro Nympharum*. Según Guénon los pitagóricos más antiguos usaban los versos en que Homero describe la gruta de Ítaca para fundamentar su teoría que relacionaba zodiaco y transmigración, y ellos quizás afirmaron, como Numenio, que las almas descienden a la tierra desde la Vía Láctea, pasando por el zodiaco, descendiendo por Capricornio y ascendiendo por Cáncer. Esto explicaría la importancia del toro que cae en la leche, porque está en un extremo de la Vía Láctea, y de forma más obvia la del cabrito, que nombraría a Capricornio. El carnero tampoco puede descartarse como una de las puertas que las almas, al menos según una posible interpretación del mito de Er de la *República* de Platón, usan para trasladarse entre lo de arriba y lo de abajo. Es notable que en la *Catábasis* órfica (*Papyrus Bononiae* 4, fr. 717) a partir del v. 200 se habla de estrellas: Tauro, las Pléyades y la Osa.¹⁴⁰⁶ De nuevo aparecen Tauro y las Pléyades, que están conectadas con la Vía Láctea, y la Osa, la parte más alta del cielo.

El viaje astral de las almas también parece estar mencionado en el *Corpus Hermeticum*, que recuerda en muchas cosas los fragmentos órficos, y que nos sirve de introducción al proximo capítulo:

¹⁴⁰⁵ Fr. 34.

¹⁴⁰⁶ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 289.

“Había una inextricable tiniebla en el abismo (=Érebo *nebuloso*), agua y un aliento vital sutil e inteligente (=Éter, *en consonancia con lo aquí expuesto, éter como matriz espiritual*) que existían en el caos por el poder divino (*Tiempo*). Fue proyectada entonces una gran luz (*Fanes*) y, procedentes de la sustancia húmeda, los elementos fueron consolidados (*montaña primordial*). Y los distintos dioses distribuyeron esta naturaleza seminal (...) Se vio entonces aparecer el cielo constituido por siete círculos y los dioses se mostraron en apariencia de astros con todas sus constelaciones. Y, en fin, (*la naturaleza*) fue ajustadamente ensamblada con los dioses en ella contenidos y el círculo envolvente giró en el aire, dirigido en su curso circular por el soplo divino (...) Y de este modo toda alma se hizo carne por el curso de los dioses cíclicos (*bajo el viaje celeste*)”.¹⁴⁰⁷

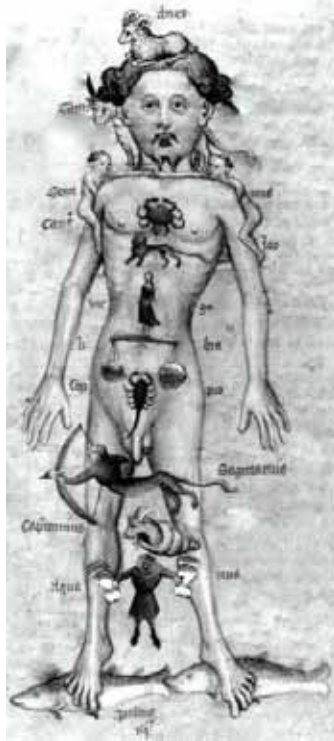
Los doce olímpicos y el zodiaco

La definición del zodiaco lo presenta eminentemente como un símbolo cíclico: “la expresión general del zodiaco es concerniente al proceso en el cual la energía primordial, al ser fecundada, pasa de la potencialidad a la virtualidad, de la unidad a la multiplicidad, del espíritu a la materia, del mundo informal al mundo de las formas, para luego retroceder a la inversa”.¹⁴⁰⁸ En el zodiaco, los seis primeros signos (de Aries a Virgo) expresan la involución o materialización, y los seis segundos (de Libra a Piscis), la evolución o espiritualización. Este esquema no sólo se referiría a la evolución del cosmos, sino también a la de cualquier proceso (época histórica, historia de una raza, vida individual de una persona, etc.). El símbolo es muy antiguo: Cirlot afirma que signos zodiacales han sido vistos en la pintura rupestre de la cueva de Arce (laguna de Janda, Cádiz), mapas celestes en los grabados pétreos de Eira d’os Mouros (Galicia) y en la inscultura del dolmen de Alvão (Portugal), aparte de otros muchos lugares. A pesar de esto no se tienen “pruebas” de que esto fuera un verdadero conocimiento sistematizado antes del rey Sargón de Agadé (2750 a.C.). Cada signo se vincula a una o varias partes del cuerpo, y su significado puede sintetizarse brevemente. Simplificando, pueden describirse como sigue: Aries (impulso de creación y transformación; frente); Tauro (magnetismo indiferenciado; ojos); Géminis (fusión-concepción, imaginación; boca); Cáncer (gestación, nacimiento; cuello, faringe); Leo (individuación, voluntad; corazón); Virgo (inteligencia; útero); Libra (equilibrio; intestinos); Escorpión (destrucción; genitales); Sagitario (coordinación, síntesis; muslos y rodillas); Capricornio (ascesis; rodillas y su parte inferior); Acuario (iluminación; tendón de Aquiles y parte superior); Piscis (fusión mística; pies).¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁷ Corpus Hermeticum, III, 1 y 2. Lo que está en cursiva y paréntesis es añadido por nosotros. El texto hermético parece un calco de las ideas órficas.

¹⁴⁰⁸ Cirlot, J.-E., *Diccionario de símbolos*, p. 470, que a su vez cita a Senard, M., *Le Zodiaque*, Lausana, 1948.

¹⁴⁰⁹ La relación de los signos del zodiaco con el cuerpo humano se encuentra, p.ej., en el grabado de madera de inicios del siglo XV reproducido en la p.51 de Nelli, *Diccionario del catarismo y las herejías meridionales*. Renau dice que el hombre es imitación del cosmos y que por eso en él están los doce signos del zodiaco (Renau, X. (ed. y tr.), *Textos Herméticos*, Gredos, Madrid, 1999, p.147, n. 97.



Ejemplo de representación medieval del zodiaco en el cuerpo humano.

En los fragmentos órficos pueden encontrarse referencias a la rueda de la vida.

Fr. 335: “Orfeo conoce también la cratera de Dionisos y dispone a otros muchos en torno a la mesa del sol.”

Fr. 334: “Y en cuanto al soberano sol y a los dioses que hay en él, dicen los teólogos, al celebrar al Dionisos de allí: compañero de sede del Sol, que vela sobre el polo sagrado”.

Fr. 377: “Un antiguo relato aparece acerca de él (el único soberano del mundo). Es uno, lo nacido en sí, de uno solo todos los retoños han nacido y entre ellos él mismo circula, mas ninguno de los mortales puede verlo, si bien a todos él los ve [...]. Pues él mismo en el cielo broncíneo está asentado sobre un trono de oro”.

Estos fragmentos los hemos analizado ya en otro lugar.¹⁴¹⁰ El primero de ellos alude a la cratera de Dionisos (que hemos visto que converge con la luna), al sol y a otros muchos dioses en torno a la mesa de éste. El segundo identifica a Dionisos con el sol, dice que en él hay otros dioses y que, además, guarda el polo sagrado. El tercero habla obviamente del dios Sol (nadie lo ve pero a todos ve, sentado en un trono de oro), del que se dice que “circula” entre otros dioses. Los tres pasajes dibujan la imagen del dios Sol en su mesa, junto al recipiente sagrado (la cratera, el trono) y otros dioses. El recipiente sagrado es, como ya hemos dicho, la luna, porque también recorre el zodiaco.

Fr. 156: “Para que en un mes se moviera (*la luna*) lo que el sol en un año”.

¹⁴¹⁰ Martínez Villarroya, J., “Dionisos, el zodiaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº IV, en prensa.

¿Quiénes son los muchos dioses que acompañan a Dionisos alrededor de la mesa del sol? Sin duda, si debiésemos dar un número, éste sería el doce, el de los olímpicos, que no siempre son los mismos pero sí siempre los mismos en número. Píndaro,¹⁴¹¹ Herodoto¹⁴¹² y Aristófanes¹⁴¹³ ya aluden a los doce olímpicos como un grupo. La equivalencia con los meses o signos del zodíaco está explícitamente propuesta desde Platón,¹⁴¹⁴ aunque el filósofo no da cuenta de las correspondencias exactas. Eratóstenes¹⁴¹⁵ cita signos del zodíaco y los hace equivalentes a divinidades, pero no a las olímpicas. Arato¹⁴¹⁶ y Gémino¹⁴¹⁷ tampoco hacen equivalencias entre los doce olímpicos y las constelaciones zodiacales. Manilio es la primera fuente escrita que da relación de equivalencias entre signos del zodíaco y dioses olímpicos, y asocia cada una de esas parejas con una parte del cuerpo, como hace la astrología hasta la actualidad.¹⁴¹⁸ En cambio, su relación no coincide totalmente con las dadas por el resto de documentos antiguos sobre el tema, a saber, los arqueológicos.¹⁴¹⁹ Además, el orden de dioses-signos presentados por Manilio y la mayoría de fuentes no corresponde al simbolismo que actualmente se le supone al zodíaco: mientras éstos se suceden siempre alternando el género, masculino-femenino, las fuentes no siguen ese mismo patrón, como tampoco siguen la misma sucesión de elementos (fuego, tierra, aire y agua) de la rueda de la vida.¹⁴²⁰ Se nos ocurre que en el supuesto de que la relación dioses-signos del zodíaco pudiese haberse dado en épocas mucho más remotas de lo que la historia puede demostrar, una forma de rastrear las equivalencias sería recurriendo a los epítetos y atributos fundamentales de los dioses, para relacionarlos con las características básicas de cada signo y, sobre todo, dado el alto grado de abstracción y suposiciones que esto supondría, con las partes determinadas del cuerpo humano a las que se vinculan los signos zodiacales. Los antiguos griegos relacionaron determinados dioses con determinadas partes del cuerpo. Metrodoro de Lámpsaco identificaba

¹⁴¹¹ *Olímpicas*, fr. 63.

¹⁴¹² II, 4, 2; II, 7, 2; II, 43, 2; II, 43, 4; II, 46, 2; II, 145, 1. No sólo habla de los doce dioses griegos, sino que dice que éstos los adoptaron de los doce egipcios, que a su vez derivaron de la Ogdóada. Véase Gwyn Griffiths, J., "The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus)", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 75, 1955, 21-23. Sobre el origen egipcio de los dioses griegos hay mucha literatura, por ejemplo, Lattimore, R., "Herodotus and the Names of Egyptian Gods", en *Classical Philology*, vol. 34, n.º 4 (oct., 1939), pp. 357-365.

¹⁴¹³ Aristófanes, *Los Caballeros*, 235.

¹⁴¹⁴ *Fedro*, 246e y *Leyes*, 828d. Véase García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Alianza editorial, Madrid, 1995, en donde se menciona a Heródoto y Aristófanes como testimonios de los doce olímpicos (aunque no de su relación con los meses).

¹⁴¹⁵ Eratóstenes, *Catasterismos*. A escorpión no lo hace equivaler con ninguna divinidad, como tampoco a los peces, a los gemelos los equipara con los Dioscuros, a Acuario con Ganímedes, a Capricornio con Pan y a Sagitario con un centauro. A la Virgen la vincula, no la identifica, con Deméter, al Cangrejo con Hera y al León y a Tauro con Zeus.

¹⁴¹⁶ Arato, *Fenómenos*.

¹⁴¹⁷ Gémino, *Introducción a los Fenómenos*.

¹⁴¹⁸ Manilio, *Astrología*, libro II, 453.

¹⁴¹⁹ Véase Long, C.R., "The Gods of the Months in Ancient Art", en *American Journal of Archaeology*, vol. 93, n.º 4, 1989, pp. 589-595. Se basa para su estudio en tres documentos latinos y siete representaciones romanas, la más antigua de las cuales es de la época de Augusto y la más reciente del siglo IV d.C.. Equivalencias entre los dioses y los meses también se encuentran en Egipto en el Imperio Nuevo y la época ptolemaica. En Grecia no hay fuentes tan claras, pero el autor sospecha que es el origen de las identificaciones latinas.

¹⁴²⁰ Sobre el simbolismo del zodíaco puede leerse a Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995; Cirlot, J.-E., *Diccionario de símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1982; Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998, etc.

sistemáticamente a los héroes de la *Ilíada* con la mayoría de partes del cosmos: Agamenón equivalía al éter, Aquiles al sol, Helena a la tierra, Paris al aire y Héctor a la luna. Además, mantenía correspondencias similares entre los dioses y las partes del cuerpo: para él, Deméter era el hígado, Dionisos el bazo y Apolo la bilis. Parece que la misma estrategia prevalece en las *Alegorías Homéricas* compiladas por el Heráclito del siglo I d.C. y en la *Teología* de Cornuto.¹⁴²¹ Debería estudiarse detenidamente si estas correspondencias son equivalentes a las que se hacen en época medieval y que todavía sirven de base a la astrología moderna. Si fuese así, quizás podríamos relacionar a Ares con Aries, y no como hace Manilio con Escorpión: porque Ares es varón (Escorpión es femenino) y su elemento más destacado es el casco de guerra, situado en la cabeza, el lugar de Aries, y porque con Heráclito, la Guerra es el padre de todas las cosas (es decir, el inicio de la rueda de la vida). O quizás a Hera, “ojos de buey”, en lugar de con Acuario (como Manilio), con Tauro, que es femenino, se sitúa en los ojos y se caracteriza por ser un signo fijo de tierra (“posesivo”) y vinculado con el hogar. Sea como sea, lo que ahora nos interesa es reconocer la equivalencia entre signos del zodiaco y olímpicos, y no tanto las correspondencias exactas, que nos llevarían a un trabajo demasiado extenso para tratarlo aquí.

A los fragmentos que relacionan a Dionisos con el sol, la luna y el zodiaco (los reproducidos en este capítulo y los reproducidos en otros lugares de este trabajo) cabe añadir otro enigmático pasaje del *Papiro Derveni*. Betegh considera este pasaje “the most perplexing argument in the whole papyrus”,¹⁴²² y cita a Brisson, quien dedica un artículo al tema.¹⁴²³

“*Olimpo* y *Tiempo* son una misma cosa. Los que creen que son *Olimpo* y *Cielo* los que son una misma cosa se equivocan completamente”.¹⁴²⁴

El comentarista del *Papiro Derveni* aclara que de las identificaciones que se hacían en su época, la verdadera es la de Olimpo y Tiempo, y no la de Olimpo y Cielo.¹⁴²⁵ Podríamos pensar que el poema original que se comenta en el papiro identificaba los tres términos, lo que nos remite a nuestra propuesta: Tiempo, Olimpo y Cielo son una misma cosa, porque los olímpicos están en el cielo y marcan nuestro tiempo. Además, como ya dijimos, la noche es la morada de los dioses, pero si cabe alguna duda, el *Himno Órfico* a Cielo vuelve a recordarlo aclamándolo como

¹⁴²¹ Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 203.

¹⁴²² Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004, p. 249.

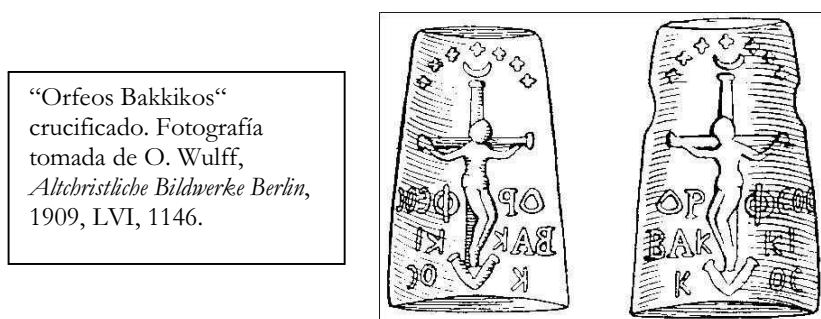
¹⁴²³ Brisson, “Chronos in column XII of the Derveni papyrus” en *Studies on the Derveni Papyrus*, eds. Laks y G.W.Most, Oxford, 1997, pp.149-66.

¹⁴²⁴ Columna XII del Papiro Derveni, traducción de Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 169.

¹⁴²⁵ El *Papiro Derveni* es un texto que consiste en un comentario exegético sobre un poema más antiguo. La fechación de ambos es diferente, y nos parece legítimo suponerle mayor “autenticidad” al poema que al comentario.

“padre mundo, que das vueltas, como una esfera, en torno a la tierra; mansión de los dioses bienaventurados, que te lanzas con vertiginosos giros de trompo”.¹⁴²⁶

La imagen de doce potencias alrededor de la mesa del sol en la cual también hay una copa nos remite obviamente a la santa cena de Cristo con los doce apóstoles y el cáliz sagrado, y que sirve posteriormente como inspiración a la leyenda de los doce caballeros de la mesa redonda y el santo Grial. La leyenda medieval tomará diversidad de formas (los cátaros adoraban a la mesa de la nostalgia, Carlomagno reinó rodeado por un zodíaco de doce pares, etc.). De ello hemos hablado en otro lugar,¹⁴²⁷ pero la conclusión a la que llegamos es que la imagen cristiana, la medieval y la órfica convergen con la celeste, identificándose el sol y el Rey del Mundo, la copa sagrada y la luna y los doce acompañantes de la mesa con el zodíaco.



En favor de una interpretación que incluya la relación entre dioses y cielo estrellado nos encontramos algunos fragmentos, por ejemplo:

Fr. 370: “Como los que dan culto a los dioses piensan que se dan culto a sí mismos, a los que llamamos ministros del dios supremo: nada hay que nos produzca envidia a nosotros que nos dedicamos a uno solo y negamos muchos. Si a ellos les divierte la muchedumbre, no decimos que son doscientos (dioses) o trescientos sesenta y cinco como Orfeo, sino innumerables”.

El fragmento alude a los 365 días del año, que en muchas culturas se hacen concordar con los 360 grados de la circunferencia, añadiendo a éstos cinco días innombrables, como entre los mesoamericanos o los egipcios, y destinados a celebrar fiestas carnavalescas en honor al caos que representan estos días.¹⁴²⁸ Otro curioso pasaje nos relaciona el Sol con Apolo y Dionisos, lo que nos hace pensar en la estrecha relación que ambos tenían en Delfos.

Fr. 305: “Mejor hacer al Sol rey en tanto que idéntico con Zeus, que, como Dioniso, está dividido sobre el mundo y, como Apolo, ocupa una posición intermedia, reuniendo la división dionisiaca y está sentado al lado de Zeus”.

¹⁴²⁶ *Himnos órficos*, IV.

¹⁴²⁷ Martínez Villarroja, J., “Dionisos, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, n° IV, en prensa.

¹⁴²⁸ También se relaciona con los 36 “decanos” del hermetismo (36 x 10 = 360).

Bernal da una etimología para Apolo bastante original: “en Egipto el sol se veneraba de formas muy diversas, a saber como Ra, como Aten, el disco solar, y como *Hpr* y *Tm*, el sol joven de la mañana y el sol viejo del atardecer, respectivamente”. La estructura vocálica CaCoC del nombre Apolo se debería a una transmisión tardía a través del fenicio, lo que cuadra con la no aparición del dios en cuestión en el lineal B. El argumento más fuerte es el semántico: Apolo se haría derivar de *Hpr*, dios que se identificaba con *Hr m 3bt*, “Horus del sol naciente”. Horus es precisamente el dios que se identificaba con Apolo, al menos desde el siglo V a.C.. Además, para Bernal el nombre de Delfos, Delphoi, procedería, lo mismo que adelphos, “hermano”, de la palabra semítica que significa “pareja” o “gemelo”. Entonces, el adjetivo “Delfinio” (Delphinios) propio de Apolo sería un doblete de otro epíteto del dios, Dídimos, que significa “gemelo”. A favor de la etimología de Bernal encontramos la adoración que entre algunos griegos se hacía del sol del amanecer.

“Del mismo modo no se levantaban del lecho después de salir el sol, ni llevaban un anillo con la imagen de la divinidad, sino que cuidaban de adorar al sol naciente”.¹⁴²⁹

Y resulta que es precisamente en Delfos donde Dionisos sustituía a Apolo cuando éste emigraba al país de los Hiperbóreos. El país de los Hiperbóreos es aquél que se encuentra más al norte que el propio viento Bóreas, con lo que puede pensarse que Apolo en tanto que sol del amanecer emigraba a ese país justo en invierno: en invierno el sol aparece más tarde en el horizonte matutino porque emerge más al norte que en cualquier otra época del año. Además, el fr. 305 apoya nuestra idea, diciendo que Dionisos recorre todo el zodíaco diciendo que Zeus se semeja a él porque también está dividido en el mundo.

A favor de la interpretación de Bernal puede aducirse un pasaje de la *Ilíada*¹⁴³⁰ en el que se narra como Níobe fue castigada, por fardar de su fertilidad, por Apolo y Ártemis: el primero le mató a sus seis hijos y la segunda a sus seis hijas. Obviamente la historia recuerda la lucha del sol contra los doce signos zodiacales (y acabamos de mencionar que Apolo y Ártemis pueden interpretarse como dos manifestaciones complementarias del sol).

En un sentido parecido “Aquiles degolla a doce adolescentes troyanos sobre la hoguera de Patroclo”,¹⁴³¹ su particular sol, y “once días disfrutó su corazón (el de un adolescente) entre aquellos que amaba, al volver de Lemnos; el duodécimo de nuevo Dios lo puso en manos de Aquiles, que debía enviarle al Hades, aunque no quisiera partir”.¹⁴³²

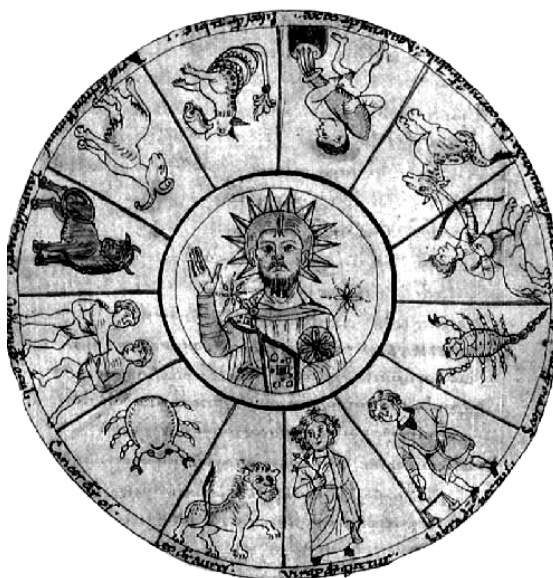
¹⁴²⁹ Jámblico, *Vida Pitagórica*, 256.

¹⁴³⁰ *Ilíada*, xxiv, 602-613, cf. Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 21.

¹⁴³¹ *Ilíada*, xxiii, 175-176, cf. Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 24.

¹⁴³² *Ilíada*, xxi, 45-48, cf. Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 38.

Cristo en el zodiaco, norte de Italia, s.XI, detalle. En los exteriores (no se observa en esta imagen) aparecen las cuatro estaciones. Extraído de Roob, A., *El Museo Hermético, Alquimia y Mística*, ed. Taschen, Madrid, 2006, p. 63.



Las puertas

La puerta es umbral: inicio de un nuevo espacio y final de otro. En ello radica su simbolismo cíclico. En el orfismo diversos fragmentos hablan de ellas.

Fr. 1: “Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos. Hablaré a quienes es lícito, cerrad las puertas profanos”.

Los fragmentos 3, 19, 58, 74, 101, 337, 378, etc., dicen más o menos lo mismo.¹⁴³³ Por su parte, el *Lapidario órfico* dice, en un mismo sentido:

“me dirijo a los sensatos que poseen un corazón limpio y obediente a los inmortales; a los necios la ley divina no les permite encontrar una ayuda inalterable”.¹⁴³⁴

Para traspasar la puerta que indica el comienzo de la iniciación, el caminante debe estar preparado para tan angelical paso. Quien da el paso sin estar preparado, entra a otro nivel del ser sin él mismo adecuarse a la nueva vara de medir. Es entonces un profano o caminante “demoníaco”, porque al intentar cambiar de plano ontológico sólo aparentemente, “cae”. El diablo es un ángel caído porque intenta ascender ontológicamente por caminos no adecuados: su cambio de nivel se convierte en caída. Uno de los *Himnos órficos* está dedicado a Ártemis *Protireia*.¹⁴³⁵ El epíteto significa “la que está delante de la puerta”, lo que debe ponerse en conexión con que Ártemis es quien protege el parto y quien se identifica con la Potnia Theron, que a su vez se representa como axis mundi. Ambas características vinculan a la diosa con el cambio de naturaleza simbolizado por la puerta.

¹⁴³³ Sobre esta fórmula puede verse Bernabé, A., “La fórmula órfica ‘cerrad las puertas, profanos’. Del profano religioso al profano en la materia”, en *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, nº1, 1996, pp.13-37.

¹⁴³⁴ *Lapidario Órfico*, 5-7.

¹⁴³⁵ *Himnos órficos*, II.

Platón alude a la puertas o inicios de caminos de los caminos del más allá en fragmentos que Bernabé considera de influjo órfico. En el caso de Platón las puertas son el inicio-final de ciclo, porque además pueden vincularse al zodiaco. Traspasar la puerta es un progreso regenerativo que puede ser ascensional o catamorfo.

Fr. 460: “Éstos (Minos, Radamantis y Éaco) los juzgarán, cuando hayan muerto, en el prado, en el trivio del que parten los dos caminos, uno a las isla de los bienaventurados, otro al Tártaro”.¹⁴³⁶

Y el fragmento continúa:

“A los de Asia los juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el camino que han de seguir los hombres”.

Fr. 461: “ Y dijo que sus almas, tras haber salido del cuerpo, se pusieron en camino junto con otras muchas y que arribaron a un lugar maravilloso, en el que había dos huecos de la tierra, uno frente a otro, y en el cielo, arriba, otros dos. Entre estos huecos se sentaban los jueces que, tras haber pronunciado su sentencia, ordenaban al justo que tomara el camino de la derecha y hacia arriba, a través del cielo (...) y a los injustos, el de la izquierda y hacia abajo”.¹⁴³⁷

El mito de Er continúa narrando:

“Vi, pues, ante todo, las almas de aquellos que habían sido juzgados, unas subir al cielo, otras descender a la tierra, por las dos aberturas que se correspondían, mientras que por la otra abertura de la tierra vi salir almas cubierta de basura y de polvo, al mismo tiempo que por la otra abertura del cielo descendían almas puras y sin mácula: parecían llegar todas ellas de un largo viaje y detenerse con placer en aquella pradera”.¹⁴³⁸

Ya hemos dado noticia de la teoría de Numenio respecto a las cuatro puertas del cielo que aparecen en el mito de Er platónico. Allí, los huecos que indican el paso de las almas del mundo material al supraterráneo, o al revés, son identificados con las puertas del cielo: a saber los dos solsticios y los dos equinoccios. En el pasaje de Platón el momento de traspasar uno de los huecos equivale a un cambio ontológico esencial. En ese mismo sentido se entienden los mitos de regeneración que los antiguos reyes de muchas culturas celebraban, en los cuales las fauces de una bestia o el hueco en una roca funcionaban como puerta. El inicio de los caminos que aparecen en la escatología platónica y órfica puede entenderse de forma semejante. Los cuatro huecos del cielo se descubren como paralelos a los cuatro postes cósmicos por los que, en el origen, las almas subían y bajaban del cielo y del infierno. Los

¹⁴³⁶ Platón, *Gorgias*, 524a.

¹⁴³⁷ = Platón, *República*, 614b.

¹⁴³⁸ Platón, *Republica*, ed. Porrúa, México, 1998, p. 616.

cuatro ríos del inframundo quizás podrían interpretarse de semejante forma, aunque el paralelismo no es tan obvio. Y el hecho de que Mínos sea el que tenga la última palabra en el destino de los muertos nos remite de nuevo a la luna (Mene), a la que probablemente se debe el mítico rey cretense.

Como umbral, la puerta es un peligro, por lo que implica ciertas precauciones. Por ejemplo, la prohibición de comer habas que compartían órficos, pitagóricos y egipcios puede tener su origen en que éstas evocaban las puertas del Hades.

“Aristóteles dice, en su obra *Sobre los Pitagóricos*, que Pitágoras prescribió la abstención de habas, o porque eran parecidas a las parte pudendas, o porque se parecían a las puertas del Hades (pues esta es la única planta que no tiene ángulos), o porque son destructoras, o porque son similares a la naturaleza del universo, o porque son oligárquicas (pues se usan en la elección del gobernante a sorteo”.¹⁴³⁹

Las diversas opciones son complementarias. Las partes pudendas son, a nivel microcósmico, el Hades del universo: recuérdese el poema citado que describía cómo el laberinto de nuestro interior une nuestra bella boca y nuestro innombrable ano. Por el otro lado, que las habas se usen para los sorteos se explica precisamente porque son similares a las puertas y, por tanto, sabrán a quién dejar pasar, es decir, a quién escoger. Y con Heráclito, la destrucción es el padre de todas las cosas, lo que explica que la naturaleza del universo sea su muerte (pero también, la regeneración espontánea). Puede añadirse todavía la semejanza entre un feto humano y un haba, y la convergencia de significados aparentemente diferentes no varía. La muerte es nacimiento. West interpretaba tal relación basándose en que, en la escatología del temprano *Upanishad*, las almas retornan de la luna por el camino de la lluvia y las plantas. En ambos casos la encarnación de las almas es compatible con la posibilidad de escapar al paraíso. La comparación toma todavía más fuerza cuando retomamos el *symbolon* pitagórico que dice que la luna y el sol son las Islas de los Bienaventurados.¹⁴⁴⁰ La convergencia de habas y puertas queda clara por otro detalle más. Uno de los procedimientos oraculares comúnmente empleado en Delfos consistía en echar las suertes con dos habas. El haba blanca daba una respuesta afirmativa, y la negra una negativa.¹⁴⁴¹ Innegablemente esta imagen remite a las dos vías o caminos que los órficos imaginaban en el más allá. Kerényi añade otra posibilidad: las habas están relacionadas con el inframundo porque pueden plantarse como segunda cosecha y, por tanto, cosecharlas en la época en que Deméter no permite que la tierra de frutos, triste por la ausencia de su hija de la faz de la tierra.¹⁴⁴² Esto puede explicar un pasaje de Pausanias (I, 37, 4) que describe el Camino Sagrado de Eleusis:

¹⁴³⁹ DK 58 c 3 = KyR 275.

¹⁴⁴⁰ West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 66.

¹⁴⁴¹ Bloch, R., *La adivinación en la antigüedad*, F.C.E., México, 1985, p. 36.

¹⁴⁴² Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, nota 36.

“En el camino hay un pequeño templo llamado templo de Ciámites (“el de las judías”). No puedo decir con certeza si Ciámites fue el primero en sembrar judías, o si se invocaba a un héroe (para ésta tarea). Pues no pueden atribuir la invención de las judías a Deméter. Quien haya presenciado los misterios de Eleusis o lea los llamados poemas de Orfeo sobre el tema sabe lo que quiero decir”.

Kerényi añade que probablemente Ciámites era un nombre de Hades. Por todo esto, comer habas suponía el peligro de “abrir” la puerta a cambios ontológicos, entre los cuales se cuenta la muerte. Las flatulencias que provocan son un ejemplo más del atravesar puertas connatural a las habas.

Pero a parte de símbolos, las puertas de los infiernos también tenían localizaciones físicas. Incluso se ha afirmado que “toda cavidad en el suelo era para los ojos de los griegos una puerta de comunicación con el más allá”.¹⁴⁴³ Por ejemplo, el propio nombre de la ciudad de Pílos (“puerta”) indica que allí existía una entrada al Hades. En Esparta también se ubicaba otra, lo que explica que los espartanos fuesen “sembrados” y “lobos”, es decir, psicopompos. Aunque hay menos testimonios, también alguno habla de que en Eleusis existía una de esas puertas.

“Tú que por la gracia de la muerte dominas a los mortales, oh Eubuleo muy experto, que habiendo convertido en tu esposa a la hija de Deméter purificadora tras haberla arrebatado en el prado, la llevaste a través del mar en la cuadriga a una cueva del Ática, en el demo de Eleusis, donde están las puertas del Hades”.¹⁴⁴⁴

Raquel Martín añade a este pasaje uno de Apuleyo que también parece mencionar la abertura que el Hades tenía en Eleusis: “Tras esta aclaración dada por Apuleyo sobre el significado de la iniciación, el renacimiento a la vida de *mista*, nos cuenta cómo fue su propia iniciación en estos términos”:¹⁴⁴⁵

“(tras ser bañado, purificado con aspersiones de agua y haber ayunado diez días) manteniendo a cierta distancia a los profanos, el sacerdote me acompañó, tal como iba yo, vestido con un áspero lienzo, hasta el interior del tabernáculo (...) llegué hasta los confines de la muerte, y una vez hube pisado el umbral de Proserpina, volví a través de los elementos; a medianoche pude ver el sol deslumbrando de resplandeciente luz; tuve frente a frente a los dioses del infierno y del cielo, y los honré de cerca”.¹⁴⁴⁶

Pero en la Mitología griega se describieron puertas del Hades en lugares mucho más lejanos de Grecia. Por ejemplo, se dice que Heracles entró en los infiernos porque uno de los trabajos que le encomendaron fue el de cazar al perro Cerbero. Eso ha llevado a interpretar que una de las puertas al

¹⁴⁴³ G. Roux, cf. Bloch, R., *La adivinación en la antigüedad*, F.C.E., México, 1985, p. 37.

¹⁴⁴⁴ *Himnos órficos*, 18, 15, cf. Martín Hernández, R., “La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 2005, nº 10, p. 90.

¹⁴⁴⁵ Martín Hernández, R., “La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 2005, nº 10, p. 94.

¹⁴⁴⁶ Apul. *Met.* 11, 23.

Hades se localiza en la actual Cerbère,¹⁴⁴⁷ a las puertas del Pirineo, cuyas enormes cuevas nos sitúan en un mundo místico e infernal adorado por las culturas que allí habitaron.¹⁴⁴⁸

Diversas noticias hablan de un número determinado de puertas de la tierra, que en la mayoría de culturas es siete u ocho.¹⁴⁴⁹ En la cultura islámica existen siete puertas mitológicas, además de siete cielos, siete tierras, etc.¹⁴⁵⁰ En el mito sumerio del descenso de Innana al inframundo, la diosa “desde la gran altura” dirigió su pensamiento a la “gran profundidad”, ató a su cinturón los siete divinos decretos y tuvo que pasar siete puertas, en cada una de las cuales perdía prendas. Así, al pasar la séptima puerta todos los atavíos de señorío de su cuerpo fueron quitados. Desnuda fue llevada al trono, en donde tuvo que inclinarse ante los ojos de la muerte de los siete jueces infernales.¹⁴⁵¹ Entre los dogon de Malí se narra que la humanidad llegó a la tierra por las siete cuevas o dientes de la tierra madre.¹⁴⁵² En Mesoamérica, el mito de la ciudad de origen llamada Siete Cuevas o Siete Barrancas, representada a veces como siete puertas, sirve como ejemplo de mito unificador de toda la región (existe entre mayas, nahuas, zapotecos, chichimecas, etc).¹⁴⁵³ Todo ello nos lleva a interpretar que las siete puertas de Tebas tienen un probable significado ctónico y cosmogónico (o como mínimo, antropogónico). La historia que narra cómo a partir de los dientes enterrados del dragón muerto por Jasón, y que Atenea regaló a Cadmo, nacieron guerreros armados (literalmente “gigantes”), concuerda con todas estas historias casi universalmente desperdigadas y que narran la salida de los humanos del interior de la tierra desde las siete puertas primordiales. Evidentemente, esto no puede dejar de relacionarse con los siete gigantes o sembrados en la tierra y a los que les dedicamos un capítulo entero. Además, es curioso que al canto VI de las *Dionisiacas* de Nono de Panápolis, donde se narra la historia de Dionisos, le preceda un canto, el V, dedicado a la historia de la fundación de Tebas, la ciudad de las siete puertas.¹⁴⁵⁴

¿Cuál es la forma de traspasar la puerta adecuadamente? ¿La llave para la puerta? La respuesta órfica es la iniciación.

Fr.142: “Y al aplicarle el nombre de llave del entendimiento, (Orfeo) lo invocó (*a Fanes*) como clave de la inteligencia”.

¹⁴⁴⁷ Piulats, O., “El Cap De Creus y el mito histórico de Orfeo en Cataluña como hipótesis histórica cultural”, inédito; Rudloff, D., “L’arquetip espiritual de Catalunya” (Romanisches Katalonien) Art, Cultura i Història (traducció d’O. Piulats), inédito.

¹⁴⁴⁸ Rahn, O., *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, Madrid, 1992.

¹⁴⁴⁹ Hemos trabajado este tema en Martínez Villarroya, “Las siete puertas de la ciudad primordial. Mitología comparada a propósito de Vuvub-Pec, Vucub-Ziván y Chicomoztoc”, en *Actas del 52 Congreso Internacional de Americanistas*, mesa “Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes”, edición conjunta de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Nacional Autónoma de México, editan Victoria Solanilla y Carmen Valverde, en prensa; Martínez Villarroya, J., “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, n° III, noviembre de 2006, pp. 121-138. Allí damos referencias más precisas.

¹⁴⁵⁰ Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998.

¹⁴⁵¹ Campbell, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, F.C.E., México, 1959, pp. 101ss.

¹⁴⁵² Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000.

¹⁴⁵³ En la mayoría de cronistas de indias mexicanos se habla de esa ciudad de origen vinculada al siete y, por los españoles, con el mito del Dorado..

¹⁴⁵⁴ Por ejemplo, Hernández de la Fuente, D., “Elementos Órficos en el canto VI de las Dionisiacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panápolis”, en *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, n°7, 2002, p. 25.

Esta idea invita a interpretar el famoso proemio del poema de Parménides como una iniciación.

“Las yeguas que me transportaron me llevaron tan lejos cuanto mi ánimo podría desear, cuando en su conducción, me pusieron en el famosísimo camino de la diosa, que guía al hombre que sabe a través de todas las ciudades. Por este camino era yo llevado; pues por él me acarreaban las hábiles yeguas que tiraban del carro, mientras unas doncellas mostraban el camino. Y el eje rechinaba en los cubos de las ruedas ardiente, pues lo presionaban fuertemente a uno y otro lado dos ruedas bien torneadas, cuando las hijas del Sol, después de abandonar la morada de la Noche y quitados los velos de sus cabezas con sus manos, se apresuraron a llevarme a la luz. Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día, que sostienen arriba un dintel y abajo un mural de piedra. Elevadas en el aire, se cierran con grandes puertas y la Justicia, pródiga en castigos, guarda sus llaves alternativas. Rogándole las doncellas con suaves palabras, hábilmente la convencieron de que les desatara rápidamente de las puertas el fiador del cerrojo; y éstas, tras hacer girar alternativamente sobre sus goznes los ejes de bronce, provistos de remaches y clavos, originaron, al abrirse, una inmensa abertura. A través en derechura conducían las doncellas el carro y las yeguas por un ancho camino.

Y la diosa me recibió benévola, cogió mi mano derecha con la suya y me habló con estas palabras: “Oh joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te transportan, salve, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino, que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino derecho y la justicia. Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia”.¹⁴⁵⁵

Los paralelismos entre Parménides y los órficos han sido remarcados por diferentes autores.¹⁴⁵⁶ Hay testimonios evidentes, contemporáneos o de una época ligeramente posterior a la del filósofo, de presencia órfica en la Magna Grecia (laminillas de oro órficas en Turios, Hiponio, etc.; piezas de cerámica apulia, etc.). Bernabé, por ejemplo, compara el episodio en el que Zeus llega a la cueva en donde se sentaba Noche con la llegada de Parménides a los caminos de la Noche y el Día.¹⁴⁵⁷ También menciona otro fragmento de Parménides que puede conectarse con los de las cosmogonías órficas que nos hablan de Eros como el primerísimo:

“Concibió a Eros el primerísimo de los dioses todos”.¹⁴⁵⁸

Estas observaciones pueden ampliarse si centramos el análisis en lo simbólico (Bernabé, en este caso, se centra en lo lingüístico). Además de las yeguas “inmortales” de las que ya hablamos y del simbolismo del carro, relacionables con el alma y el ciclo de las reencarnaciones, se dice que el camino de la diosa es famosísimo y que pasa por todas las ciudades. Éste parece el camino del iniciado, célebre y desconocido

¹⁴⁵⁵ Parménides, fr. 1 = KyR 288.

¹⁴⁵⁶ Por ejemplo véase Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 129-136.

¹⁴⁵⁷ Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 130.

¹⁴⁵⁸ Parménides, 28 B 13 DK, cf. Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 131.

al mismo tiempo, sobre todo porque unas doncellas, que precisamente son las “hijas del sol”, son sus guías. Por un lado, la luna, el primer muerto e iniciado, es en ocasiones “hija del sol”. Por otro, observamos cómo múltiples sacerdotisas de la luna tienen ascendencia solar: Medea es nieta de Helios, y Ariadna también, pero además hija del rey Minos, emparentado con *Mene*, la luna, al menos a nivel fonético y simbólico –es el hijo del hombre-toro). Estas iniciadoras llevan a Parménides “a la luz”, y luego a las puertas del Día y de la Noche, que cabe imaginarse en el más recóndito horizonte, en donde también se sitúan las islas de los Bienaventurados. Mas si tomamos las puertas de Día y de Noche desde un punto de vista metafórico, y no como el horizonte en el que comienza el día y/o la noche, el camino de la Noche es el de la oscuridad, y el del Día el de la salvación. Leído así, toma sentido que la Justicia sea la detentora de las llaves de uno y otro camino. Como en el mito de Er, Justicia es la que dicta el rumbo de cada quién, tras haber llegado a las puertas del Hades. La diosa de Parménides, como Perséfone entre los órficos, recibe a las almas en su regazo, para luego impulsarlas a seguir un camino que está más allá de lo humano. La descripción del Ser según Parménides puede leerse como una apología de la inmortalidad del alma.

“(El ser) ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento podrías encontrarle?”.¹⁴⁵⁹

El ser no tiene nacimiento y, por tanto, tampoco muerte. Además, en el poema se habla constantemente de la “verdad bien redonda” y del Ser perfecto, esférico, inmutable, etc.¹⁴⁶⁰ Estos atributos recuerdan a los andróginos esféricos de Platón y, más directamente, al huevo cósmico, imagen cíclica y, consecuentemente, promesa de futuro renacer. Simplicio incluso llega a decir:

Fr. 114: “Y si (Parménides) dice (Parménides 28 B 8, 43 DK) que lo que es uno es “por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda”, no te extrañes, pues se adapta a la poesía y obedece a una ficción mítica. Si bien se mira, ¿en qué difiere decir eso del ‘huevo como la plata’ que dijo Orfeo?”.¹⁴⁶¹

Finalmente, es interesante observar que en los poemas homéricos las puertas del Olimpo son custodiadas por las Horas,¹⁴⁶² presentándolas entonces como semejantes a las puertas que el iniciado traspasa: el Olimpo está más allá del tiempo humano (fuera del trillado camino de los hombres, más allá de las puertas de Día y Noche, etc.). La potencia de transmutación ontológica del ser humano, la capacidad de “ascender” o “caer”, se explica porque esencialmente “el hombre es el ser entrabierto”.¹⁴⁶³

¹⁴⁵⁹ Parménides, fr. 8 = KyR 296.

¹⁴⁶⁰ Por ejemplo Parménides, fr. 8.

¹⁴⁶¹ Cf. Procl. *Theol. Plat* iv 38 (iv 110, 18 Saffrey-Westerink), cf. Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 135-136.

¹⁴⁶² *Iliada*, v, 749-751.

¹⁴⁶³ Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, p. 261.

Y “la palabra “Dithyrambos”, en sí misma, como epíteto del muerto y resucitado Dionisos, significaba para los griegos “el de la doble puerta”, aquel que había sobrevivido al tremendo milagro del doble nacimiento”.¹⁴⁶⁴ Dionisos es el héroe que supera el umbral del mortal ciclo.

¹⁴⁶⁴ Campbell, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, F.C.E., México, 1959, p. 133.

2. El tirso y la resurrección¹⁴⁶⁵

Como vimos, la serpiente es encarnación animal de lo cíclico. Según Durand, la común asociación de la serpiente al árbol debe ser interpretada como la superación de las pruebas del tiempo mediante una nueva modalidad de superación de la humana condena a muerte: la del emblema del basto, de la maduración, de la flor y del fruto.

Una de las epifanías de la maduración es la cruz. Múltiples leyendas la relacionan, en tanto que madera alzada, árbol artificial, con el simbolismo vegetal. Es decir, la cruz no sólo se limita a sus connotaciones ascensionales, sino que también en ella destacan las vegetales y, por tanto, cíclicas y progresistas. Por superar la condena del tiempo, se relaciona también con brebajes de eternidad, con los frutos mágicos del árbol, etc. De hecho, Durand identifica la constelación formada por el fuego, la sexualidad y la cruz de madera, todo ello entorno al simbolismo de lo rítmico y lo sexual. Probablemente el mejor ejemplo de la convergencia de estos elementos lo encontramos en el símbolo de la esvástica. A las explicaciones lunares que Durand dio anteriormente, y a las solares que se han dado en otras ocasiones, la esvástica puede explicarse en relación al fuego. Barnouf relaciona los actos de ungir, que tienen que ver con la esencia, el perfume y el aceite, con las técnicas de hacer fuego. Según él, el encendedor de la India antigua, *araní*, de grandes dimensiones, estaba formado por una pieza inferior en forma de cruz fijada al suelo por cuatro clavijas y una superior movida por una correa tirada por dos hombres: “cuando el fuego aparece en el punto de frotamiento se dice *svasti* -¡está bien! (*su asti*)- y la figura del *araní* recibe el nombre de *svástica*”.¹⁴⁶⁶ De esta forma, Barnouf relaciona la madera, el fuego, la cruz y el frotamiento. Esta lógica presupone un fuego oculto que se esconde en toda madera. Si la piedra esconde una estatua, la madera esconde un fuego. La etnología y los prehistoriadores (Leroi-Gourhan) consideran esa clase de encendedores (de dos maderas y que funcionan por fricción) como los más antiguos. En Grecia encontramos testimonios de esta antigua práctica: los argonautas llegan a la región de los misios, quienes les acogen hospitalariamente:

“unos traían leños secos, otros follajes de las praderas (...) otros hacían girar los palos para el fuego”.¹⁴⁶⁷

También en Teócrito (xxii, 33) encontramos referencia a esa primitiva forma de hacer fuego.¹⁴⁶⁸

El frotamiento genera un calor agradable, suave y atrayente. La generación del fuego tiene por tanto un componente erótico, y su rítmica es connatural a la sexual. Esa rítmica es la misma de la música y la danza: “en el primitivo, son las técnicas rítmicas del fuego, del pulido, de la tala, del barquero o del

¹⁴⁶⁵ = Del esquema rítmico al mito del progreso.

¹⁴⁶⁶ Barnouf, *Le vase sacré*; y *Rig Vêda*, I, 95-2, III, 29; V, 11, 6; VI, 48, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 339-340.

¹⁴⁶⁷ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 1182.

¹⁴⁶⁸ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, ed. Gredos, Barcelona, 2000, nota a I, 1182.

herrero las que se acompañan de danzas y cantos”.¹⁴⁶⁹ Y por ello “toda la música no es más que una vasta metaerotización”.¹⁴⁷⁰ La música domina el tiempo, porque se yergue en él.

Durand concluye que “las ensoñaciones cíclicas concernientes a la cosmología, las estaciones, la producción xífica del fuego, el sistema musical y el sistema rítmico no son más que epifanías de la rítmica sexual (...) Toda técnica, y especialmente la de las dos invenciones más importantes para la humanidad –el fuego y la rueda-, comienza precisamente por una ritmología (...) Esos modelos técnicos del ritmo circular, estructurados por el engrama del gesto sexual, van a liberarse poco a poco del esquema del eterno comienzo para alcanzar una significación mesiánica: la de la producción del Hijo, uno de cuyos prototipos es el fuego”.¹⁴⁷¹ A estos elementos deberíamos añadir la rítmica calendárica y musical, y que son el principio de la expresión del “progreso”. El fuego mismo es liberado por el hombre del interior de la madera como Prometeo libera al hombre a través del fuego. Sublimada la madera, sublimado el hombre, nace el Hijo, cuya naturaleza es diferente a la del padre y la madre. La sublimación mediante el fuego que recorre el interior de los árboles cósmicos explica, por ejemplo, porqué la madera de la cruz de Cristo o las estatuas griegas de madera son sagradas. La madera de la cruz de Cristo no sólo es emblema del poste cósmico que separa cielo y tierra, sino que sobre todo es epifanía del basto, del árbol cósmico, y por eso la cruz de Cristo y el Árbol de la Vida del Paraíso son equivalentes.¹⁴⁷² La vinculación entre la cruz y el árbol es tanta que la leyenda medieval de la Cruz decía que ésta se había hecho con la madera del Árbol de la Ciencia.¹⁴⁷³ Igualmente, el mástil sagrado de la nave Argos, que como ya hemos visto es eco de un Arca de Noé, estaba hecho con la madera de una de las encinas sagradas de Dodona:

“la propia Argo bramó (...) Pues en ella había incrustado un madero divino, que en medio del estrave ajustara Atenea de una encina de Dodona”.¹⁴⁷⁴

El árbol refuerza el optimismo cíclico que la vegetación engendra mediante su verticalidad, cercana a la humana: “nos hace pasar de la ensoñación cíclica a la progresista”.¹⁴⁷⁵ Ésta es tan potente que Bachelard acaba incluyendo el árbol entre los símbolos ascensionales, pero para Durand su naturaleza es la de un símbolo cíclico pero “orientado”. El árbol orienta lo cíclico hacia arriba. Ejerce como columna, como en los antiguos templos de la Grecia arcaica, o se quema en la hoguera. En ambos casos tiende a “verticalizar su mensaje”: “la piedra representa la estabilidad, mientras que el árbol

¹⁴⁶⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 344.

¹⁴⁷⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 345.

¹⁴⁷¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 347.

¹⁴⁷² Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 72.

¹⁴⁷³ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 74.

¹⁴⁷⁴ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, i, 524 ss. En iv, 580-592 se repite la alusión a esa sagrada voz.

¹⁴⁷⁵ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 348.

significa el devenir”.¹⁴⁷⁶ Por eso simboliza el Hijo, la unión del Padre y la Madre, por lo que en ocasiones aparece como Hermafrodita. A su vez, en él se dirime la rivalidad entre el pájaro y la serpiente. Por un lado, las ramas de todo árbol invitan al vuelo y al cielo, pero por el otro, la serpiente que en él se enrosca remite a lo laberíntico y funerario del ciclo y a la tierra. Pero además, si del árbol se extrae la columna, de la columna se extrae la estatua. Esto explica porqué el destino del hombre en ocasiones se representa como un árbol. Con Durand, puede decirse que “todo árbol y toda madera, así como sirven para confeccionar una rueda o una cruz, en último término también sirven para producir el fuego irreversible. Por estos motivos, en la imaginación, todo árbol es irrevocablemente genealógico, indicativo de un sentido único del tiempo y de la historia que cada vez será más difícil de invertir”.¹⁴⁷⁷ Así, el árbol no es sólo símbolo orientado del ciclo, símbolo del progreso, sino que también es símbolo de la mismísima historia de la humanidad, como perpetuo erguirse y mediación constante entre el cielo y la tierra, entre las estrellas y las aguas, entre lo divino y lo demoníaco.

Plaquetas de oro con Potnia, procedentes de Rodas, Museo Británico, Londres. De nuevo encontramos a la Señora de los animales como árbol cósmico con alas.



¹⁴⁷⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 349.

¹⁴⁷⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 354.

Símbolos del progreso en el orfismo

En el orfismo diversos símbolos expresan el arquetipo del progreso, algunos de los cuales ya los hemos ido viendo. El ejemplo más notable es el de la liberación del ciclo de reencarnaciones, que supone una obvia superación de lo cíclico y un traslado al paradigma progresista.

Ritmo y progreso en la música

Durand habla de la rítmica de la danza y de la música como epifanías de la rítmica sexual. En el orfismo desde luego la música es muy importante y es compatible con esta idea. Al respecto es interesantísimo el tratado de musicología de Alain Daniélou, quien distingue las diferentes concepciones de la música (en China, India, Grecia, etc.) a partir del ordenamiento diferente del tiempo que cada una de ellas hace y de los aspectos diferentes del sonido que ponen de relieve.¹⁴⁷⁸ Su escrito confirma el simbolismo cíclico que posee la música, pero en lugar de fundamentar éste en el ritmo musical, Daniélou tiene la originalidad (y capacidad) de fundamentarlo también en la armonía. Por ejemplo, en el capítulo titulado “La spirale des quintes” explica la caracola que dibuja la relación entre quintas. Cuando hacemos sonar una nota, suena, obviamente, la nota tocada. Pero por encima de ella suenan los armónicos naturales. Así, si tocamos un do, oiremos, además del propio do, en segundo término la octava de ese sonido (es decir, el do que encontramos inmediatamente por encima del tocado). Más ligeramente, oiremos el sol, la quinta natural. Y todavía más ligeramente iremos oyendo nuevos sonidos. Si añadimos una quinta a otra quinta sucesivamente, obtendremos, en primer lugar, cinco notas.

I: Do = 1/1 (tónica)

II: Sol = 3/2

III: Re = 9/8

IV: La+ = 27/16

V: Mi+ = 81/64

A estos cinco sonidos fundamentales, “dont la disposition représente la structure de base du monde visible, peuvent s’ajouter les deux sons accessoires (...) Les deux sons accessoires ne sont pas utilisés comme fondamentales de mélodies. Du moment qu’ils appartiennent à l’échelle du monde invisible, on ne peut en percevoir la justesse ni construire sur eux des formes musicales parfaites”.¹⁴⁷⁹ Estos dos sonidos invisibles, en nuestro ejemplo, resultarían ser:

VI: Si+ = 243/128

VII: Fa # = 729/512

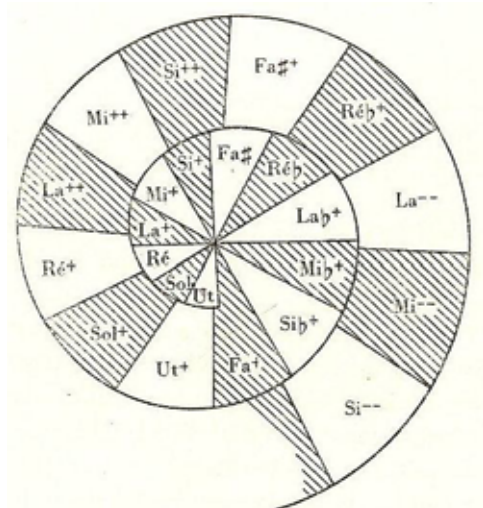
¹⁴⁷⁸ Daniélou, A., *Traité de musicologie comparé*, Hermann, Paris, 1959.

¹⁴⁷⁹ Daniélou, A., *Traité de musicologie comparé*, Hermann, Paris, 1959, p. 75.

Por su “invisibilidad” a menudo han sido considerados “demoníacos”.

Estos siete sonidos se han asociado a los días de la semana. Por encima de ellos aparecen cinco sonidos nuevos:

- VIII: Re bemol
- IX: La bemol+
- X: Mi bemol+
- XI: Si bemol+
- XII: Fa+



Representación de la espiral de quintas. Las secciones rayadas representan lo femenino, las blancas, lo masculino. Obsérvese que hay un desfase entre octavas naturales (extraído de Daniélou, A., *Traité de musicologie comparé*, Hermann, Paris, 1959, p. 76).

Sumados a los siete anteriores, dividen la escala cromática en doce semitonos aproximativos, asociados al ciclo anual de doce meses. El sonido XIII (la duodécima quinta) vuelve a la fundamental (a la tónica), pero con una ligera diferencia, “car elle est d’un comma, le comma pythagoricien (531.441/524.288 o 5,88 savarts), plus haute que la fondamentale. Elle est donc, dans la notre notation, un Ut+”.¹⁴⁸⁰ El autor escribe un “+” tras una nota para referirse al “*décalage*” existente entre esa nota y su octava. Como consecuencia de ese *décalage* que precisamente el temperado anula, por ejemplo en el piano o en la guitarra, la relación de quintas no es “circular”. Es en “espiral”, abierta, porque nunca podemos “cerrar” perfectamente la relación de notas. Sus relaciones numéricas son irracionales y, por tanto, será imposible una explicación completamente racional.

Precisamente en este punto encontramos un paralelismo interesante en los pitagóricos. A ellos se les atribuye el descubrimiento de los siete planetas, del triángulo pitagórico y de las siete notas musicales.¹⁴⁸¹ Como dijimos, las siete notas y los siete planetas se corresponden. El hecho de que a Pitágoras se le atribuya el descubrimiento de la relación entre notas y de los planetas puede aludir a una conexión íntima entre música y astronomía que se remontaría al origen de ambas teorías. Entonces, la

¹⁴⁸⁰ Daniélou, A., *Traité de musicologie comparé*, Hermann, Paris, 1959, p. 77.

¹⁴⁸¹ Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

música de las esferas platónica¹⁴⁸² y la mencionada por Cicerón tendrían como mínimo un origen pitagórico. Filolao habla de ella diciendo que no la oímos porque estamos acostumbrados a ella por haberla oído toda nuestra vida.¹⁴⁸³ Escipión, en su sueño, tras haber descrito las diferentes esferas celestes, dice:

“¿Qué es esto? ¿Qué sonido es éste tan grandioso y suave y que llena mis oídos?” Respondió él (Africano): “Es el sonido que se produce por el impulso y movimiento de las órbitas, compuesto de intervalos desiguales, pero armonizados, y que, templando los tonos agudos con los graves, produce equilibradamente armonías varias. Porque tan grandes movimientos no podrían causarse con silencio, y hace la naturaleza que los extremos suenen, unos graves, y otros, agudos. Por lo cual, la órbita superior del Cielo, aquella de las estrellas, cuyo giro es el más rápido, se mueve con un sonido agudo e intenso, y con el sonido más grave, en cambio, este inferior de la Luna, pues la Tierra, en el noveno lugar, permanece siempre en su sede, inmóvil, ocupando el lugar central de todo el mundo. Esas ocho órbitas, dos de las cuales son iguales, producen siete sonidos distintos por sus intervalos, cuyo número siete es como la clave de todas las cosas. Imitando esto los hombres sabios en las cuerdas de la lira y en los modos del canto, se abrieron el camino para poder regresar a este lugar (la Vía Láctea en que se hallan glorificados los grandes hombres, como el propio Cicerón), lo mismo que otros que, con superior inteligencia, cultivaron en su vida humana los estudios divinos”.¹⁴⁸⁴

La tesis de Molina sobre Orfeo y la música interpreta este pasaje vinculándolo al pitagorismo.¹⁴⁸⁵ Aclara que si bien está demostrado que el canto servía para guiar a las almas en su viaje al más allá, quizás no pueda afirmarse que la lira sirva para comunicarse con los dioses de ultratumba. El sonido del bronce parece más adecuado, ya que de este material eran los caminos del Hades, y algunos fragmentos parecen indicar esto:

Fr. 211: “Broncíneos címbalos en sus manos le entregó (Noche) a Adrastea”.

Fr. 212: “Tomando (Adrastea) los broncíneos címbalos y el pandero de penetrante son”.¹⁴⁸⁶

Sin embargo, las representaciones de la lira en algunos sarcófagos le hacen pensar a Molina que este instrumento era especialmente usado por los pitagóricos para indicar al alma su camino astral, y precisamente funda su hipótesis citando el *Somnium Scipionis*. Sin embargo, reconoce que esa importancia de la lira también debía existir entre los órficos, al menos entre los que escribieron el poema llamado *La Lira*, aunque no logra encajar esto con la escatología órfica, que cree es eminentemente inframundana. En cambio, si partimos de la interpretación astronómica de algunos de los fragmentos órficos sugerida

¹⁴⁸² Por ejemplo en el mito de Er en la *República* de Platón.

¹⁴⁸³ Aristóteles, *De Caelo*, B 9, 290 b 12 = DK, 58 b 35 = KyR 449.

¹⁴⁸⁴ Cicerón, M. T., *Sobre la república*, libro VI, 18 (trad. Álvaro d'Ors).

¹⁴⁸⁵ Molina Moreno, F. (Dir. A. Bernabé), *Orfeo y la mitología de la música*, Tesis doctoral del departamento de filología griega y lingüística indoeuropea de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998, en línea, pp. 528 ss. Allí da las referencias a fuentes que aquí omitimos.

¹⁴⁸⁶ Adrastea es quien cuida a Zeus (fr. 210), y los instrumentos le servirán para ocultar el llanto de Zeus a Crono.

anteriormente, podría defenderse más fácilmente que la lira también servía entre los órficos para ascender a un más allá celestial. Entonces las siete notas de la lira serían lo más adecuado para expresar las siete notas de la música celestial.

Pero a Pitágoras se le atribuye, además del descubrimiento de la escala musical y de los siete planetas, el de la razón de la hipotenusa en el triángulo rectángulo. Esto es notable porque la relación entre los siete sonidos, “distintos por sus intervalos”, es según un número irreal, de forma análoga a como lo es la hipotenusa del triángulo rectángulo. Y partiendo de esa íntima relación entre astronomía y música, podemos vislumbrar la correspondencia entre las siete notas superponiéndose a los doce semitonos y los siete planetas superponiéndose a los doce signos zodiacales. En ambos casos, el ciclo de esas doce unidades no es cerrado, y por ello el año, como la relación entre notas, produce una espiral eterna, que es uno de los símbolos principales de lo cíclico. En realidad, la espiral es más bien símbolo de lo progresivo: del cambio de “naturaleza”, de “generación”, encarnado en el hijo, en la hipotenusa del triángulo egipcio que describe Plutarco y en lo irreal de su raíz cuadrada. Por ello, los antiguos sabios consideraron los problemas de la teoría musical y de la calendárica como relacionados. Y por ello cabe suponer que la liberación de las almas del ciclo de las reencarnaciones es posible porque el círculo sagrado (cuyas epifanías son los del zodiaco y los planetas, y los de los tonos y semitonos) no es cerrado.

A estas convergencias cabe añadir una más. Molina en su tesis concluye que “hay huellas, en los fragmentos órficos, de un uso “mágico-encantatorio” del lenguaje que explota recursos fónicos y secuencias de sonidos que no forman palabras de la lengua, y a las que se atribuye una eficacia mágica. Entre esas secuencias mágicas sonoras cabe destacar las formadas íntegramente por vocales, que constituían, según los antiguos, nombres secretos de los dioses. Y hay testimonios de que a los dioses les agradaba que les llamasen por esos nombres”.¹⁴⁸⁷ Graves afirma que en principio sólo había cinco vocales, a las que luego los sacerdotes de Apolo, para que precisamente coincidiesen con las cuerdas de la lira, añadieron la e corta y la o larga.¹⁴⁸⁸ En número de siete, acaban convergiendo con planetas y notas, pero cabe suponer que también con algunos dioses (porque mediante las siete vocales se expresaban los nombres secretos de los dioses). Esto hace más comprensible que las bodas divinas se entendiesen como armonías:

Fr. 183: “(II) pues la coordinación armónica de los dioses se llama *boda* entre los teólogos”.

Pero además, la música es, sino progresiva, cuanto menos cíclica también por el ritmo. Por ejemplo, es el caso de las danzas de los curetes que protegen a Zeus.

¹⁴⁸⁷ Molina Moreno, F. (Dir. A. Bernabé), *Orfeo y la mitología de la música*, Tesis doctoral del departamento de filología griega y lingüística indoeuropea de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998, en línea, p. 532. Allí da las referencias pertinentes.

¹⁴⁸⁸ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, p. 242.

Fr. 306: “Celebran los misterios de Dioniso de una forma salvaje. En torno suyo, aún niño, se agitan en danza armada los Curetes, pero los Titanes se introducen en medio con astucia y, tras engañarlo con juguetes infantiles, sí, estos Titanes, lo despedazaron, cuando era aún muy pequeño, según afirma el poeta de la iniciación, el tracio Orfeo: un peón, una peonza sonora y juguetes de flexibles miembros así como hermosas manzanas de oro de las Hespérides de voz aguda. Y no es inútil que haga públicas, para su condena, las inútiles contraseñas de la iniciación: tabas, trompo, manzanas, peonza sonora, espejo, copo”.

En el fragmento algunos de los juguetes mencionados tienen claramente que ver con lo progresivo: la peonza, que rueda, es además sonora; las manzanas, por su lado, son el fruto de la inmortalidad protegido en el remoto Jardín de las Hespérides. La referencia a los bailes frenéticos entre los seguidores de Dionisos es contante, y además, se vincula a las bacanales, con lo cual el isomorfismo entre lo rítmico y lo sexual se confirma en este caso. Además, la connotación sexual de la música quizás se expresa como erotismo musical en el mito de Orfeo, quien conquista a cualquiera con su canto y es descuartizado cuando se niega a prestar atención a las mujeres.

Curiosamente, algunos fragmentos parecen no considerar “musicales” los instrumentos rítmicos.

Fr. 353: “Los músicos encontraron esta fábula (la de Apolo y Marsias), tal como la escribió Orfeo en la Teogonía. Los músicos establecieron dos tipos en su arte, añadiendo un tercero casi obligatoriamente, como dice Hermes Trimegisto: el del canto, el de los instrumentos pulsados y el de la flauta”.

El fragmento alude de nuevo a un sacrificio humano que puede entenderse como regenerativo, porque Apolo, tras matar Marsias, lo desolla y se reviste luego con su piel. Tal imagen esconde algún tipo de rito similar a los documentados en Mesoamérica en torno a la figura de *Xipe Tótec*, el desollado, y que tiene que ver con la regeneración. Pero además, Bernabé dice que *krekein*, “tejer”, significa también “tañer un instrumento musical de pulso”.¹⁴⁸⁹ Esto corrobora nuestra idea de que tanto la armonía musical y como el tejido son símbolos cíclicos.

Dionisos árbol

Dionisos es el dios del vino y su emblema es el tirso. Ambas características lo sitúan en la contelación de lo arbóreo, y especialmente en la del basto. Además, en su historia se reconocen diversos episodios interpretables de forma parecida: nace diversas veces, cual árbol transplantado o brote injertado; es identificable con Decaulión, el Noé griego, lo que enfatiza su aspecto de semilla-árbol del mundo; como ya vimos, enloqueció a Licurgo haciéndole creer que su hijo Driante era una vid, a la que

¹⁴⁸⁹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 212.

era necesario podar (la nariz, las orejas, etc.).¹⁴⁹⁰ Este aspecto del niño dios coincide con su naturaleza de vínculo entre el cielo y la tierra, lo sagrado y lo humano porque, como dijimos anteriormente basándonos en los trabajos de Frazer, el árbol es cordón umbilical entre los diferentes niveles del mundo. Sirve para interpretar otros fragmentos.

Fr. 330: “Vemos que Homero, el gran poeta, ha tomado al pie de la letra los versos siguientes de la desaparición de Dioniso de Orfeo: como un hombre cuida un vástago magnífico de olivo en un lugar solitario, donde el agua empapa en abundancia, y crece bello y frondoso, lo mecen los soplos de todos los vientos y se cubre de blanca floración”.

Bernabé cree que el fragmento alude a la protección que los Curetes le debieron dar a Dionisos, e interpreta que “en su escondite el niño crece, como un brote se convierte en un árbol”.¹⁴⁹¹ Esta supuesta identidad arbórea subyacente en Dionisos haría de su despedazamiento un episodio análogo a la poda (por las comparaciones del descuartizamiento de Licurgo con la poda). Además explicaría su triple nacimiento.

Fr. 331: “Los teólogos llaman a menudo Vino a nuestro Señor Dioniso [...] como ejemplo, Orfeo: De una sola raíz le cambiaron a tres a Vino”.

Fr. 59: “(I) (*Sobre el triple nacimiento de Dioniso*), el primero, el de su madre, el segundo, el del muslo, el tercero, cuando, tras haber sido despedazado por los Titanes, volvió a la vida después de que Rea recogiera los pedazos (...); (II) Algunos dicen que Dioniso, después de su desmembramiento a manos de los Titanes, tras haber reunido sus restos Rea y haberle curado de sus heridas, resucitó; (III) Pero como los mitógrafos han transmitido otro tercer nacimiento, según el cual dicen que el dios, nacido de Zeus y Deméter, fue desmembrado y cocido por los nacidos de la tierra (*i. e. los Titanes*), pero que nació de nuevo, tan joven como la primera vez, cuando sus miembros fueron reunidos por Deméter, también traducen a causas naturales estos relatos”.

La resurrección del dios es claramente un símbolo de progreso, porque el renacido recupera sus antiguas fuerzas. Quizás alude a la occisión ritual del rey. El muslo de Zeus en el que fue injertado Dionisos recuerda un extraño pasaje sobre Pitágoras:

“Aristóteles dice que Pitágoras fue llamado Apolo Hiperbóreo por los Crotoniatas. El hijo de Nicómaco añade que Pitágoras fue visto por mucha gente, el mismo día y a la misma hora en Metaponto y en Crotona y que, cuando se levantó en el teatro de Olimpia durante los juegos, Pitágoras enseñó uno de sus muslos de oro. El mismo escritor dice que, cuando estaba atravesando el Cosa, el río le dirigió un saludo y que muchos oyeron la salutación”.¹⁴⁹²

¹⁴⁹⁰ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 134 ss. Da referencias varias para cada uno de los episodios.

¹⁴⁹¹ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 201.

¹⁴⁹² DK 14, 7 = KyR 273.

El ciprés blanco que aparece en algunos fragmentos, como ya vimos, mediante mitología comparada puede ser interpretado como la escalera por la que las almas suben y bajan reencarnándose una y otra vez. Por ello es posible entender este árbol también como símbolo del progreso y maduración en el orfismo. Finalmente, el tirso es el basto, la rama de árbol madurada que sirve de cetro a Dionisos. Como ya dijimos la laminilla de Fera dice **ΑΝΑΡΙΚΕΤΤΑΙΔΟΘΥΡΣΟΝ**, que obviamente alude al tirso. Burkert lo vincula a Ericepeo, que como ya dijimos, nosotros proponemos interpretar como **Hieros kai paidos* o como **Eros kai paidos*. Sea como fuera, cualquiera de los tres nombres (Ericepeo, el Niño Sagrado o el Niño Amor) son símbolos del hijo que sostiene el brote o árbol del mundo, la manifestación de la eterna vitalidad del mundo.

Pero si la viña es el cultivo de Dionisos, no por ello sobra mencionar que también el olivo es un árbol de la vida que probablemente sirvió como emblema de los gobernantes griegos, al menos en Atenas. Las características botánicas del olivo lo hacen “rejuvenecer eternamente”, porque sus hojas están siempre verdes y cada cepa puede pervivir “eternamente” en sus retoños. Tal creencia está atestiguada ampliamente en la antigüedad. Por ejemplo Plinio el Viejo dice que

“el olivo se eterniza por así decirlo”: “se hace brotar el retoño que más merece ser adoptado y, de esta manera, el antiguo árbol revive en el nuevo. Siempre que haga falta, el procedimiento vuelve a aplicarse, de manera que las mismas plantaciones de olivos duran siglos”.¹⁴⁹³

La inmortalidad del olivo quedó demostrada por el milagro que sucedió tras la devastación de la Acrópolis por los persas: el olivo sagrado de Atenea rebrotó con una cepa de un codo de alto al día siguiente del saqueo. La sacralidad de este arbusto era la causa de que se protegieran especialmente: “las doce *Moriai* del jardín de Academo, doce retoños del olivo sagrado, están colocadas en Atenas bajo el control directo del Areópago, es decir, de un consejo de tipo antiguo, tradicionalmente encargado de reprimir los delitos públicos y religiosos, las faltas que amenacen más directamente a la colectividad. Ahora bien, en época arcaica, cortar uno de los olivos sagrados era un crimen de lesa majestad, susceptible de pena capital. Es entonces el Areópago quien toma a su cargo la cosecha del aceite de los olivos sagrados: cosecha ritual, reglamentada por prescripciones muy estrictas, cuyo producto sólo se reserva a los vencedores de los Juegos en las Panateneas”.¹⁴⁹⁴ El doce aparece aquí vinculado directamente con el árbol de la eterna juventud, cuyo fruto será obsequiado a los más legítimos representantes de los dioses en la tierra, los ganadores de los Juegos.

¹⁴⁹³ Plinio, *Historia Natural*, xvii, cf. Detienne, M., *La escritura de Orfeo*, ed. Península, Barcelona, 1990, p. 56. Da otros testimonios clásicos.

¹⁴⁹⁴ Detienne, M., *La escritura de Orfeo*, ed. Península, Barcelona, 1990, pp. 56-57.

La espiral originaria

Como vimos, tanto la vista como el oído describen el desarrollo del mundo como una espiral: tanto el cielo como la música forman un círculo que no es cerrado y que progresa en espiral. Teniendo esto en cuenta, tal imagen puede reconocerse en algunos pasajes.

Fr. 87: “Y que consiguió a su madre, Rea, cuando se resistía a unirse sexualmente con él y, cuando ésta se tornó en una sierpe, también él (Zeus) se tornó en una serpiente, y tras haberla atado con el llamado “nudo de Heracles” –la varita de Hermes es un símbolo de este tipo de unión- se apareó con ella”.

Fr. 89: “Y entre vosotros los dioses cambian de forma [...] y Zeus en sierpe, por Perséfone”.

También los fragmentos 87 y 89 que ya reproducimos aluden a la forma de serpiente de Zeus. La serpiente por sí misma es a menudo equivalente a la espiral. Pero además, el fr. 87 describe dos serpientes enroscadas. Analizamos tal imagen como la escalera cósmica vinculada al árbol del mundo. Esta imagen vista desde arriba forma una eswástica, la que ha sido analizada brillantemente por Guénon como la manifestación de la materialidad del mundo, es decir, como su despliegue precisamente en espiral.¹⁴⁹⁵ Otros fragmentos órficos insinúan algo semejante.

Fr. 115: “Pero llegó un día en que este océano indefinido, en agitado movimiento por su propia naturaleza, fluyó ordenadamente en un movimiento natural desde un punto al mismo punto, como un torbellino y mezcló las sustancias, de modo que lo que había en cada una de más productivo y lo que en consecuencia era más adecuado para engendrar un ser vivo, fluyendo hacia el centro de todo como un crisol, se vio arrastrado hacia lo profundo por el torbellino que lo arrastraba todo y arrastró hacia sí el espíritu que le rodeaba, y como si hubiera sido concebido por la máxima fecundidad, creó una estructura distinta. Pues, de igual modo que en un líquido suele formarse una burbuja, así también se creó un cuerpo hueco enteramente esférico”.

Se describe un torbellino originario que recuerda la fase posterior de la teogonía órfica en la que Zeus devora el mundo entero para regenerarlo a partir de una nueva estructura, en la que él es la pieza clave. Los fragmentos anteriores presentan a dos serpientes entrelazadas que generan una situación que precede la llegada del nuevo orden de Dioniso. Fornican formando el llamado nudo de Heracles, hecho nada banal si se tiene en cuenta que el Tiempo es llamado entre los órficos Heracles. Tal forma consiste en dos serpientes entrelazadas al estilo de la varita de Hermes: en otras palabras, el apareamiento de Zeus y su madre se da produciendo una imagen idéntica a la del caduceo egipcio. Tal imagen está atestiguada en multitud de culturas, y se relaciona habitualmente con el origen del mundo y de la vida, y en particular, con su primigenio despliegamiento en espiral.

¹⁴⁹⁵ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.

Destaca que el desplegamiento en espiral no sólo es metafísico, sino que también es físico. Esto podría hacernos reflexionar sobre el anacronismo que supone hablar de *Ser* y *cosas* para las culturas tradicionales, porque todo parece apuntar a que, por el contrario, lo ontológico y lo óntico se entremezclan en ellas. Por ejemplo, Griaule y Dieterlen han expuesto cómo los dogon africanos basan una importante parte de su vida ritual en los movimientos de Sirio (*Sigui tolo*, estrella de Sigui) y su acompañante invisible a simple vista (*Digitaria*), una enana blanca.¹⁴⁹⁶ Enigmáticamente, los dogon debieron deducir su existencia a partir de la aparentemente irregular órbita de Sirio, que junto a la invisible de *Digitaria*, reproduce un dibujo idéntico al del caduceo o nudo de Heracles. Así, entre los dogon se instaura a la invisible *Digitaria* como el eje del mundo, y se describe el despliegue del universo a partir de esa espiral que se mueve entre las dimensiones física y metafísica y que recuerda la estructura con que la ciencia moderna describe el ADN de los seres vivos.

Otro ejemplo paradigmático de la espiral primitiva se da en China, en donde el *yin-yang* puede interpretarse como la representación en planta (dos dimensiones, superficie) de la figura del caduceo: lo que da la impresión de ser un círculo cerrado dividido en dos partes, si lo consideramos en tres dimensiones, es una espiral abierta.¹⁴⁹⁷ Guénon relaciona esta figura con la de la cruz, que representaría sus ejes de desarrollo: el punto central, en tres dimensiones, se convertiría en el eje central vertical, por el que se *sube* o *baja* de estatus ontológico. También se encuentra la espiral en Mesoamérica, como la figura que refleja el movimiento espacio-temporal, en donde la historia es cíclica pero existe progreso: el mundo es un continuo de creaciones y destrucciones, en donde la última supera las anteriores.¹⁴⁹⁸ La caracola que cuelga de Quetzalcoatl bien podría representar ese desarrollo cósmico. Por otro lado se nos ocurre que el 8 dibuja precisamente el esquema de dos serpientes enroscadas, e indudablemente se asocia a Hermes-Toth, padre de la ogdóada egipcia y portador del bastón con dos serpientes enroscadas –caduceo-. El 8 es el número sagrado de gran parte de culturas, y es 4 x 2, los cuatro elementos y direcciones desglosados en parejas (elemento femenino y masculino). Pero las dos serpientes enroscadas también podríamos reconocerlas en otra de nuestras cifras: la del todo, el infinito. Jámblico dice que Pitágoras “dijo que los hombres hicieran tres libaciones y que Apolo profetizaba desde el trípode, porque el primer número es triádico. A Afrodita se le sacrifica el sexto día, porque este número es el primero que participa de toda clase de números y, cuando divide de todas formas posibles, recibe igualmente el poder de lo sustraído y de lo que queda. Hay que sacrificar a Heracles en el octavo día del inicio de mes en atención a su nacimiento en el séptimo mes”.¹⁴⁹⁹ De nuevo el ocho (las dos serpientes) se vinculan a Heracles.

¹⁴⁹⁶ Diop, C. A., *Civilisation ou barbarie, anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris, 1981, pp. 393 ss.

¹⁴⁹⁷ Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.

¹⁴⁹⁸ Por ejemplo, De la Garza, M., *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, Paidós/UNAM-FFL, México, 1998; López Austin, A., 1996, “La cosmovisión meoamericana”, en *Temas mesoamericanos*, coordinadores Sonia Lombardo y Enrique Nalda, INAH, 1996, pp. 471-500.

¹⁴⁹⁹ Jámblico, *Vida Pitagórica*, 152.

La serpiente que se desenrosca representa el despliegue del universo, y la que se enrosca, su repliegue.¹⁵⁰⁰ Así pues, la interpretación del mito órfico del incesto de Zeus con Deméter no puede olvidar estas connotaciones. Kirk ha interpretado la serpiente griega como signo de fertilidad, pero contra esta idea García Gual considera ese análisis simplista:¹⁵⁰¹ más que fertilidad, es signo de fundación. Cadmo mata a una serpiente para fundar Tebas y Apolo a Pitón en Delfos. Precisamente de esas dos ciudades se puede sospechar que son de las más antiguas para los griegos: Tebas reproduce el sistema de ciudad de siete aberturas (en su caso puertas), que se observa en otras cosmovisiones del mundo tan variadas como la dogon, la maya o la nahuatl y sobre la queya hemos hablado. Pero el episodio de la mitología clásica que quizás más nos convenga citar es el del cambio de sexo de Tiresias: “en un paseo por el monte, Tiresias observó a dos serpientes acopladas y las separó con su bastón, matando (o hiriendo) a la hembra. En represalias quedó convertido en mujer”.¹⁵⁰² El célebre adivino cambia de sexo, muta esencialmente, comprendiendo las dos partes del universo, por haber observado la repetición del acto fundacional. En este sentido, si bien Tiresias es el adivino especializado en interpretar los signos proféticos de las aves, su nombre deriva de *Teírea*, que significa “signos celestes”, lo que podemos interpretar como otra alusión a conocimientos astrológicos. Reforzando la postura de García Gual según la cual la serpiente griega se relaciona con el acto fundacional citamos a Píndaro:

“El hijo de Zeus, con su hermano gemelo, escapó de los dolores del útero de su madre hacia la maravillosa luz del día. Pero Hera, desde su trono dorado, le vio desde que le envolvían en sus pañales de color azafrán, y la reina de los dioses, enfurecida, envió unas serpientes sin tardanza. Cuando las puertas se abrieron, éstas penetraron en la parte interior de la amplia cámara, ansiosas de rodear con sus rápidas quijadas a los niños. Pero Heracles levantó su cabeza enhiesta y llevó a cabo su primera prueba de lucha: con sus dos manos irresistibles agarró a las dos serpientes por el cuello; las estranguló, y al cabo de un rato espiraron, cesando la vida de sus horribles miembros”.¹⁵⁰³

Nuevamente las dos serpientes se relacionan con un nacimiento que conlleva un nuevo orden. En este caso, son la primera prueba, la fundacional, de que Heracles ha sido elegido por los dioses. El llamado nudo de Heracles debe tener relación con esta escena. Por otro lado, el hecho de que “la serpiente sea la personificación de la fuerza que al ponerse en movimiento provoca la transmutación del adepto”,¹⁵⁰⁴ es decir, la serpiente como condición para la transmutación, nos hace considerar la propia transmutación como una variante de un acto fundacional.

Anaxágoras conceptualiza esta imagen mítica:

¹⁵⁰⁰ Daniélou, A., *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, 1987, p. 171.

¹⁵⁰¹ García Gual, C., *Mitos, Viajes, Héroes*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 121 ss.

¹⁵⁰² García Gual, C., *Mitos, Viajes, Héroes*, Taurus, Madrid, 1981, p. 127.

¹⁵⁰³ Píndaro, *Nemeas*, I, 35 ss.

¹⁵⁰⁴ Díez de Velasco, F., “Melampo, Tiresias, Branco y la fisiología mística: análisis comparativo de prácticas esotéricas en Grecia y la India”, en *Realidad y mito*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 219-239, disponible en Internet.

“La Mente gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo. Empezó a girar primeramente a partir de un área pequeña, ahora gira sobre una mayor y girará sobre otra aún mayor”.¹⁵⁰⁵

“Mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división”.¹⁵⁰⁶

También Empédocles dice algo semejante:

“Los pitagóricos afirman que, una vez consolidada la unidad (...) al punto la parte más próxima de lo ilimitado comenzó a ser arrastrada hacia adentro y a ser limitada por el límite”.¹⁵⁰⁷

Sin entrar a diferenciar entre espiral o torbellino, desplegamiento o enrosamiento, constatamos que tanto en el discurso “científico” como en el “mítico” se describe el comienzo de forma similar. Todavía hoy se describe así el origen de nuestro universo.

La transmigración de las almas

La transmigración de las almas es obviamente uno de los principales símbolos cíclicos y de progreso. Las almas se reencarnan eternamente hasta que son capaces de liberarse del ciclo de las reencarnaciones. Hay muchos fragmentos que aluden a esta teoría.

Fr. 338: “Es lo que nos enseña la teología órfica [...] nos lo transmite claramente Orfeo cuando, después del mito del castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales, dice primero que las almas cambian de vida según determinados períodos y penetran a menudo unas en unos cuerpos y otras en otros: Los mismos son padres e hijos en las casas, decorosas esposas, madres e hijas; nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones. En efecto en estos versos nos transmite el cambio de residencia de unos cuerpos humanos en otros [...] pero luego hay también cambio de las almas humanas en otros animales, y eso nos lo enseña también Orfeo: Pues el alma, mudada, según los ciclos del tiempo trasmigra de hombres a unos y otros animales: unas veces vienes a ser caballo, otras [...] otras veces oveja, otras, ave de pavoroso aspecto, otras en cambio cuerpo canino y voz profunda, y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la divina tierra”.

Fr. 339: “Cuando de las fieras y los pájaros alados se precipitan las almas y les falta la sagrada vida, al alma de éstos nadie la conduce a la mansión de Hades, sino que volando queda en vano por ahí, hasta que de ella, mezclada con los embates del viento, se apodera otro ser. Mas cuando un hombre abandona el resplandor del sol, sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes Milenio, a la descomunal cavidad de la tierra”.

Fr. 425: “El alma de todas las cosas es inmortal: mas los cuerpos, mortales”.

¹⁵⁰⁵ Fr. 12 = KyR 476.

¹⁵⁰⁶ Fr. 13 = KyR 475.

¹⁵⁰⁷ Aristóteles, Met. N 3, 1091 a 12 = DK 58 b 26 = KyR 442.

Fr. 426: “El alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus”.

Fr. 427: “(I) Y no digamos que el alma transmigra y no pereció, como creen los órficos y, no menos, Pitágoras, locos de ellos”.

El alma va de unos animales a otros cíclicamente, incluyendo a los humanos, y como vimos anteriormente, su naturaleza es “de arriba” (fr. 426). Siendo inmortal, el alma es promesa de eterno retorno.

Proclo consideró que las *Rapsodias* fueron anteriores a Platón (contra Bernabé), y por ello considera que Platón recibió su influjo.¹⁵⁰⁸

Fr. 349: “Lo demuestra en el *Fedón* cuando honra con el silencio adecuado lo que se dicen en los ritos secretos, que los hombres estamos bajo custodia (62c), cuando pone como testigo a las iniciaciones sobre las diversas suertes que corre el alma cuando va al Hades, según si está purificada o impura (69c) o cuando a partir de los sagrados ritos tradicionales conjetura la existencia de bifurcaciones o cruces, todo lo cual está lleno de doctrina simbólica, y que funda sus conjeturas en los repetidos relatos de los poetas: ascensos o descensos de las almas, contraseñas dionisiacas, faltas de los Titanes y los trivios del Hades, el andar errante y todo lo que se lee similar (108a)”.

Otros filósofos también mencionan la inmortalidad del alma. Empédocles decía:

Fr. 451: “Que yo he sido antes un joven y una joven, un matorral y un pájaro, y un mudo pez del mar”.¹⁵⁰⁹

¿Cuál es el origen de la inmortalidad del alma en Grecia? Varios testimonios aluden a una filiación egipcia para las doctrinas de Orfeo. En el fr. 61 se hace de forma explícita, y de hecho debe reconocerse que la inmortalidad del alma evidentemente se conocía en Egipto desde hacía mucho tiempo. Lo que no está tan claro es la semejanza de ritos, sobre todo porque entre los órficos era habitual la cremación del cadáver, impensable en Egipto: “la reencarnación egipcia o palingenesia al modo pitagórico es incompatible con la creencia egipcia en la necesidad de conservación del cuerpo”.¹⁵¹⁰ Bernabé, partiendo fundamentalmente del Cod. Matr. Graec. saec. XV 4616 f. 180, ap. Iriarte, Reg. Bibl. Matrit. Codd. Graeci Madrid 1769, 346 ex cod. LXXXX n. 18 y de Diod. 1, 96, 2, en donde se habla de la procedencia de las doctrinas de Orfeo de Egipto, intenta mostrar las contradicciones de tal tradición. Argumenta considerando que Orfeo es un personaje “mítico”, en un sentido diferente a Detienne: la estancia de

¹⁵⁰⁸ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 209.

¹⁵⁰⁹ Empédocles 31 B 117 D.-K.

¹⁵¹⁰ Bernabé, A., “Elementos orientales en el orfismo” en J.-L. Cunchillos, J. M. Galán, J.-A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*, Sapanu. Publicaciones en Internet II (1998) [<http://www.labherm.filol.csic.es>].

Orfeo en Egipto es imposible, porque Orfeo no existió. Un debate similar existe sobre la estancia o no de Pitágoras en Egipto. En línea opuesta a Bernabé, puede leerse por ejemplo a Kingsley.¹⁵¹¹

También podría pensarse en un origen hindú, persa, chamánico, autóctono, etc., mas la antigüedad de Egipto y su prestigio ya entonces como cuna de la humanidad hace que los testimonios sean recurrentes. Por ejemplo:

Fr. 423: “Dicen lo egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna siempre vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco”.¹⁵¹²

Burkert y Bernabé opinan que aquellos a los que no menciona son órficos, pitagóricos y Empédocles.¹⁵¹³ Órficos y pitagóricos compartieron la idea de la eternidad del alma, y eso supone una dificultad a la hora de pretender diferenciarlos. Si para los órficos el alma debía reencarnarse en todos los animales antes de volver a caer en un humano, esto debe ponerse en contacto con la facultad que tenía Orfeo de encantar a todos los animales (es decir, a cualquier alma) con su lira y su canto. El ciclo al que las almas estaban sometidas es obviamente una referencia más a lo cíclico.

Grandes ciclos y reencarnación

El alma se reencarna según ciclos:

Fr. 348: “(I) La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Core: a los que encomendó liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia. // (II) Y se encuentra ahorrada por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos “a los que se encomendó [...] desgracia””.

Fr. 350: “Dioniso es la causa de la liberación y por ello es un dios Liberador. Y Orfeo dice: Y los hombres hecatombes perfectas ofrecerán en todas las estaciones del año, y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inicuos antepasados (los Titanes). Mas tú (Dioniso), poseedor del poderes obre ellos, a los que quieras librarás de sus terribles males y del eterno aguijón de la pasión”.

¹⁵¹¹ Kingsley, “From Pythagoras to the Turba Philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition”, en *Journal of Warburg and Courtland Institutes*, vol. 57, 1994, pp. 1-13.

¹⁵¹² Herodoto ii, 123 = KyR 261.

¹⁵¹³ Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003.

Fr. 427: “(II) Teompompo en el libro octavo de las Filípicas dice que los hombres resucitarán, según los magos, y serán inmortales y en realidad permanecerán en sus propias revoluciones. También lo cuenta Eudemo de Rodas”.

Fr. 428: “(I) Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto. Y es que un antiguo relato, que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos. // (III) El texto es “antiguo “ pues es órfico y pitagórico, que lleva de nuevo las almas al cuerpo y de nuevo vuelve a sacarla del cuerpo, y eso muchas veces, de forma cíclica”.

Fr. 488: “Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos, Eucles, Eubúleo y demás dioses inmortales. Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada, pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el rayo. Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar, me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea: ‘Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras’ Cabrito en la leche caí”.

El círculo del que es imposible escapar es el de las Moiras y la necesidad. El único capaz de liberarnos de él es Dionisos, porque él es el dios liberador, lo que nos da un punto más de comparación con Cristo. Pero además, el alma está integrada en la rueda de la necesidad porque su movimiento es eminentemente cíclico, y lo cíclico es garante de la inmortalidad. Sólo el movimiento cíclico es eterno (como el movimiento de las estrellas) y por ello el alma no puede parar de reencarnarse, porque su movimiento es circular. El dios Dionisos permite superar ese eterno retorno mediante la trascendencia. A través de la iniciación su ferviente seguidor transmuta su estatus ontológico: cambia de plano. La ansiada corona quizás es aquella que se ha encontrado en algunas tumbas órficas. Como la rueda, representa lo cíclico. Lograr la corona equivale a superar la eterna rueda de las reencarnaciones.

La duración del ciclo de las reencarnaciones varía según las fuentes.

Fr. 346: “Por tal motivo, Platón atribuye los mil años a las almas sometidas a Plutón. En cuanto a Orfeo, las lleva durante trescientos años desde los lugares subterráneos y las prisiones de allí a su génesis y hace de las tres centurias el símbolo del período completo de la purificación de las almas humanas, de acuerdo con el modo en que han vivido durante su tránsito por la génesis”.

No sólo se cuantifica el número de años que se suceden hasta la liberación. También se calcula el tiempo que pasa entre la muerte y reencarnación. Anteriormente vimos que para algunos el alma se reencarna inmediatamente después de desvincularse de su cuerpo anterior. Sin embargo, no todas las fuentes coinciden:

Fr. 443: “Las almas de aquellos a quienes acepta la compensación por su antiguo pesar, las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba; de ellas rebrotan los nobles reyes, varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría. Y hasta el final de los tiempos son llamados por los hombres héroes inmaculados”.

Este fragmento de Píndaro es muy sugerente. Quizás tenga que ver con el tiempo de purgación que Perséfone exige a las almas. Pero probablemente alude a los ocho años del reinado sagrado, tras el cual los reyes debían ser muertos para que se regenerase su reinado. A veces esto se transformaba en un sacrificio sustitutorio, en el que se sacrificaba a un animal, a un esclavo o a un niño u hombre que ejercía de rey durante un tiempo simbólico (un día, por ejemplo). Frazer¹⁵¹⁴ y Graves¹⁵¹⁵ han estudiado el tema detalladamente. La mención del rebrotar del rey con más fuerza y sabiduría que nunca, y su designación como héroe (es decir, rey, conector entre la Tierra y el Cielo), hacen muy plausible nuestra interpretación. Pueden encontrarse bastantes alusiones a los ocho años de duración del reinado sagrado. Por ejemplo, Apolodoro menciona a Ferécides:

“Cadmó, cuando vio que de la tierra crecían hombres armados, tiró contra ellos piedras, y ellos, creyendo que se las tiraban mutuamente, trabaron batalla. Se salvaron cinco: Equino, Udeo, Ctonio, Hiperenor y Péloro. Cadmó a cambio de la muerte de aquellos, sirvió a Ares durante todo un año, pero un año de los de antes, equivale a ocho de los de ahora”.¹⁵¹⁶

Al respecto Frazer dice: “hay fundamentos para creer que el reinado de muchos antiguos reyes griegos estaba limitado a ocho años, o por lo menos que al terminar cada período óctuple se consideraba necesaria una nueva consagración [...]. Así vemos que era una regla de la constitución espartana la de que cada ocho años escogieran los éforos una noche sin luna llena y estrellada”.¹⁵¹⁷ También nos recuerda que Minos ocupaba el trono de Cnosos de ocho en ocho años, y que el tributo de las siete doncellas y siete donceles que los atenienses tenían obligación de enviarle tenía una periodicidad de precisamente ocho años. La explicación que Frazer propuso es que “un ciclo óctuplo es el período más corto al fin del cual el sol y la luna señalan su momento coincidente”. Es decir que, por ejemplo, la luna llena coincide con la noche más larga del año sólo una vez cada ocho años. La armonía de este maridaje no es exacta pero sí tolerable. Se refuerza además teniendo en cuenta que Minos y la luna están interconectados. Nosotros proponemos que si la explicación del calendario de ocho años debe ser astronómica, debe tenerse en cuenta lo referente a Venus que hemos explicado en otro lugar, es decir, que precisamente cada ocho años solares se cumplen cinco años venusinos.¹⁵¹⁸ En otras palabras: no puede entenderse como casualidad que justo cada ocho años el Sol y Venus están en conjunción y la luna se muestra igual que en el mismo día solar por primera vez desde hace ocho años. La solidez de

¹⁵¹⁴ Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, pp. 312 ss.

¹⁵¹⁵ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001.

¹⁵¹⁶ Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, III, 24. La traducción es la que da José Calderón Felices en la editorial Akal, Barcelona, 1987.

¹⁵¹⁷ Frazer, *La rama dorada, magia y religión*, F.C.E., México, 1951, pp. 328ss.

¹⁵¹⁸ Martínez Villarroya, J., “Un año de los de antes, equivalente a ocho de los de ahora. Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, libro III, 24”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, nº III, noviembre de 2006, pp. 165-168. Esta coincidencia era precisamente la base del calendario mesoamericano.

esta idea requiere un estudio en profundidad que intente identificar a Venus en los mitos, por ejemplo comenzando por las semejanzas entre Heracles y este planeta.¹⁵¹⁹

La existencia de este reinado sagrado de ocho años daría pistas para la interpretación de otro enigmático fragmento órfico:

Fr. 345: “Cuenta Orfeo que los dioses, tras peregrinar por la laguna Éstige por espacio de nueve años, pagan castigo en el Tártaro. Por eso dice Estacio (*Thebais*, 8, 30) “y la Éstige pone en evidencia los perjuros de los dioses””.

Este fragmento no nos habla de ocho años, sino de nueve años de vagar, pero no se puede descartar que sea reminiscencia del noveno año en el que el ciclo recomenzaba. Además, lo interesante del fragmento es que habla del castigo que los dioses reciben, y no de los hombres. El fragmento debe relacionarse con el hecho de que los dioses jurasen sobre la Éstige, y con que el inframundo griego tuviese nueve niveles: “Urano engendró a los Titanes en la Madre Tierra después de haber arrojado a sus hijos rebeldes, los Cíclopes, al Tártaro, un lugar tenebroso en el mundo subterráneo que está tan lejos de la tierra como está el cielo. Un yunque que cayera en él tardaría nueve días en tocar fondo. En venganza, la Madre Tierra convenció a los Titanes para que atacaran a su padre, y así lo hicieron, encabezados por Crono, el más joven de los siete, al que ella armó con una hoz de pedernal”.¹⁵²⁰ En otros lugares de la tierra, por ejemplo en Mesoamérica, la tradición también cuenta que el inframundo tiene nueve niveles.

La creencia en ocho años de purificación y el renacimiento en el noveno reúne juntos el ciclo de la reencarnación y el ciclo cósmico: ocho años son los necesarios para limpiar un alma, y ocho años son los necesarios para que el cielo vuelva a recomenzar. Entonces cabe preguntarse no ya sólo por los ciclos de reencarnación de las almas, sino por los ciclos mismos del cosmos, de los que los fragmentos órficos también dan noticia.

Fr. 358: “Hay además un año al que Aristóteles (*fr.* 25 *Rose*) llama “máximo” más que grande, constituido por las revoluciones del sol, de la luna y de los cinco planetas, cuando estos astros se encuentran en el mismo signo (del zodíaco) en el que estuvieron juntos antes. El invierno supremo de este gran año es el *cataclismo*, al que los nuestros (*los latinos*) llaman “diluvio”, y su veranos, la *ekpyrosis*, esto es, el incendio del universo. En efecto el universo parece cambiarse alternativamente unas veces en fuego, otras en agua. Este “gran año” Aristarco lo estimó en 2.484 años solares [...] Heráclito (22A 13 D.-K.) y Lino, en 10.800 [...] Orfeo en 120.000 años. // (II) Y Cleóbrotro respondió: “es una cosa que oigo decir a muchos. Y ya veo que la conflagración universal estoica, igual que se está extendiendo por las palabras de Heráclito y de Orfeo, prende incluso en las de Hesíodo”.

¹⁵¹⁹ Martínez Villarroja, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, nº I, febrero 2005, pp. 43-66.

¹⁵²⁰ Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 2001, vol. 1, pp. 45ss., basándose en Hesíodo (*Teogonía* 133-87 y 616-23), Apolodoro (i.1.4-5) y Servio (*sobre la Eneida* de Virgilio v. 801). Propone que el mito es prehelénico, y explica que existen precedentes en Mesopotamia.

Lo interesante es preguntarse la forma en que los diferentes pensadores dedujeron la duración del gran año. El de 120.000 años es múltiple de 12, lo que quizás signifique algo. El cálculo de Aistóteles se basa en la conjunción de los siete planetas en un mismo signo zodiacal, lo que resulta extremadamente interesante, porque vincula de nuevo los aconteceres del mundo y la disposición de las estrellas, y porque justifica nuestra explicación astronómica para el ciclo de ocho años solares. Otros fragmentos hablan de la importancia del 12 para Orfeo, justificando nuestra sospecha sobre la significación de los 120.000 años.

OF 726 (Cens. 18, 6 (41, 15 Sallmann)): “Está próximo el período llamado *dodecaeteris*, formado por doce años completos. Este año se llama Caldeo; los astrólogos no lo ajustaron por el movimiento del sol o de la luna, sino por otro tipo de observaciones, porque dicen que en este período se completan ciclos atmosféricos, de producción, de abundancia y esterilidad, así como de enfermedades y salud”.¹⁵²¹

OF 729 (Tz. *Chil.* 2, 887 - 890): “Hasta entonces la mayoría se las atribuía a Tales, de igual modo que las *Dodecaeterides* y todas las *Ennecadécadas* de la luna a Metón el hijo de Pausanias y junto con él a Ptolemeo y a tantos otros, pero en verdad Orfeo escribió sobre todas estas cosas antes que todos ellos”.¹⁵²²

Otros pensadores se hicieron eco de estas creencias. Por ejemplo Platón.

“El mes se produce, cuando la luna, después de recorrer toda su órbita, supera al sol; el año, cuando el sol completa su revolución. Como tan solo unos pocos entienden las revoluciones restantes, ni se las nombra ni, por medio de la observación, se hacen mediciones relativas, de modo que, en una palabra, no saben que sus caminos errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada son tiempo. Sin embargo, es posible comprender que, cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el círculo de lo mismo en progresión uniforme, se completan simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces el número perfecto de tiempo culmina el año perfecto”.¹⁵²³

También da noticia del ciclo de la purificación de las almas.

“Las almas eran castigadas diez veces por cada una de las injusticias que en vida habían cometido; que la duración de cada castigo era de cien años, duración natural de la vida humana, para que el castigo fuese siempre decuplicado para cada crimen”.¹⁵²⁴

En Grecia el movimiento (especialmente el cíclico) era el garante de la inmortalidad. Por ejemplo, Filolao de Crotona dice:

¹⁵²¹ Traducción Raquel Martín.

¹⁵²² Traducción Raquel Martín.

¹⁵²³ Platón, *Timeo*, 39c.

¹⁵²⁴ Platón, *Republica*, ed. Porrúa, México, 1998, p. 616.

“También Alcmeón parece haber sostenido una opinión sobre el alma muy similar a éstos (*sc.* Tales, Diógenes de Apolinia y Heráclito); pues dice que es inmortal, debido a su semejanza con los inmortales, y que esta cualidad la tiene por estar en movimiento; pues todo lo divino está siempre en constante movimiento –la luna, el sol, las estrellas y el firmamento entero”.¹⁵²⁵

“Alcmeón afirma que los hombres mueren, porque no son capaces de juntar el principio con el fin”.¹⁵²⁶

Los órficos precisamente aspiran a superar esa eterna rueda: “el mundo de nacimientos y muertes de los mortales parece estar unido y dominado por el “círculo” de los cielos, identificado con el ciclo zodiacal, el ciclo galáctico (...) En cambio el mundo ideal y eterno al que aspira el alma está fuera del “círculo” como indica Platón (*Fedro*, 247b) en un relato que no es órfico, pero sí inspirado en su imaginaria:

“Las (almas) llamadas inmortales, una vez que han llegado a la cima, dirigiéndose hacia fuera, se alzan sobre la espalda del cielo y al alzarse las lleva el movimiento circular”

(...) Las ruedas formaban además parte del mobiliario sagrado de ciertos santuarios e incluso en algunos vasos del sur de Italia encontramos ruedas colgadas junto al difunto que aparece frente a Orfeo. Podemos concluir que con la expresión “salí volando del penoso ciclo de profundo pesar”, el iniciado manifiesta antes que nada, que su alma ha abandonado el ciclo de las reencarnaciones en este mundo”.¹⁵²⁷

Cierta tradición afirmaba que los trabajos de Heracles eran algo más que la lucha del sol contra los doce signos zodiacales durante el año. Narraba que sus trabajos eran todo aquello que sucedía durante el tiempo cósmico. El origen de esta idea parece estar en Cleantes, citado por Cornutus. Cleantes dividió el Gran Año precisamente en doce grandes meses, cada uno de los cuales correspondía a una de las labores de Heracles. Según West, quizás esta teoría estoica fue la que inspiró al poeta órfico que identificó a Tiempo y Heracles. Entonces Heracles sería el ciclo temporal del mundo y, a la vez, en el plano humano sería el prototipo de héroe por ser el primero en liberarse de sus trabajos y fundirse con los dioses. Es un ejemplo más de cómo el pensamiento tradicional mantiene interconectado siempre lo macrocósmico (cosmología) y lo microcósmico (“antropología”).

¹⁵²⁵ Aritóteles, *De anima* A2, 405 1 29 = DK 24 A 2 = KyR 453.

¹⁵²⁶ Alcmeón, fr. 2 = KyR 455.

¹⁵²⁷ Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001, pp. 160-164.

3. Estructuras sintéticas del imaginario órfico¹⁵²⁸

Los símbolos cíclicos y progresistas que Durand identifica corresponden a ciertas estructuras del imaginario, las sintéticas. Éstas, a diferencia de las del régimen diurno, tienden a juntar, y no a separar, pero a diferencia de las estructuras místicas del imaginario no funden los contrarios, sino que los armonizan manteniendo su individualidad. Su funcionamiento, por tanto, es el de la *coincidencia oppositorum*: “es notable comprobar que las estructuras sintéticas eliminan todo impacto, toda rebelión ante la imagen, aun nefasta y terrorífica, pero que, por el contrario, armonizan las contradicciones más flagrantes en un todo coherente”.¹⁵²⁹

- 1) Por eso, puede decirse que la primera estructura sintética del imaginario es una *estructura de armonización de los contrarios*. Como en el caso de las estructuras místicas del imaginario, las sintéticas mantienen un acuerdo con el ambiente, pero además éstas pretenden dominarlo. Por eso una de las principales manifestaciones de tal estructura es la música y su armonía, “ya que la música es esa metaerótica cuya función esencial es a la vez conciliar los contrarios y dominar la fuga del tiempo”.¹⁵³⁰ Ese afán de control del tiempo que expresa la música es el mismo que expresan las filosofías progresistas de la historia, y por eso Durand destaca que Beethoven y Hegel sean hijos de la misma época. La armonía precisamente significa disposición convincente de las diferencias y de los contrarios, y por eso puede hablarse de una “estructura musical” del imaginario. Ésta, a su vez, no se puede deslindar de su carácter erótico, porque para Durand es la expresión primigenia del gesto sexual abstraído. La consecuencia de esas ansias de acordar es el “espíritu de sistema”, una de cuyas expresiones más visibles es la de los sistemas astrobiológicos, que se encuentran entre el vitalismo primitivo y los racionalismos precientífico y científico, y que someten la teología a la necesidad temporal e incluso histórica. Por ello la astrología, la astronomía, las teorías médicas, etc., son una aplicación de la estructura armonizadora del imaginario, y se basan en los principios de analogía y correspondencia.
- 2) La segunda estructura sintética del imaginario es la *estructura dialéctica o contrastante*. La música no es sólo armonía, es también contraste dramático. Lo mismo son la tragedia clásica, la comedia, el drama romántico o incluso la novela y el cine. Durand resume muy bien ese carácter contrastante cuando dice que “la literatura dramática siempre se inspira en un enfrentamiento eterno de la esperanza humana y el tiempo mortal”.¹⁵³¹

¹⁵²⁸ = Estructuras sintéticas del imaginario y estilos de la historia.

¹⁵²⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 355.

¹⁵³⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 356.

¹⁵³¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 359.

- 3) Esta segunda estructura sintética, basada en el contraste, engendra una búsqueda de la *coherencia en el contraste* que puede denominarse *estructura histórica de lo imaginario*. Así, a la tesis y a la antítesis le seguirá la síntesis, como Hegel y Marx plantean. La forma más común de esta estructura se reconocerá en el presente narrativo, ya que “la comprensión exige que las contradicciones sean pensadas al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista en una síntesis”. A diferencia de la música, que intentaba olvidar el tiempo, la estructura histórica intenta nadificar la fatalidad de la cronología.
- 4) Finalmente, el control del presente hace referencia al futuro. Así, puede hablarse de que la cuarta estructura sintética del imaginario se manifiesta por la “*hipotiposis futura*: el futuro es presentificado, el porvenir es dominado por la imaginación”.¹⁵³² Es la *estructura progresista* de lo imaginario, y “la alquimia es a la estructura progresista lo que la astrobiología es a la estructura de armonización de contrarios”.¹⁵³³ El procedimiento alquímico pretende acelerar el tiempo natural de las cosas y dominar tal aceleración. Por eso en su legado debe reconocerse, no una simple química primitiva, sino la fe en la transmutación de la naturaleza y la ambición por dominar el tiempo.

Efectivamente, en lo que hemos llamado símbolos cíclicos y del progreso hemos ido reconociendo las estructuras místicas del imaginario. Por ejemplo, hemos visto como la figura del andrógino y la música armonizan contrarios, pero también cómo estas mismas figuras generan una tensión entre la eternidad y la esperanza humana: el dios niño se muestra como mortal para indicar el camino de la eternidad, y mediante la música se ve lo irreal que supera cualquier intento de sistematización: la espiral. En este proceso, el orfismo nadifica la fatalidad prometiéndose una salvación futura, y es esa idea la que explica que en los textos órficos puedan identificarse incipientes argumentos alquímicos y astrológicos.

¹⁵³² Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 362.

¹⁵³³ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 363.

4. El poso inenarrable del arquetipo

El Régimen Nocturno de la imagen, a través del simbolismo de lo progresivo, desemboca en la integración de símbolos en estructuras dramáticas o históricas: “las imágenes arquetípicas o simbólicas ya no se bastan a sí mismas en su dinamismo intrínseco, sino que, a través de un dinamismo extrínseco, se relacionan unas con otras en forma de relato. Es este relato lo que llamamos mito”.¹⁵³⁴ A pesar de ello, los elementos del relato no se desvanecen con la estructura. Por eso, contra Lévi-Strauss pero a partir de él en gran medida, Durand propone una mitología inspirada en el semantismo arquetípico que supera el método estructuralista y su carencia fundamental: que “explica” pero no “comprende”.¹⁵³⁵ Para Lévi-Strauss, el mito es un lenguaje cuyos fonemas son los componentes simbólicos. Para Durand, sin embargo, esta explicación es insuficiente, porque el mito, además de relaciones, está cargado de un semantismo inmediato que puede desaparecer con la mediatización del discurso. El significante no es mero signo lingüístico, sino que es símbolo: “Lévi-Strauss dice admirablemente que “podría definirse el mito como ese modo del discurso donde el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero”. Y nosotros añadiremos: porque un arquetipo no se traduce, y, por tanto, no puede ser traicionado por ningún lenguaje. Y si el mito es lenguaje, no deja de “despegarse del fundamento lingüístico que fue su punto de partida””.¹⁵³⁶ Es decir, si bien para Durand los símbolos no son necesariamente universales, sin embargo los arquetipos sí lo son. Por lo tanto, el “nivel más elevado” en el mito no es ya el de la estructura, sino el del arquetipo, fundado en el isomorfismo de símbolos en el seno de constelaciones simbólicas. Por ello Durand habla de “enjambres de significaciones” o “de imágenes” en lugar de “enjambres de relaciones”. Consecuentemente, pretender traducir determinado mito a determinada lógica es un empobrecimiento, porque significa no reconocer que la razón, el sentido propio de las palabras y su sintaxis, está subordinado a lo imaginario y sus modos arquetípicos. Esa propuesta deducible ya de los trabajos de Bachelard, puede resumirse diciendo que “lo que hay de universal en lo imaginario no es una forma en desuso sino realmente el fondo”.¹⁵³⁷ A diferencia de un mero signo lingüístico, el símbolo requiere que “exista una dominante vital. Por eso, lo que a nuestro juicio caracteriza una estructura es precisamente que no puede formalizarse del todo y despegarse del trayecto antropológico concreto que la engendró. Una estructura no es una forma vacía; siempre está lastrada más allá de los signos y la sintaxis de un peso semántico inalienable. De ese modo está más cerca del síntoma o el síndrome, que lleva en sí la enfermedad, que de la función”.¹⁵³⁸ Consecuentemente, el método estructuralista basado en el análisis diacrónico del desarrollo discursivo del relato y el

¹⁵³⁴ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 364.

¹⁵³⁵ Según las definiciones que hicimos anteriormente.

¹⁵³⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 365.

¹⁵³⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 367.

¹⁵³⁸ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 367-368.

sincrónico, basado en la repetición de secuencias dentro del propio mito, por un lado, y en la comparación con otros mitos semejantes, por el otro, debe ser completado con “el análisis de los isotopismos simbólicos y arquetípicos, único que puede dar la clave semántica del mito”.¹⁵³⁹

El mito, entonces, ya no se debe tomar como principalmente discurso. Por el contrario, es más bien una sucesión de símbolos, por lo que “tiene fatalmente como estructura de base –como infraestructura- la estructura sintética que intenta organizar en el tiempo del discurso la intemporalidad de los símbolos”.¹⁵⁴⁰ Sin embargo, por su linealidad superficial, está en el umbral de la racionalización. Pero si bien el sincronismo “es un indicio que señala los temas importantes, en última instancia, sigue siendo el isotopismo el verdadero síntoma del mito o del cuento examinado y lo que permite diagnosticar su estructura. Si se quiere esclarecer más este método de la mitología, al lado de las estructuras estables y arquetípicas, hay que estudiar (...) los incidentes geográficos e históricos que pueden hacer degradar el arquetipo en símbolo”.¹⁵⁴¹ Para vislumbrar “el fondo” del pensamiento griego hemos tomado como objeto de estudio el “imaginario órfico”. Su análisis a menudo nos ha obligado a prescindir notablemente de la secuencia histórica de las fuentes y de la discursividad de los relatos míticos. Tomarnos tales libertades ha sido una exigencia necesaria para intentar alcanzar nuestro objetivo principal: dar cuenta del poso arquetípico que pervive en el pensamiento griego.

¹⁵³⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 369.

¹⁵⁴⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 380.

¹⁵⁴¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 381-382.

