

Javier Martínez Villarroya

# Símbolos del Ser en el orfismo

*El árbol cósmico y otras imágenes  
ordenadoras del mundo griego*

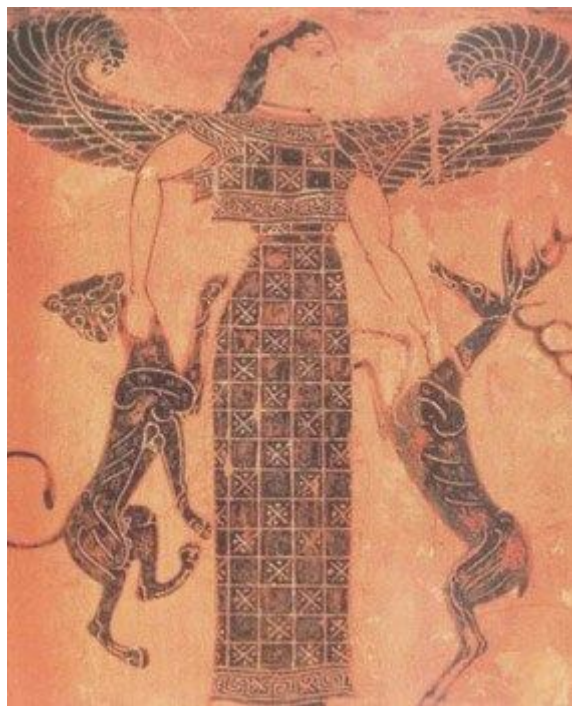


Mención XXVI Premio de Filosofía  
Arnau de Vilanova 2008  
Col·legi de Doctors i Llicenciats en Filosofia  
i Lletres i Ciències de Catalunya

**JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA**

**SÍMBOLOS DEL  
SER EN EL ORFISMO**

*El árbol cósmico y  
otras imágenes ordenadoras del mundo griego*



Mención en el XXVI Premio de Filosofía Arnau de Vilanova 2008  
Col·legi de Doctors i Llicenciats en Filosofia i Lletres i Ciències de Catalunya

*"Son hechos de la imaginación,  
los hechos muy positivos  
del mundo imaginario".*

Gaston Bachelard,  
*La poética del espacio*

# Índice

Introducción	5
Símbolos ascensionales en el orfismo	8
<i>Los cuatro ríos</i>	15
<i>Escaleras y serpientes: el árbol cósmico</i>	17
<i>La montaña y el jardín de la inmortalidad</i>	33
<i>El cetro y el pene</i>	36
<i>El demiurgo y el humo</i>	42
<i>El alma aérea</i>	45
Símbolos espectaculares en el orfismo	50
<i>El ojo vigilante</i>	53
<i>La ciudad de la luz</i>	55
Símbolos diairéticos en el orfismo	59
<i>El trueno y el rayo</i>	60
<i>Ligaduras: la cadena áurea</i>	63
<i>La palabra cantada</i>	67
<i>Contraseñas y escritura órfica</i>	68
Conclusiones: el Régimen Diurno de la Imagen como germen del pensamiento occidental	70
Bibliografía	74

# Introducción

El presente trabajo se enmarca en un proyecto más amplio, mi tesis doctoral,<sup>1</sup> cuyo objetivo principal es clasificar los símbolos órficos según la metodología propuesta por Gilbert Durand en 1960 en su obra *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario, Introducción a la arquetipología general*.<sup>2</sup> Durand propone, para superar los problemas de preeminencia ontológica entre el sujeto y el objeto, centrarse en el trayecto antropológico, el “incesante intercambio que existe en el nivel imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social”. De esta forma, desde la hermenéutica Durand pretende superar la paradoja entre *Verdad y Método* que Gadamer planteaba y sobre la que Ricoeur retorna.<sup>3</sup>

Tomando como “excusa” los más primitivos conjuntos sensoriomotores que constituyen los sistemas de acomodación de las representaciones,<sup>4</sup> el sociólogo propone una clasificación simbólica basada en las tres dominantes reflejas que considera fundamentales: 1) la de “posición”, que se refleja en el erguirse humano; 2) la de “nutrición”, que en los bebés se manifiesta, por ejemplo, en los reflejos de succión labial; 3) y la “sexual” o “copulativa”, propia de los mamíferos adultos, y cuyo carácter cíclico y rítmico es el más evidente. El abismo previo a la filtración de lo nouménico aparece en el imaginario representado por símbolos de muerte y del tiempo que nos devora. Los símbolos restantes convergen entorno a una de las tres dominantes mencionadas, y todos tienen en común que son reacción a la infinitud de la realidad. Como defendía Jung, los arquetipos, más que símbolos ejemplares, son tendencias instintivas de ordenación.<sup>5</sup>

Entre las imágenes inspiradas por el reflejo del erguirse humano, cabe distinguir entre símbolos ascensionales, espectaculares y diáriticos. Tales símbolos están caracterizados por tender a ordenar lo dado mediante la clarificación, separación, geometrización, medición, etc., y tal proceder Durand lo bautiza como Régimen Diurno de la imagen. Es en este proceder concreto en el que nos centraremos en este trabajo, pero no sin antes recordar que el mismo no anula los mecanismos del Régimen Nocturno de la imagen que, por un lado, mediante los mecanismos de eufemización y conversión, convierte al monstruo devorador en madre y a la caída en descenso revitalizador y, por el otro lado, encuentra la promesa de futuro en lo cíclico y rítmico de la naturaleza. De esta forma, las imágenes del Régimen Nocturno de la imagen se inspiran en el reflejo de succión y en el instinto sexual. Aquí presentamos

---

<sup>1</sup> Martínez Villarroya, J., *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario Órfico, el Cetro, la Crátera y el Niño*, ediciones electrónicas de la UB, <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0523108-105649/>, tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, dirigida por Miguel Candel Sanmartín.

<sup>2</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004.

<sup>3</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, F.C.E., Argentina, 2001.

<sup>4</sup> “Excusa” porque podría haber partido desde otros axiomas, cuyo acento cayese quizás en el objeto y no tanto en el sujeto, porque lo fundamental es centrarse en el trayecto entre ambos.

<sup>5</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Biblioteca Universal Contemporánea, ed. Caralt, Barcelona, 2002.

aquellos símbolos órficos que funcionan mediante el Régimen Diurno de la imagen, pero dejamos claro que otros muchos caen fuera del mismo, rindiéndose ante los mecanismos del claro-oscuro nocturno.

Si la hermenéutica propone analizar la historia del pensamiento griego irguiéndose en el trinomio conceptual del Ser, No-Ser y Entes,<sup>6</sup> inspirados en Durand nosotros reformulamos el modelo interpretativo acudiendo a los símbolos del Padre, la Madre y el Hijo.<sup>7</sup> Así, mientras el padre ordena, juzga, manda y rige, mediante su espada, y la Madre protege, oculta e incuba, mediante sus infinitos velos, el Hijo inspira la figura del rey del mundo, el conector entre los dioses y los hombres.<sup>8</sup> Así, en el mundo "real", encontramos una referencia a un más allá que nos conecta, por un lado, con la forma de nuestro mundo, nuestro Padre y, por el otro, con la materia del mismo, nuestra madre. Teniendo en cuenta tales metáforas, el título del presente trabajo toma consistencia, a la vez que el motivo filosófico del mismo queda explicitado.

A modo de escueta introducción imprescindible, resumimos los rasgos generales del corpus sobre el que aplicamos el método explicado, a saber, los textos órficos. El orfismo es una corriente de pensamiento heterogéneo de límites confusos y origen incierto. Muchas de sus razones fundamentales son compartidas por los ritos dionisiacos, los eleusinos, los mitraicos, etc. Su aparición en la historia espiritual de Grecia se fecha, según los autores, entre la Grecia arcaica<sup>9</sup> y el helenismo,<sup>10</sup> y se encuentran comunidades en lugares muy dispares (por ejemplo, en Olbia pónica y en la Magna Grecia).

Precisamente por esa heterogeneidad y falta de límites concretos, tanto temporales como culturales y espaciales, nos pareció interesante aplicar un método como el Durand a un corpus como el órfico. Con ello nos beneficiamos de un método interesante para clasificar un corpus literario notablemente fragmentado, e intentar dotar de sentido algunos de sus pasajes mediante la mitología comparada. Además, y confrontándolo puntualmente con pasajes de filósofos griegos notables, confirmamos la hipótesis de Gaston Bachelard<sup>11</sup> y retomada por Durand<sup>12</sup> según la cual todo discurso racional está regido por imágenes míticas que lo motorizan. Así, observamos cómo algunas de las ideas fundamentales de la filosofía de, por ejemplo, Platón o Anaximandro son desarrollos de imágenes míticas.

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Heidegger, *Hitos*, Madrid, 2000; Heidegger, M., *Conferencias y Artículos*, Barcelona, 2001; Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, v. I, Istmo, Madrid, 2000.

<sup>7</sup> Un muy buen trabajo sobre ello se encuentra en Sallis, J., *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington and Indianapolis, 1999. Mucho más Antigua es la interpretación en la misma línea expuesta por Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, Índigo, Barcelona, 2002, que presenta la tríada simbólica como la clave para interpretar el mundo ya entre los antiguos egipcios.

<sup>8</sup> Guénon, R. (Abd Al-Wahid Yahia), *El Rey del Mundo*, Fidelidad, Buenos Aires, 1985.

<sup>9</sup> West, M.L., *The orphic poems*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

<sup>10</sup> Brisson, L., *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Collected Studies Series, Norfolk, Gran Bretaña, 1995.

<sup>11</sup> Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, México, 2004.

<sup>12</sup> Durand, G., *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.

Para nuestra tarea hemos utilizado fundamentalmente la traducción de textos órficos publicada por Alberto Bernabé bajo el título de *Hieros Logos*.<sup>13</sup> Citamos según esta traducción ("fr." seguido del número pertinente), que a su vez cita según la edición del mismo autor en la Biblioteca Teubneriana.<sup>14</sup> Si usamos otra traducción lo indicamos. Cuando citamos textos de los presocráticos, lo hacemos escribiendo KyR y un número, refiriéndonos así a la conocida obra de Kirk y Raven sobre filosofía presocrática,<sup>15</sup> dado que nos hemos basado en su traducción. En el resto de citas indicamos desglosadamente su procedencia.

---

<sup>13</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003.

<sup>14</sup> Bernabé, A., editit, *Poetae epici graeci. Tesimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc. 1, Biblioteca Teubneriana, Munich, 2004.

<sup>15</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987.

## Símbolos ascensionales en el orfismo

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”.<sup>16</sup> Partiendo de esta argumentación, Durand plantea los homólogos antitéticos a las tres caras del tiempo: 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.<sup>17</sup> 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”.<sup>18</sup> Como veremos, corroboramos que esa afirmación se cumple en la literatura órfica, quizás porque 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 Dîaus, 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” ”.<sup>19</sup>

Durand dice: “el esquema de la elevación y los símbolos verticalizantes son, por excelencia, “metáforas axiomáticas””.<sup>20</sup> 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”,<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Eliade, al comienzo de su *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, dice que “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

<sup>16</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 129.

<sup>17</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 129ss.

<sup>18</sup> Bachelard, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 130.

<sup>19</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 83.

<sup>20</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 131.

<sup>21</sup> Así es como se ha definido el Ser griego, Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, v. I, Istmo, Madrid, 2000.

<sup>22</sup> 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.



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”.<sup>23</sup>

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...<sup>24</sup> El siete es número sagrado en muchas culturas, y a menudo se vincula a la madre tierra y a la fertilidad.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> En el caso griego, el siete vinculado a 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).<sup>27</sup> 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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Para una visión general léase Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998. En Mesoamérica, por ejemplo, el mito más extendido dice que el origen de los elegidos son siete cuevas o cavernas (por ejemplo, léase *Popol Vuh*, F. C. E., 2ª edición, México, 1960). Compárese esto con la búsqueda española de las siete ciudades de Cibola.

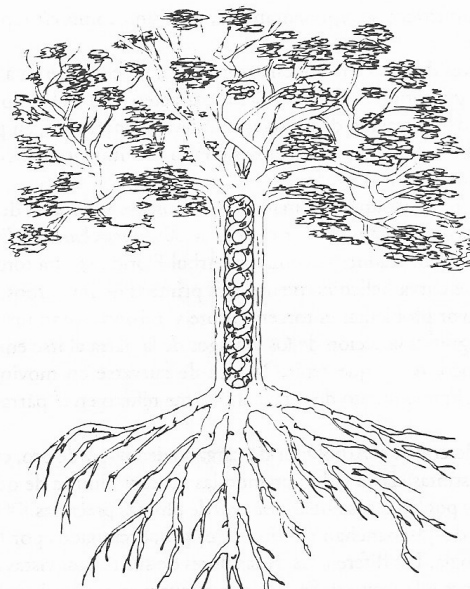
<sup>25</sup> Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998; Tejero Robledo, E., “El siete, número cósmico y sagrado. Su simbología en la cultura y su rendimiento en el romancero”, en *Didáctica (Lengua y Literatura)*, vol. XV, 2003, pp. 221-253.

<sup>26</sup> Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.

<sup>27</sup> A veces los titanes son nueve en lugar de siete, y otras doce en lugar de catorce.

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”.<sup>28</sup> 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!, y para ello éste se apoya en titánicos personajes. Entonces comienza a adorar a los dioses, porque es también cuando aparece la verticalidad. 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.

El malinalli dentro del tronco de los árboles cósmicos (extraído de López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México, 1994, fir. II.12).



<sup>28</sup> López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México, 1994, p. 19. Sobre los pauhtunes, 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 visión está subordinada al sostenerse en pie, y por ello los símbolos espectaculares van unidos a los ascensionales. 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).<sup>29</sup> 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””.<sup>30</sup> 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”.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 a los colores del arcoiris, como los mismos zigurats mesopotámicos. Desde esta perspectiva, es evidente que el juego de mesa conocido popularmente como “escaleras y serpientes” tiene una significación esotérica, referente al progresar espiritual del iniciado.

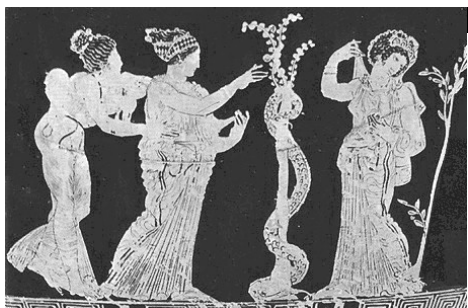
<sup>29</sup> Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976.

<sup>30</sup> Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 74.

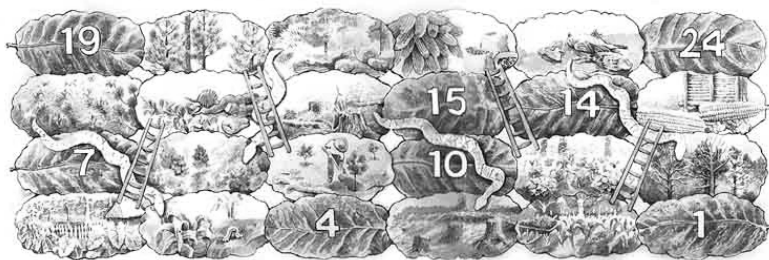
<sup>31</sup> Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 75.

<sup>32</sup> López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México, 1994. Véase representación de más arriba.

Serpiente enroscada en un árbol junto a las Hespérides.



En el popular juego de mesa llamado “escaeras y serpientes”, la escalera eleva, mientras que la serpiente obliga a descender.



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”.<sup>33</sup> Los chamanes siberianos, quizás los antecesores de los griegos, visten frecuentemente con atributos de pájaros.<sup>34</sup> Pero como dice Bachelard, “uno no vuela porque tiene alas, uno se inventa las alas porque voló”.<sup>35</sup> O como dice Durand, “no es el sustantivo a donde remite un símbolo, sino al verbo. El ala es el atributo de volar, no del pájaro o el insecto”.<sup>36</sup> La connotación verbal que tiene lo divino es muy difícil de reconocer desde nuestra cultura. 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”.<sup>37</sup> Tener en cuenta tales connotaciones es de vital importancia para percibir que lo sagrado no es inmutabilidad sustantiva, sino verbo y 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

<sup>33</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 136.

<sup>34</sup> Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976.

<sup>35</sup> Bachelard, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 136.

<sup>36</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 136.

<sup>37</sup> Kerényi, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hía*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 54.

flecha, la pureza y la luz: “puede decirse, finalmente, que el arquetipo profundo de la ensoñación del 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”.<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup> 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””.<sup>40</sup> 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 tiraras a un blanco [...] la sílaba *om* es el arco y el alma es la flecha y lo Eterno es el Blanco”.<sup>41</sup> En la astrología, incluso en la actual, todavía se considera a Sagitario como el signo zodiacal de la sabiduría, especialmente la rápida, instantánea, intuitiva y soñadora. Es el signo que rige los viajes y la filosofía.<sup>42</sup> El arcoiris es otro 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.<sup>43</sup> Su reverso es la feminidad y maternidad de la Tierra. No explica suficientemente porqué en algunas culturas (por ejemplo la egipcia) el cielo aparece como madre y la tierra como 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.<sup>44</sup> Para resolver esta excepción a la norma general, es importante apuntar que en Egipto sólo se encuentran representaciones del cielo nocturno como hembra, lo que nos sugiere que el cielo era hembra en la noche pero que quizás en el día se trasladaba, identificándose con la tierra.

<sup>38</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 139

<sup>39</sup> Ananda Coomaraswamy ha escrito sobre la iniciación que supone la disciplina del tiro con arco (Coomaraswamy, *El tiro con arco*).

<sup>40</sup> Jung, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 139.

<sup>41</sup> *Upanisad Mundaka*, I, 3, cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 139.

<sup>42</sup> Goodman, L., *Los signos del zodiaco y su carácter*, ed. Urano, Barcelona, 1988.

<sup>43</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 141.

<sup>44</sup> Bernal 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).

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”.<sup>45</sup> Como la vara, el cetro es el símbolo del poder por excelencia. Es la expresión 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.<sup>46</sup>

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”.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

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. 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 que poseen, los individuos macho o son los únicos que tienen cuernos o los tienen mucho mayores que las hembras. Además, a través de ellos 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.

---

<sup>45</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 142.

<sup>46</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

<sup>47</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 145.

<sup>48</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

## 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”.



Análogo al Fanes órfico, Mitra nace rompiendo el huevo del mundo, separando el cielo (representado por el zodiaco) y la tierra. Relieve mitraico de Borcovico.

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 ese alzamiento. Tanto el árbol, las alas y los mortales unen lo que en otro tiempo estuvo confusamente mezclado. Con la posición erguida del ser humano aparecen las cuatro direcciones de un plano horizontal, que en el caso del orfismo aparecen en 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 Onomácrito 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.<sup>49</sup> 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

<sup>49</sup> 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.

esos ríos y los elementos sólo es obvia en el caso del Piriflegetonte, que significa algo así como “que arde en llamas”.<sup>50</sup> Bernabé, comentando el fr. 108, dice que “en otros textos órficos se habla siempre de cuatro elementos”.<sup>51</sup> En el fr. 108 no se habla del aire porque se da por 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, como dicen algunos testimonios, algunos de ellos pueden ser llamados semen.

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 Grecia, como en otros lugares, los ríos preñaban a las mujeres y se los invocaba para perder la virginidad.<sup>52</sup> Una lectura menos arriesgada interpretaría tal designación como referencia a la fertilidad de los ríos. Sin embargo, otros textos no dejan de vincular el líquido de la vida con los cuatro elementos.

“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””.<sup>53</sup>

De ser así, cada alma estaría vinculada a 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.<sup>54</sup> 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

<sup>50</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 207.3

<sup>51</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 115.

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> KyR 50 = Damascio, *de principiis* 124 bis.

<sup>54</sup> Platón, *República*, libro X.



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”. Además, tanto en el mito narrado por Platón como en el orfismo los justos toman el camino o la puerta de la derecha.

### *Escaleras y serpientes: el árbol cósmico*

Con el alzamiento del mundo se instauran, además de las cuatro direcciones horizontales, la conexión entre lo de arriba y lo de abajo, ahora separados. Los símbolos del árbol, la escalera, la montaña y el propio hombre como adorador de lo divino son los principales para expresar esa unión. A veces tales símbolos aparecen juntos. 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 Grecia quizás pasó algo semejante con Atlas, Prometeo, Epimeteo y Meneceo. 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.<sup>55</sup> 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:

<sup>55</sup> Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001.

“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.<sup>56</sup>

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 mundo entre los griegos.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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 *Mldhra cakra* al *Sahasrra*; 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 *jvanmukta*”. 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 *Suumn*, 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,

---

<sup>56</sup> Nuestro iluminado árbol de navidad es interpretable de esta forma.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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.

el conducto lunar y el solar (cabe suponer, femenino y masculino) se enroscan alrededor del principal, conectando con los siete chacras. 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 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 instaura. Nuestra propuesta constante es que el rey sagrado funciona como conector entre el cielo y la tierra.<sup>59</sup> 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

<sup>59</sup> Guénon, R., *El Rey del Mundo*, Fidelidad, Buenos Aires, 1985.

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 tímpanos, 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 los campos Elíseos encuentra a Eurídice y la abraza con pasión [...]. Pero Lieo no permite que este crimen quede impune”.<sup>60</sup>

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

---

<sup>60</sup> Ovidio, *Metamorfosis*.

Urano, y los luchadores-héroes, al estilo de Zeus.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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 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".<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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

<sup>61</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 95.

<sup>62</sup> Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p.143.

<sup>63</sup> Frazer, J., *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p. 143.

<sup>64</sup> Frazer, J., *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p. 153.

tierra””.<sup>65</sup> Ése sería el sentido exacto del ónfalos de Delfos pero también del de Eleusis.<sup>66</sup> 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,<sup>67</sup> y Melqart, nombre semítico, se relaciona con la raíz *mlk*, rey, y significa Señor o rey (*mlk*) de la ciudad (*qrt*).<sup>68</sup> 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 expiraron, cesando la vida de sus horribles miembros”.<sup>69</sup>

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”.<sup>70</sup> 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.

---

<sup>65</sup> Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 101.

<sup>66</sup> Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 101.

<sup>67</sup> Herodoto, II, 44.

<sup>68</sup> Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, p. 71.

<sup>69</sup> Píndaro, *Nemeas*, I, 35 ss.

<sup>70</sup> Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., México, 1951, p. 154.



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,<sup>71</sup> 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”.

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”.<sup>72</sup> Esta noticia es importante porque alude a la costumbre tracia de ascender por el *axis mundi*. La escala, normalmente de madera, es el símbolo tecnológico del árbol. Este episodio nos permite reinterpretar la historia de Zalmoxis, discípulo tracio de Pitágoras, ya no como una desaparición que éste rey prodigiosamente realizó, sino como el complemento de la escalera de Kosingas.

<sup>71</sup> Detienne, M., *Los Jardines de Adonis*, Madrid, 1983.

<sup>72</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 116.

“(Zalmoxis) se hizo construir una sala de recepción donde acogía como en un albergue a los principales de sus conciudadanos; en el curso del convite les enseñaba que ni él mismo ni sus invitados ni sus descendientes morirían jamás, sino que irían a un lugar en el que sobrevivirían para siempre y gozarán de una completa felicidad [...] Se hizo construir una morada subterránea, y cuando estuvo acabada, desapareció de entre los tracios, descendió a la morada subterránea y allí vivió durante tres años. Los tracios le echaban de menos y le lloraban por muerto. Al cuarto año reapareció a sus ojos [...]”.<sup>73</sup>

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*”.<sup>74</sup>

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, *Grimmismâl*, 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 vigor. La cabra Heidrún, un águila, un ciervo y una ardilla se encuentran en las ramas de Igdrasil, en sus raíces se encuentra la víbora Nidhögg que trata de derribarlo. El águila libra combate todos los días con la víbora”.<sup>75</sup> 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

---

<sup>73</sup> Herodoto, iv, 95-96.

<sup>74</sup> 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).

<sup>75</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 253.



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, puede identificarse con Fanes e incluso con el propio;<sup>76</sup> 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.

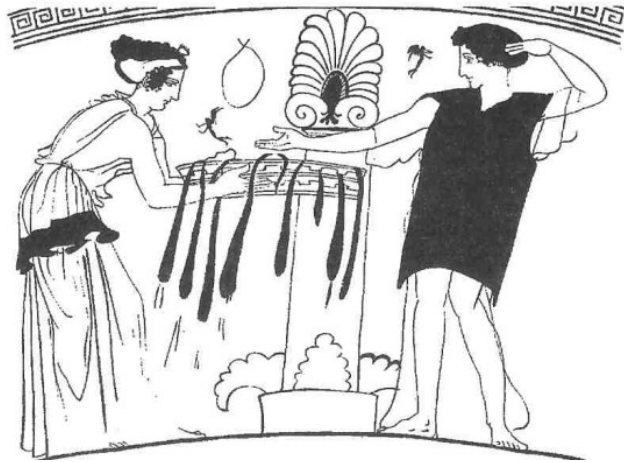
Otros fragmentos de la literatura indoeuropea pueden darnos más fundamentos para interpretar el ciprés blanco órfico como reminiscencia del árbol de la inmortalidad. Entre los antiguos iraníes se habla de un árbol de la vida que crece en la tierra a imagen de su prototipo celeste: "el *haoma* terrestre, 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 Ardivisurâ (...) (*Videvdat*, 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)".<sup>77</sup>

En casi todas las laminillas órficas 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,<sup>78</sup> 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.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 265.

<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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”<sup>81</sup>.

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.

<sup>79</sup> Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 60.

<sup>80</sup> Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, p. 64.

<sup>81</sup> Curtis, E. S., *Barbas de maíz y las siete estrellas y otros relatos de los indios cuervos e hidatsas*, ed. José de Oñaeta, 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,<sup>82</sup> 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)".<sup>83</sup> 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".<sup>84</sup>

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 tronco alado, convergen. Cierta tradición atestiguada entre los altaicos y escandinavos requería atar caballos al poste cósmico, quizás para ayudar a que las almas transiten por él.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 251.

<sup>84</sup> Platón, *Fedro*, 246a ss.

<sup>85</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 273.

Entre los órficos se habla de un diferente origen para el alma y el cuerpo humanos. Higinio dice que su alma es de Zeus y su cuerpo de la madre tierra.<sup>86</sup> La revelación de Prometeo vincula el alma con 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 *pramanthâ* (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”.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup>

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”.<sup>89</sup>

“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”.<sup>90</sup>

No queda claro qué es la encina alada, y desde luego las interpretaciones que recogen Kirk y Raven son insuficientes.<sup>91</sup> 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.

---

<sup>86</sup> Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001.

<sup>87</sup> Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 55ss.

<sup>88</sup> Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.

<sup>89</sup> Ferécides, DK 7 b 2 = KyR 55.

<sup>90</sup> Ferécides, Máximo Tirio iv, 4, p. 45, 5 = KyR 56.

<sup>91</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 101ss.

“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 estrellas”.<sup>92</sup>

“(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”.<sup>93</sup>

“La tierra está en lo alto y nada la sostiene; se mantiene en reposo por su equidistancia de todas las cosas”.<sup>94</sup>

“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”.<sup>95</sup>

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”,<sup>96</sup> 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”.<sup>97</sup> Pero ya en época minoica existió en Grecia.

---

<sup>92</sup> Anaximandro, DK 12 a 10 = KyR 121.

<sup>93</sup> Anaximandro, KyR 122.

<sup>94</sup> Anaximandro, KyR 124.

<sup>95</sup> Anaximandro, KyR 126.

<sup>96</sup> Platón, *Fedro*.

<sup>97</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 250.



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, como se puede ver en la imagen de la derecha, cientos de años posterior..

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 difunto de su tumba dibujan una escena muy similar.<sup>98</sup> 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”.<sup>99</sup>

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:<sup>100</sup>

“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”.

<sup>98</sup> 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.

<sup>99</sup> *Himnos órficos*, LVII.

<sup>100</sup> Vitrubio, *Arquitectura*, libro IV.

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”.<sup>101</sup>

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)



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”.<sup>102</sup>

En este sentido, es notable resaltar que muchas representaciones en las que aparece el huevo del que nació Helena incluyen una columna, reflejando la íntima relación entre el continente de vida y el *axis mundi*.

<sup>101</sup> Pausanias, *Descripción de Grecia*, libro V, XVI.

<sup>102</sup> Empédocles, fr. 79 = KyR385.

Helena naciendo del huevo. Además de la columna aparecen las alas, lo que agudiza la convergencia con las representaciones del árbol cósmico. Trevirá, Landesmuseum. Extraída de Bottini, A., *Arqueologia della salvezza l'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992.



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.



### *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”.<sup>103</sup> Y en específico sostiene que esa continuidad es observable en Grecia desde los tiempos minoicos hasta el crepúsculo del helenismo. Evidentemente, la imagen del huevo con una columna a la que aludimos equivale a la de la piedra y el árbol. 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”.<sup>104</sup>

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 desperdiquen 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

<sup>103</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 248.

<sup>104</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 256.

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.<sup>105</sup> En Grecia se encuentran huellas de creencias similares, cuando por ejemplo Hesíodo dice que la raza de bronce nació de los fresnos.<sup>106</sup> 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?



Anillo minoico de Mochlos: barca, árbol de la vida en forma de escalera y un dios u hombre.

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”.<sup>107</sup> 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 cratera 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

<sup>105</sup> Grimal, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, Barcelona, 1981.

<sup>106</sup> Hesíodo, *Trabajos y Días*, 143-160.

<sup>107</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 270.

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 conceder la inmortalidad a los héroes, la ambrosía celeste con la que tentó también a Ulises (V, 135ss.)”.<sup>108</sup>

Esta descripción que Eliade hace para Egipto y Mesopotamia parece una reconstrucción de lo que sucedía en el más allá según la imaginería órfica.<sup>109</sup> El iniciado, equivalente a Gilgamesh (recordemos que uno de los primeros iniciados en Eleusis fue Heracles),<sup>110</sup> 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”.<sup>111</sup>

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.<sup>112</sup> 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,<sup>113</sup> 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”.<sup>114</sup>

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”.<sup>115</sup> Esta observación nos lanza al próximo capítulo, en donde el pene, el cetro y el rayo vertical convergen.

<sup>108</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 259-260.

<sup>109</sup> También entre los iranos se puede encontrar parecida historia (Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 265).

<sup>110</sup> Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004.

<sup>111</sup> 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).

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> 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.

<sup>114</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 269.

<sup>115</sup> 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.<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup> Cuando llega a Tebas Dionisos provoca que Penteo sea decapitado y devorado por su propia madre, Ágave.<sup>118</sup> ¿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 *srnga* en sánscrito y *cornu* en latín.<sup>119</sup> Du Portal dice que el radical de tal palabra en hebreo, que transcribe *qrm*, significa, además de "cuerno", "radiar" y "brillar".<sup>120</sup> Por su parte, René Guénon entendía el grupo consonántico *krm* 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.<sup>121</sup> 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 dhûl-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

---

<sup>116</sup> Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 19ss.

<sup>117</sup> Detienne, M., *Dyonisos à Ciel Ouvert*, Paris, 1998.

<sup>118</sup> Eurípides, *Bacantes*.

<sup>119</sup> Cf. Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 148.

<sup>120</sup> Du Portal, *Los símbolos de los egipcios, símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, 1999.

<sup>121</sup> 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 *keraunós*. Es decir, el rayo es el cuerno del cielo. Esto en cierto sentido ayuda a explicar quién es *Kronos*.<sup>122</sup> 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 *krn*. 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”.<sup>123</sup> 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”.<sup>124</sup> 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”.<sup>125</sup> 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

<sup>122</sup> Siguiendo a Bernabé, en este trabajo escribimos su nombre “Crono”, y el del dios del tiempo “Tiempo”, aunque esta transcripción es muy discutible.

<sup>123</sup> Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, ?, 1976.

<sup>124</sup> Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, ?, 1976.

<sup>125</sup> Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, ?, 1976.

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.

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".<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> 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".<sup>128</sup> 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".

---

<sup>126</sup> Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, ?, 1976.

<sup>127</sup> Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000. Sobre los dogon seguimos este libro.

<sup>128</sup> Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000, p.105.



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.

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 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.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> 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”.<sup>131</sup>

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:<sup>132</sup> 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.

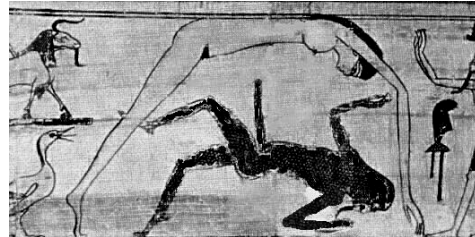
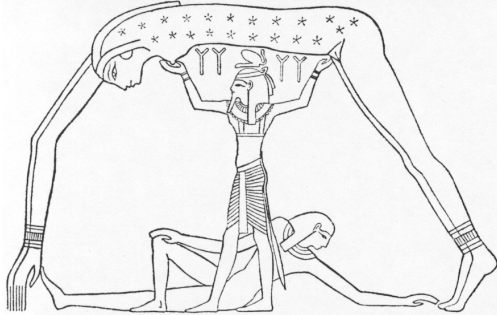
<sup>129</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 201.

<sup>130</sup> Bilolo, M., *Les cosmo.theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis, essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986.

<sup>131</sup> DK 58 c 2 = KyR 281.

<sup>132</sup> Detienne, M., *Dyonisos à Ciel Ouvert*, p.52

En Egipto el simbolismo axial del pene es evidente. En primer término, Nut (Cielo), Geb (Tierra) y Shu (Aire). En segundo lugar, Nut y Geb separados por el falo de éste.



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 Ericepeo.

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”.

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 (\**Hiseros kai paidos*), 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.<sup>133</sup> 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.

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 broncistas 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”.

---

<sup>133</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 151.

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”.

Otro fragmento, el fr. 272, alude a esta misma armonía demiúrgica, en este caso mediante un artesano que crea su obra unido a amor.

Finalmente sí, 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.<sup>134</sup> 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

---

<sup>134</sup> Detienne, M., *Los Jardines de Adonis*, Madrid, 1983.

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”.<sup>135</sup>

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, pues no quería que lo mortal participara de nada divino”.<sup>136</sup> 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

---

<sup>135</sup> *Corpus Hermeticum*, XVIII, 11.

<sup>136</sup> Jámblico, *Vida Pitagórica*, 154.

Platón identificaron el demiurgo con Prometeo.<sup>137</sup> Por otro lado, “las imágenes de Prometeo como modelador de hombres de arcilla son antiquísimas”.<sup>138</sup> El hecho de que en la Academia hubiese un altar en donde aparecía Prometeo con Hefesto y Atenea a sus lados<sup>139</sup> enfatiza el carácter demiúrgico de las tres divinidades.



Relieves egipcios de la época de Tell-el-Amarna (siglo XIV a.C.). En ambos casos los rayos de Atum (el disco solar) acaban en forma de mano. En el de la derecha recogen lo que se les ofrenda.

### *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

<sup>137</sup> Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 72 ss.

<sup>138</sup> Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 42.

<sup>139</sup> Luri, G., *Prometeos, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 72 ss.

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”.

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

Fr. 437: “Es el agua para el alma muerta. 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,<sup>140</sup> lo que podría ponerse en relación con fragmentos presocráticos que aluden a la existencia de vida “humana” en otros mundos.<sup>141</sup> 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:

---

<sup>140</sup> Al respecto, y para el pitagorismo, puede verse Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

<sup>141</sup> Por ejemplo, Anaxágoras, KyR 499 = Simplicio, *Fís.* 157, 9.

“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”.<sup>142</sup>

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.<sup>143</sup> 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”.<sup>144</sup>

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”.<sup>145</sup>

Por su parte, Platón dice que “aquello con lo que pensamos es aire”.<sup>146</sup> 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”.<sup>147</sup>

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*)”.<sup>148</sup> 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

---

<sup>142</sup> Aecio, I, 3, 3 = KyR 160.

<sup>143</sup> Arist., *De Anim.* A2, 405 a 21.

<sup>144</sup> Diógenes de Apolinia, fr. 4 = KyR 603.

<sup>145</sup> Aristóteles, de anima A 2, 404 a 16 = DK 58 b 40 = KyR 450.

<sup>146</sup> Platón, *Fedón*, 96b.

<sup>147</sup> = Plat., *Fedro*, 248c.

<sup>148</sup> García Gual, “Cuerpo y alma. De Homero a Platón”, disponible en Internet.

alas.<sup>149</sup> 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”.<sup>150</sup> 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.



Hermes guía a la difunta hacia Caronte. Las almas que lo acompañan están representadas por pequeñas imágenes antropomórficas aladas. Atenas, MN 1926, del pintor de Saburoff (ARV2 846,193; Add2 297; BADN 212341). Extraído de 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>).

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 sobre la tierra e inquieta a los ganados”.<sup>151</sup> 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”.<sup>152</sup>

“Hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y la lira”.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> 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.

<sup>150</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 138.

<sup>151</sup> *Ilíada*, XVII, vv. 547ss.

<sup>152</sup> Heráclito, fr. 54 = KyR 207.

<sup>153</sup> Heráclito, fr. 51 = KyR 209.



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 propia arca de Noé se parece a esa figura y, en cierto sentido, se podría pensar que todas sus epifanías connotan el impulso “hacia arriba” que el continente sagrado le otorga a la esencia de la vida. El propio rayo de Zeus, flecha natural por excelencia, inmortalizaba a aquellos que mataba.<sup>154</sup> Los seres humanos que morían fulminados por un rayo tenían un estatus especial en Grecia.

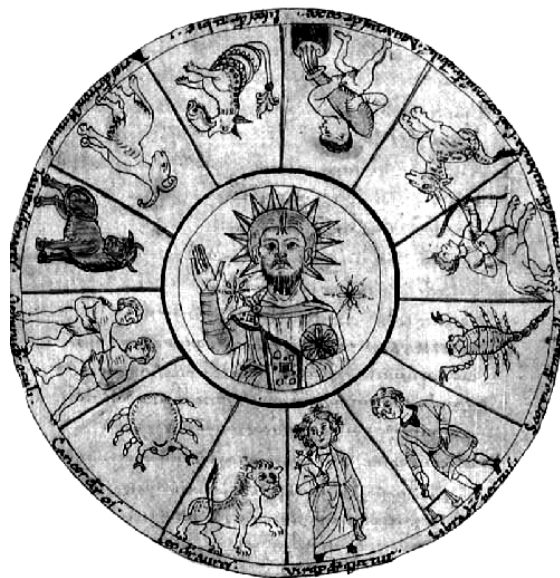
---

<sup>154</sup> 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.

## Símbolos espectaculares en el orfismo

De forma análoga a cómo el 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”.<sup>155</sup> 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.<sup>156</sup> 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 *sl* expresado en griego en la Luna (*sélènè*) y el brillo solar (*sélas*).<sup>157</sup> Hasta el siglo V los cristianos adoraban el sol naciente, y la equivalencia en época medieval entre Cristo y el sol está claramente atestiguada. Reforzando el simbolismo ascensional y espectacular del pájaro, Durand 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”.<sup>158</sup> Por todo ello, el oriente puede depositar en su entorno el simbolismo del despertar, en lenguaje místico, despertar espiritual (es decir, iluminación).

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.



<sup>155</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 154.

<sup>156</sup> 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).

<sup>157</sup> En esto se basa en C.G. Jung.

<sup>158</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 155.

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 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.<sup>159</sup> Entre los dogon, a la mujer se le hace concebir mediante susurros.<sup>160</sup> También entre los mayas del altiplano guatemalteco la creación se produce mediante las palabras de los dioses primordiales,<sup>161</sup> y entre los aztecas el jefe de estado es llamado "*tlatotoan*" ("aquel que posee la palabra").<sup>162</sup> 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".<sup>163</sup> 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

<sup>159</sup> Bilolo, M., *Le createur et la creation dans la pensée memphite et amarnienne, approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" du "Grand Hymne Théologique" d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1988, pp. 61-81.

<sup>160</sup> Griaule, M., *Dios de Agua*, 2ª edición, Barcelona, 2000.

<sup>161</sup> *Popol Vuh*, F. C. E., 2ª edición, México, 1960, primera parte, capítulo 1.

<sup>162</sup> Todorov, T., *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México, 1989, p. 85.

<sup>163</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 160.

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 onomatopeyas 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 diairéticos, a consolidar los esquemas de la 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. En el largometraje chino *Héroes* aparece una leyenda según la cual un gran guerrero logró derrotar a su feroz enemigo en duelo de espadas porque antes estudió detenidamente su caligrafía.

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”.<sup>164</sup>

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.

---

<sup>164</sup> La traducción de Bernabé es aquí segmentada e incompleta por el mal estado del papiro.

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,<sup>165</sup> 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*

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”.

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”.<sup>166</sup>

En el fragmento 151, Bernabé señala que hay un juego de palabras entre “custodio”, *ouras*, y “cielo”, *Ouranos*.<sup>167</sup> 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”,<sup>168</sup> y de Apolo se dice que posee “una mirada que todo lo abarca”.<sup>169</sup> Ambas divinidades funcionan como modelo. El Cielo es “elemento del universo de perenne solidez”, “principio y fin de todo”, “padre mundo”, etc.<sup>170</sup> Por su parte, Apolo posee “el sello modelado de todo el universo”.<sup>171</sup> 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:

<sup>165</sup> Platón, *Fedón*, 118a.

<sup>166</sup> *Lapidario Órfico*, 671-672.

<sup>167</sup> Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003, p. 151.

<sup>168</sup> *Himnos órficos*, IV.

<sup>169</sup> *Himnos órficos*, XXXIV.

<sup>170</sup> *Himnos órficos*, IV.

<sup>171</sup> *Himnos órficos*, XXXIV.

“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”.<sup>172</sup>

Los *Himnos órficos* dicen que las estrellas son los ojos de la sombra.<sup>173</sup>

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”.<sup>174</sup> Y en general, la posición de los dioses es la más elevada, porque son los axiomas del discurso, lo que queda fuera de toda 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.<sup>175</sup>

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)”.<sup>176</sup>

La mirada fulminante que tienen algunos descendientes del sol (Medea, Circe, etc.) 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.<sup>177</sup>

---

<sup>172</sup> Platón, *República*, 507b-509b, cf. Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 90.

<sup>173</sup> *Himnos órficos*, XXXIV.

<sup>174</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 148.

<sup>175</sup> *Himnos órficos*, XXXIV.

<sup>176</sup> Empédocles fr. 135 = Aristóteles, *Retórica* a 13, 1373 b6= KyR 413.

<sup>177</sup> Platón, *Gorgias*, 524a, pero también bastantes otros fragmentos como más adelante veremos.

## *La ciudad de la luz*

Los símbolos de la luz relacionados con dioses primigenios o con el conocimiento aparecen en el orfismo de diversas formas.

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 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.<sup>178</sup> 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 nacido<sup>179</sup> 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!”

---

<sup>178</sup> 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.

<sup>179</sup> 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).



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

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”.<sup>180</sup>

“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”.<sup>181</sup>

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.<sup>182</sup> Finalmente, que en ella haya una “cueva del sol” recuerda un fragmento de Mimnermo de Colofón:

“La ciudad de Eetes, donde los rayos del sol fugaz se guardan en una cámara de oro”.<sup>183</sup>

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”.<sup>184</sup> 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”.<sup>185</sup>

<sup>180</sup> Diógenes Laercio, i, 119 = KyR 47.

<sup>181</sup> Homero, *Odisea*, 15, 403-4 con escolios = KyR 48.

<sup>182</sup> Véase infra., “Las puertas”.

<sup>183</sup> Mimnermo de Colofón, 11 DK.

<sup>184</sup> Rahn, O., *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, Madrid, 1992, p. 76.

<sup>185</sup> Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iv, 220.

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”.<sup>186</sup>

En otro lugar analizamos cómo Medea converge con la luna, entre otras cosas porque es capaz de “aplacar el aliento del infatigable fuego” (a saber, el del sol), se rodea de doce sirvientas, es sacerdotisa de Hécate y la propia luna amanece recriminándole su comportamiento.<sup>187</sup> Todo ello hace pensar que los argonautas se iluminan en la ciudad de Eetes.

---

<sup>186</sup> Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 529; también Ovidio (*Metamorfosis*, viii, 199-209) dice algo parecido.

<sup>187</sup> En las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas aparecen innumerables pasajes susceptibles de ser interpretados astronómicamente.

## Símbolos diairéticos en el orfismo

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 *aletheía* 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”.<sup>188</sup> 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. 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”.<sup>189</sup>

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.<sup>190</sup> 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”.<sup>191</sup> 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

<sup>188</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 165.

<sup>189</sup> AVALLE ARCE, J.B.; *El Inca Garcilaso en sus "Comentarios" (Antología Vivida)*, Madrid, 1964, pp. 117ss.

<sup>190</sup> LEROI-GOURHAN, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994.

<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup> 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 ayudarle 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.

## *El trueno 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).<sup>193</sup> 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”.

---

<sup>192</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 173.

<sup>193</sup> Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972, p. 71.

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.

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.<sup>194</sup> Purificaciones de este tipo también

<sup>194</sup> 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.

aparecen a propósito de Medea,<sup>195</sup> de Tántalo<sup>196</sup> 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.<sup>197</sup>

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.<sup>198</sup> 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”.<sup>199</sup> 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”.<sup>200</sup> Y “la muerte en la llama es la menos solitaria de las muertes. Es verdaderamente una muerte cósmica, en la que junto con el pensador todo un universo se aniquila. La hoguera es un compañero de la evolución”.<sup>201</sup>

El fuego sube y brilla: en sí mismo es alado y puro, como Fanes o el huevo cósmico. El cetro de fuego es el rayo y por eso somete a los hombres y dioses. Es la flecha natural más potente. 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”.<sup>202</sup>

<sup>195</sup> P. ej., Apolodoro, *Biblioteca*, I, IX, 27.

<sup>196</sup> P. ej., Píndaro, *Olimpicas*, I, 26 (40) ss.

<sup>197</sup> Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976, p. 70.

<sup>198</sup> Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004, pp. 118 ss.

<sup>199</sup> Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, p. 37.

<sup>200</sup> Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, p. 40.

<sup>201</sup> Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina, p. 41.

<sup>202</sup> 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).

### *Ligaduras: la cadena áurea*

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, Zeus “se transformó en una serpiente, y sus nodrizas en osas; de ahí las constelaciones de la Serpiente y las Osas”.<sup>203</sup> 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 sogas 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 sogas, y todo quedaría suspendido por los aires. Tan superior soy yo sobre los dioses y sobre los hombres”.<sup>204</sup>

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

<sup>203</sup> 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.

<sup>204</sup> *Ilíada*, VIII, 19-25.

punto central del universo (...) Hestia se te llama".<sup>205</sup> Y dicen de las estrellas que "se mueven en vertiginosos remolinos en torno al trono".<sup>206</sup> 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".<sup>207</sup>

Sin embargo, los estoicos lo interpretaban diciendo que Zeus mismo es lo que está por todos lados uniendo todas las cosas.<sup>208</sup> 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:

"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".<sup>209</sup>

Esa luz a veces ha sido entendida como la Vía Láctea,<sup>210</sup> 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.

La cadena del mundo también aparece camuflada en un pasaje de Apolonio:

---

<sup>205</sup> *Himnos órficos*, XXVII.

<sup>206</sup> *Himnos órficos*, VII.

<sup>207</sup> Platón, *Teeteto*, 153c-d.

<sup>208</sup> 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*.

<sup>209</sup> Platón, *República*, Porrúa, México, 1998, p. 617.

<sup>210</sup> Por ejemplo a pie de página de la edición consultada.



“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”.<sup>211</sup>

La pelota recuerda la esfera original, sobre todo porque es de oro y precisamente pertenece a Eros quien, veremos, converge y se confunde con Fanos en el orfismo. Además, Adrastrea, que desde época helenística se identifica con Ananke (la Inevitabilidad),<sup>212</sup> implica orden y necesidad. La mención de la estrella remite a su sentido cosmológico. West interpreta este pasaje como una alusión al huevo cósmico.<sup>213</sup> 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 Ganimedes juegan con tabas doradas, 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.

“Con tabas doradas jugaban los dos como jóvenes compañeros”.<sup>214</sup>

Además de la cadena, el hilo y las hilanderas encarnan el inevitable destino, unas veces denunciando su inevitabilidad, como símbolos nictomorfos, y otras “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 diáirético, 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 diáirética:

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

<sup>211</sup> Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 135 ss.

<sup>212</sup> West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 195.

<sup>213</sup> West, M.L., *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

<sup>214</sup> Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, iii, 115.

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.

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”.<sup>215</sup>

“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”.<sup>216</sup>

“El Hado lo encadenó (al Ser) para que fuera entero e inmutable”.<sup>217</sup>

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 “ñudos”.<sup>218</sup> 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””.<sup>219</sup>

Finalmente, destacamos el tejido como un particular tipo de ligadura, especialmente importante en el orfismo, como observamos a propósito de la citada Circe (la “hilandera áurea”). No obstante, y dado que el peplo de Perséfone es un símbolo cíclico más que diaréptico, no lo tratamos en este trabajo: el tejido que la Virgen bordaba cuando fue raptada no sólo domestica, sino que, sobre todo, es urdimbre del mundo vegetal y promesa de eterno retorno.

<sup>215</sup> Parménides, fr. 8, 5-21 = KyR 296.

<sup>216</sup> Parménides, fr. 8, 22-5 = KyR 298.

<sup>217</sup> Parménides, fr. 8, 32-49 = KyR 299.

<sup>218</sup> AVALLE ARCE, J.B.; *El Inca Garcilaso en sus “Comentarios” (Antología Vivida)*, Madrid, 1964, p.117 ss.

<sup>219</sup> Laminilla de Roma, ca. 260 d.C., Museo Británico.

## *La palabra 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”.

Detienne ha hablado mucho sobre la importancia de la palabra en una sociedad eminentemente oral.<sup>220</sup> 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

<sup>220</sup> 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 y escritura órfica*

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””.<sup>221</sup>

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

---

<sup>221</sup> 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).

“mitología” de Homero evocada en las *Leyes* (iii, 680d, 3) ejerce con sus palabras y sus ritmos un efecto de encantamiento”.<sup>222</sup>

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, y que precisamente sirve para escribir, entre otras cosas, contraseñas para el más allá. Los órficos probablemente escribieron algún libro que rondaba por la antigua Grecia, quizás las *Rapsodias*, pero además escribieron para acompañarse de contraseñas en el más allá, tanto en papiro como en laminillas de oro.<sup>223</sup> 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.<sup>224</sup> En este contexto interesa destacar que el proceso de secularización de la palabra mágico-religiosa ejemplificado a nivel social en la aparición de la “democracia”,<sup>225</sup> 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 llevaba al más allá quieren, de alguna forma, organizar el más allá.

---

<sup>222</sup> Detienne, M., *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona, 1985, p. 35.

<sup>223</sup> En esto seguimos a Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001. No todos los autores consideran que las llamadas “laminillas áureas” hayan sido escritas por órficos.

<sup>224</sup> Detienne, M., *La escritura de Orfeo*, Barcelona, 1990, véase especialmente III. 1 (pp 82-94).

<sup>225</sup> Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986.

## Conclusiones: el Régimen Diurno de la Imagen como germen del pensamiento occidental

Confirmando la hipótesis de Durand, hemos constatando el isomorfismo entre los grandes esquemas diáritico 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”.<sup>226</sup> En el caso órfico, el régimen de la antítesis funciona constantemente: Dionisos lucha contra los titanes, Orfeo contra las tinieblas, las laminillas contra el caos del más allá, la memoria contra el abismo de la invisibilidad, los pilares del mundo contra el peso del abismo... Son constantes oposiciones al estilo de las de “vida y muerte”, “sueño y vigilia”, “cuerpo y alma”, etc., y que sin duda recuerdan la filosofía de Heráclito y la de los pitagóricos. 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”.

Los huesos inscritos de Olbia póntica (siglo V a.C.) afirman algo muy parecido:

“Órficos, Vida Muerte Vida Verdad;  
Paz Guerra, Verdad Mentira Dionisos;  
Dionisos Verdad Cuerpo Alma”

La lista de contrarios pitagórica es todavía más completa y sirve para ejemplificar a la perfección las características básicas del Régimen Nocturno y Diurno del imaginario. La columna de la izquierda correspondería al diurno, la de la derecha al nocturno.

“Los principios son diez y se los disponen por columnas de pares correlatos:

*Límite e ilimitado*

*Impar y par*

---

<sup>226</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 185.

*Uno y múltiple*  
*Derecho e izquierdo*  
*Masculino y femenino*  
*Estático y dinámico*  
*Derecho y curvo*  
*Luz y oscuridad*  
*Bueno y malo*  
*Cuadrado y oblongo*".<sup>227</sup>

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-velo), cadena-caos, Ser-No-Ser, etc. El hecho mismo de separar estos dos tipos de características (como la realización del presente trabajo) es algo eminentemente diurno.

Durand interpreta que, en su desarrollo, el pensamiento occidental ha privilegiado el Régimen Diurno del imaginario, fundándose así principalmente en la antítesis y la oposición. Tal claridad conceptual hace que nuestra sociedad contemporánea tienda a la esquizofrenia global,<sup>228</sup> como ya había diagnosticado Jung analizando el nazismo,<sup>229</sup> y caracterizada por la exclusividad de lo racional, abstracto, inmóvil, sólido y rígido. En la sociedad occidental sucede que, como en el esquizofrénico:<sup>230</sup>

- 1) Se pone una distancia entre el mundo y el sujeto, que es lo que se ha llamado "visión monárquica". En el Régimen Diurno de la imagen encontramos esa tendencia a la distancia, que en palabras de Ricoeur, interpretando a Gadamer, privilegia la explicación sobre la interpretación, la intuición o la comprensión.<sup>231</sup>
- 2) Se da una fragmentación de la "Realidad". Esa tendencia a abstraer y a distanciarse del mundo genera su compartimentación, y resulta ser 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 desemboca en un cosmos mecanizado.
- 3) Se instaura un "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

---

<sup>227</sup> DK 58 b 5 = KyR 438.

<sup>228</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 185ss.

<sup>229</sup> Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Biblioteca Universal Contemporánea, ed. Caralt, Barcelona, 2002. También Guénon refiere constantemente la desorientación espiritual de occidente (por ejemplo, Guénon, R., *La crisis del mundo moderno*, en [www.infotematica.com.ar](http://www.infotematica.com.ar), última visita 25/09/1007).

<sup>230</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, pp. 191ss.

<sup>231</sup> Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, F.C.E., Argentina, 2001, pp. 132ss.

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, porque como lo sagrado no tiene cabida en este plano, se crea uno nuevo en donde situarlo. La patología surge cuando no hay conexión entre ellos.

- 4) Finalmente, se produce 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, que tiene 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".<sup>232</sup> De esta forma, no es que "el milagro griego" sea la imposición de la razón a la imaginación. Bien al contrario, lo que sucede es que cierto proceso acaba haciendo que el imaginario griego privilegie ciertas estructuras de representación, precisamente las que funcionan mediante la antítesis. Así, en cuanto los símbolos que en este trabajo se han tratado se tornan exclusivos y dejan de estar complementados por las imágenes nocturnas, comienza la tendencia esquizofrénica del pensamiento occidental. El erguirse del mundo, el fuego, el árbol cósmico, la liberación manual, la escalera, la cruz, la montaña sagrada, la flecha, el pájaro, el ala, el rayo, la cadena, las ligaduras, la luz, etc., se impondrán, racionalizados, a símbolos que hasta entonces los complementaban equilibradamente. La noche, la madre, la barca, la cuna, el basto, la ambrosia, la tierra, etc., son símbolos que, en lugar de ordenar mediante la antítesis, cobijaban mediante la antítesis. No los hemos tratado aquí, pero en la Grecia arcaica convergían con lo que nosotros llamamos el No-ser, y eufemizándolo (convirtiendo su infinitud incontrolable en recipiente y materia del mundo), lograban mantener la armonía entre los dos regímenes del imaginario.

En este trabajo, analizando detalladamente los símbolos diurnos más importantes en el orfismo, nos hemos percatado que algunos de ellos se cuelan en las abstracciones de los primeros filósofos griegos. Por ejemplo, Parménides encadena el Ser mediante ligaduras, Anaximandro se imagina el mundo como un tronco suspendido en el aire, y Platón nos habla de cómo las almas son dirigidas en un tronco alado por dos caballos, quizás aludiendo también al árbol cósmico por el que suben y bajan las

---

<sup>232</sup> Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004, p. 196.



almas y representado habitualmente como la Señora de las Bestias. Sin embargo, y por razones de espacio, en él nos hemos limitado a analizar solamente los símbolos diurnos del imaginario órfico. Para otra ocasión dejamos la tarea de completar este trabajo, y que no sólo consistiría en analizar los símbolos nocturnos del imaginario órfico, sino también en estudiar al detalle el imaginario griego en busca de imágenes rectoras del incipiente pensamiento filosófico. Por debajo de las razones conscientes, yacen latentes las inconscientes, mucho más fuertes que las otras, porque en tanto que imágenes provenientes de nuestros ancestros más remotos, de ellas participan las inteligencias comunes, imbéciles y geniales.

## Bibliografía

- Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, Alianza, Madrid, 1993
- Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, ed. Gredos, Barcelona, 2000, traducción de Mariano Valverde Sánchez e introducción de Carlos García Gual
- Arato, *Fenómenos*, B.C.G., Madrid, 1993
- Argonáuticas órficas*, B.C.G., Madrid, 1987, traducción de Miguel Periago Lorente
- Astour, M. C., "Greek Names in the Semitic World and the Semitic Names in the Greek World", en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 23, nº 3 (Julio, 1964), pp. 193-201
- Aubet, M.E., *Tiro y las Colonias Fenicias de Occidente*, Barcelona, 1997
- Bachelard, G., *La intuición del instante*, F.C.E., 2ª edición, 1999, traducción de Jorge Ferreiro
- Bachelard, G., *La formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, ed. Siglo XXI, vigesimoquinta edición en español, México, 2004, traducción de José Babini
- Bachelard, G., *La poética del espacio*, F.C.E., México, 1975, traducción de Ernestina de Champourcín
- Bachelard, G., *El aire y los sueños*, F.C.E., México, 1997
- Bachelard, G., *La tierra y los ensueños de la voluntad*, F.C.E., México, 1944
- Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Schapir editor, Argentina
- Bachofen, J.J., *Mitología arcaica y derecho materno*, ed. Anthropos, Barcelona, 1998, edición de A. Ortiz-Osés
- Baldry, "Embryological Analogies in Pre-socratic Cosmogony", en *The Classical Quarterly*, Vol. 26, nº I, enero de 1932, pp. 27-34
- Barral i Altet, X., *Historia Universal del Arte, la antigüedad clásica, Grecia, Roma y el mundo mediterráneo*, ed. Planeta, Barcelona, 1986
- Barton, T., *Ancient Astrology*, Routledge, Londres y Nueva York, 1994
- Benjamin, W., *La Obra de Arte en la Época de su Reproducibilidad Técnica*, editorial Taurus, Madrid, 1973
- Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, Centro de Estudios Filosóficos Universidad Nacional Autónoma de México, Traducción de Rafael Moreno, México, 1960
- Bergson, H., *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, edición electrónica a partir del libro homónimo de 1919, París, en <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, Québec, 2003
- Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004
- Bernabé, A., editit, *Poetae epici graeci. Tesimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc. 1, Biblioteca Teubneriana, Munich, 2004
- Bernabé, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid, 2003
- 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>], última visita 5/05/2007
- 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
- Bernabé, A., "Tendencias recientes en el estudio del orfismo", en *'Ilu*, nº 0, pp. 23-32, 1995
- Bernabé, A., "La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura órfica" en *Tempus*, o, 1992, pp. 5-41
- Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001
- Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993
- Bernal, M., "The afrocentric Interpretation of History: Bernal replies to Lefkowitz", en *The Journal of Blacks in Higher Education*, nº 11 (verano, 1996), pp. 86-94
- Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004
- Bettelheim, B., *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Ed. Crítica, Barcelona
- 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
- Bilolo, M., *Les cosmo.theologies philosophiques d'Heliopolis et d'Hermopolis, essai de thématization et de systématisation*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986
- Blázquez, J.M., Martínez-Pinna, J., Presedo, F., López Melero, R., Alvar, J., *Historia de oriente antiguo*, Madrid, 1992
- Bloch, R., *La adivinación en la antigüedad*, F.C.E., México, 1985
- Bonassie, P., *Cataluña mil años atrás (siglos X-XI)*, ediciones península, 1ª edición, 1988
- Böhme, G. y Böhme, H., *Fuego, Agua, Tierra, Aire, una historia cultural de los elementos*, ed. Herder, Barcelona, 1998
- Bottini, A., *Arqueologia della salvezza l'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992
- Bremmer, J. N., *El Concepto del Alma en la Antigua Grecia*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002

- Brisson, L., *La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens*, en *Mythes et représentations du temps*, pp. 37-55., CNRS Paris, París, 1958
- Brisson, L., *Le même et l'autre dans l'estructure ontologique du Timée de Platon*, Academia, Sankt Augustin, 1994
- Brisson, L., *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Collected Studies Series, Norfolk, Gran Bretaña, 1995
- Brisson, L., «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, Notes critiques», en *Revue d'Histoire des Religions* 202. Paris : Presses Universitaires de France, 1985, pp.389-440 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Gran Bretaña, 1995, I, pp. 389-420
- 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, Gran Bretaña, 1995, III, pp. 37-55.
- Brisson, L., « Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale : témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique » en *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II/Band 36.4 Berlin & New York : Walter de Gruyter, 1990, pp. 2867-2931 = *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Collected Studies Series, Gran Bretaña, 1995, IV, pp. 2867-2931.
- Burckhardt, T., *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, Palma de Mallorca-Barcelona, 1999
- Burckhardt, T., *La civilización hispano-árabe*, Madrid, 1985
- Burkert, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, El Acanalado, Barcelona, 2002
- Burkert, W., *Cultos místéricos antiguos*, ed. Trotta, Madrid, 2006
- Burkert, W., *Greek Religion*, Harvard, 1985
- Calasso, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1990
- Campbell, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, F.C.E., México, 1959
- Carmona Muela, J., *Iconografía Clásica, guía básica para estudiantes*, Istmo, Madrid, 2002
- Caro Baroja, J., *Los Vascos*, Istmo, Madrid, 1971
- Carrillo Canán, A., M.A. Calderón Zacauala y LL. Rodríguez Vidal, "Los griegos homéricos y el problema de la conciencia", en *A parte Rei, Revista de Filosofía*, nº 44, enero de 2006, <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>, última visita el 20/10/2007
- Caso, A., *El pueblo del sol*, F.C.E., México, 1983
- Cassirer, E., *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1994
- Casson, L., *The ancient mariners: seafarers and sea fighters of the Mediterranean in ancient times*, Princeton, 1991
- Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998
- Cicerón, M. T., *Sobre la república*, Gredos, Madrid, 1991
- Cimino, R.M., *Ancient Rome and India, commercial and cultural contacts between the Roman world and India*, Nueva Deli, 1994
- Cirlot, J.-E., *Diccionario de símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1982
- Comotti, G., *La música en la cultura griega y romana*, edita Turner Libros y CONACULTA, 1999
- Coomaraswamy, A.K., "Dos caminos hacia la misma cumbre", en VVAA, *Las grandes religiones enjuician al Cristianismo*, ed. Mensajero, Bilbao, 1971
- Corpus Hermeticum*, Les Belles Lettres, Paris, 1947
- Daniélou, A., *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, 1987
- Daniélou, A., *Traité de musicologie comparé*, Hermann, París, 1959
- De la Garza, M., *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, Paidós/UNAM-FFL, México, 1998
- Detienne, M., *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona, 1985
- Detienne, M., *La muerte de Dionisos*, Taurus, Madrid, 1983
- Detienne, M., *Dyonisos à Ciel Ouvert*, Paris, 1998
- Detienne, M., *La escritura de Orfeo*, ed. Península, Barcelona, 1990
- Detienne, M., *Los Jardines de Adonis*, Madrid, 1983
- Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986
- Detienne, M., *Cómo ser autóctono, del puro ateniense al francés de raigambre*, F.C.E., México, 2005
- Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Thames and Hudson, Bristol, 1970
- Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, ed. Labor, Barcelona, 1991
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1952, 6ª edición revisada con adiciones e índice de W. Kranz
- 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
- Díez de Velasco, F., "Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: la mística griega", 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

- 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
- Díez de Velasco, F. – Molinero Polo, M. A., "Hellenoegyptiaca 1: Influences égyptiennes dans l'imaginaire grec de la mort: quelques exemples d'un emprunt supposé (Diodore 1,92, 1-4: 1,96,4-8)". *Kernos* 7, 1994, pp. 75-93
- Diop, C. A., *Civilisation ou barbarie, anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris, 1981
- Dodds, E.R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 1980
- Droz, G., *Los mitos platónicos*, ed. Labor, Barcelona, 1993
- Du Portal, *Los símbolos de los egipcios, símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, 1999
- Dumézil, G., *Escitas y Osetas, mitología y sociedad*, F.C.E., México, 1989
- Durand, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, F.C.E., México, 2004
- Durand, G., *Mitos y sociedades, Introducción a la mitología*, editorial Biblos, Buenos Aires, 2003
- Durand, G., *De la mitocrítica al mitoanálisis, figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos, Barcelona, 1993
- Edmonds, R. G., *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge University Press, USA, 2004
- Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, "De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis", Barcelona, 1999
- Eliade, M., *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, ed. Taurus, Madrid, 1995
- Eliade, M., *De Zalmoxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1985
- Eliade, *Aspectos del mito*, Paidós Orientalia, Barcelona, 2000
- Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, ediciones Era, México, 1972
- Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1976
- Eliade, *Herreros y Alquimistas*, Alianza editorial, Madrid, 2001
- Eliade, M. y Kitagawa, J.M. (eds.), *Metodología de las religiones*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1986
- El libro de los libros de Chilam Balam*, F.C.E., México, 1963 (traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón)
- Eratóstenes, *Catasterismes*, Bernat Metge, 2004
- Eurípides, *Tragedias I*, B.C.G., Madrid, 2000, introducción general de Carlos García Gual, introducciones traducciones y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez
- Eurípides, *Tragedias II*, B.C.G., Madrid, 1985, introducciones, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez
- Eurípides, *Tragedias I*, B.C.G., Madrid, 2000, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual
- Farnell, L., *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1970
- Faillkner, R.O., *A concise dictionary of middle egyptian*, Oxford, 2002
- Finley, M., *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona 1996
- Fol, A., *Orphica Magica*, Sofía, 2004
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, 1966
- Frank, R. M., "An essay in European Ethnomathematics: the Basque Septuagesimal System I", en *Société Européene 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
- 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
- Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981
- Frazer, J., *La rama dorada*, F.C.E., México 1951
- Gwyn Griffiths, J., "The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus)", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 75, 1955, pp. 21-23
- García Bazán, F., "René Guénon y el hermetismo", en *'Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, nº7, 2002, pp. 7-17
- García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002
- García Gual, C., *Mitos, Viajes, Héroes*, Taurus, Madrid, 1981
- García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Alianza editorial, Madrid, 1995
- García Gual, "Cuerpo y alma. De Homero a Platón", en <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/gual10.htm>, última visita: 29/12/2007
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 2000
- 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
- Ginzburg, C., "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 138-164

- Ginzburg, C., "Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de George Dumézil", en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 176-197
- Goblet d'Alviella, conde E., *Symbols. Their migration and universality*, New York, 2000
- Goodman, L., *Los signos del zodiaco y su caracter*, ed. Urano, Barcelona, 1988
- 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
- Graves, R., *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001
- Griaule, M., *Dios de Agua*, Barcelona, 2000
- Grimal, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, Barcelona, 1981
- Grimal, P., *La mitología grega*, Barcelona, 2000
- Grimm, *Cuentos de Grimm, ilustrados por Arthur Rackham*, editorial Juventud, Barcelona, 2001
- Guénon, R. (Abd Al-Wahid Yahia), *El Rey del Mundo*, Fidelidad, Buenos Aires, 1985
- Guénon, R., *El simbolismo de la cruz*, ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003
- Guénon, R., *El teosofismo, historia de una pseudoreligión*, Barcelona, 1989
- Guénon, R., *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1989
- Guénon, R., *La crisis del mundo moderno*, en [www.infotematica.com.ar](http://www.infotematica.com.ar), última visita 25/09/1007
- Guénon, R., *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1995
- Guilmot, M., *Les rites initiatiques en Egypte ancienne*, Paris, 1977
- Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, Madrid, 1981
- Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega, estudio sobre el "movimiento órfico"*, Madrid, 2003
- Gwyn Griffiths, J., "The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus)", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 75, 1955, pp. 21-23
- 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
- Heath, T.L., *Greek Astronomy*, AMS, New York, 1969
- Heidegger, M., *El Ser y El Tiempo*, F.C.E., Madrid, 1973
- Heidegger, *Hitos*, Madrid, 2000
- Heidegger, M., *Conferencias y Artículos*, Barcelona, 2001
- 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*, nº7, 2002, pp.19-50
- Herodoto, *Historia*, ed. Gredos, Madrid, 2000 (introducción, traducción y notas de Carlos Schrader)
- Herrero Jáuregui, M., *La tradición órfica en la literatura apologetica cristiana*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005, tesis doctoral dirigida por A. Bernabé y A. Piñero
- Hesíodofo, *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1978
- Heyerdahl, T., *El hombre primitivo y el océano*, Barcelona, 1983
- Himnos órficos*, B.C.G., Madrid, 1987, traducción de Miguel Periago Lorente
- Hoddinott, R.F., *The Thracians*, ed. Glyn Daniel, impreso en España, 1981
- Homero, *Ilíada*, Gredos, Madrid 1991
- Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1994
- Hornung, E., *El uno y lo múltiple, concepciones egipcias de la divinidad*, ed. Trotta, Madrid, 1998
- Huges, D..D., *Human sacrifice in ancient Greece*, Routledge, Londre, 1991
- Hulkrantz, *The North American indian Orpheus tradition, a contribution to comparative religion*, Estocolmo, 1957
- Huxley, A., *La Filosofía Perenne*, Edhasa, Barcelona, 2000
- I Ching, el Libro de las Mutaciones*, ed. Sudamericana, Buenos Aires; Edhasa, Barcelona, 1977; traducción del chino al alemán con comentarios de Richard Wilhelm, traducción al español por D.J. Vogelmann y prólogos de C.G.Jung, R. Wilhelm y H. Wilhelm
- Iniesta, F., *Antiguo Egipto: la nación negra, aproximación histórica a las culturas africanas*, Libros de la Catarata Sendai, Madrid, 1989
- Iwaniszewski, S., "La interpretación astronómica de los mitos", en <http://www.jovenclub.cu>, última visita 12/08/2007
- Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1993
- Jámblico, *Vida Pitagórica*, Etnos, Madrid, 1991
- Jonas, H., *La religion gnóstica, el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, ed. Siruela, Madrid, 2000
- Jourdan, F. (traductor y presentador), *Le Papyrus Derveni*, Les Belles Lettres, Paris, 2003
- Jung, Carl G., Von Franz, M. L. (dir.), *El hombre y sus símbolos*, Biblioteca Universal Contemporánea, ed. Caralt, Barcelona, 2002
- Kahn, Ch. H., "On early Greek astronomy", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, pp. 99-116

- Kerényi, K., *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, ed. Siruela, Madrid, 2004
- Kern, O., *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, 1972
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, traducción española de Jesús García Fernández
- Kirk, G.S., *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, ed. Labor, Barcelona, 1992
- Krappe, A.H., "The Anatolian Lion God", en *Journal of American Oriental Society*, vol. 64, n. 3, jul.-sep. 1945, pp. 144-154.
- Kuhn, T.S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona, 1996
- Lapidario órfico*, B.C.G., Madrid, 1990, traducción de Carmen Calvo Delcán
- Lattimore, R., "Herodotus and the Names of Egyptian Gods", en *Classical Philology*, vol. 34. nº 4 (oct., 1939), pp. 357-365
- 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
- Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la Prehistoria*, ed. Laertes, Barcelona, 1994
- Lesky, A., *La Tragedia griega*, Labor, 1970
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, SEP, México, D.F., 1985
- Libro de los muertos, Salida del alma hacia la luz*, 2000, Barcelona
- Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen, los casos inca y mexica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990
- Lincoln, B., "The Indo-European Myth of Creation", en *History of Religions*, vol. 15, nov. 1975, pp. 121-145
- Long, C.R., "The Gods of the Months in Ancient Art", en *American Journal of Archaeology*, vol. 93, nº 4, 1989, pp. 589-595
- López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México, 1994
- López Austin, *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 2004
- López Petit, S., *Horror Vacui, La Travesía De La Noche Del Siglo*, ed. Siglo Veintiuno, Madrid, 1996
- Luri, G., *Prometeo, biografías de un mito*, ed. Trotta, Madrid, 2001
- Manilio, M., *Astrología*, B.C.G., Madrid, 1996
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, v. I, Istmo, Madrid, 2000
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, v. II, Istmo, Madrid, 1994
- Martínez Marzoa, F., *Lengua y Tiempo*, Madrid, 1999
- Martínez Marzoa, F., *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia. Secretariado de Publicaciones, Múrica, 1990
- 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, pp. 85-105
- Mazarov y Fol, *Thrace and the Thracians*, Cassell and Company Limited, New York, 1977
- Miller, J. F., "Orpheus as Owl and Stag: Ovid, *Met.*11, 24-27", en *The Journal of the Classical Association of Canada*. - 44 (1990), nº 2., pp. 140ss., Phoenix, 1990
- 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
- Morey, M., *Los presocráticos. Del mito al logos*, ed. Montesinos, Barcelona, 1981
- Morgan, E., *Eva al desnudo*, Barcelona, 1973
- Moulinier, L., *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París, 1955
- Nelli, R., *Diccionario del Catarismo y las herejías meridionales*, Palma de Mallorca, 1997
- Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid, 1973
- Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 1973
- Nilsson, M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1950
- Olmos, R., "Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas" en Bernabé, A. y Jiménez San Critóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, 2001, Madrid, Apéndice II
- Ortiz-Osés, A., *Antropología Simbólica Vasca*, Anthropos, Barcelona, 1985
- Ortiz-Osés, A., "Mitologías culturales", en Blanca Solares (ed.), *Los lenguajes del símbolo*, Anthropos, Barcelona 2001
- Otto, O. F., *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, 1973
- Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, 1990-1992
- Paulme, D., *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, París, 1976
- Pijoan, J., *Historia del Arte*, Salvat, Barcelona, 1971
- Píndaro, *Píticas*, UNAM, México, 1991, bilingüe, introducción, traducción y notas de Rubén Bonifaz Nuño
- Píndaro, *Odas y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1984

- Piulats, O., "El Cap de Creus y el mito histórico de Orfeo en Cataluña como hipótesis histórica cultural", inédito
- Piulats, O., "Antropología egipcia", en *Debate sobre las antropologías. Revista de Filosofía THEMATA*, n 35, Sevilla, 2005
- Platón, *Diálogos*, B.C.G., Gredos, Madrid, diversas ediciones
- Platón, *Oeuvres Complètes*, Les Belles Lettres, París, diversas ediciones
- Plutarco, *Los Misterios de Isis y Osiris*, Índigo, Barcelona, 2002
- Popol Vuh*, F. C. E., 2ª edición, México, 1960, traducción de A. Recinos
- Proclo, *Commentaire sur le Timée*, Librairie Philosophique, París, 1996, traducción y notas de Festugière
- Rahn, O., *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, Madrid, 1992
- Ramón Carbó, J., "El culto imperial en la Dacia romana. Consideraciones sobre la presencia de aspectos análogos en la religiosidad de los pueblos daco-getas", en *'Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, nº6, 2001, pp.7-32
- Renau, X. (ed. y tr.), *Textos Herméticos*, Gredos, Madrid, 1999
- Richer, J., *Delphes, Délos et Cumés, les grecs et le zodiaque*, Julliard, París, 1970
- Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción, Ensayos de Hermenéutica II*, F.C.E., Argentina, 2001
- Rochberg, F., *Babylonian horoscopes*, American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia, 1998
- Rochberg, F., "Elements of the Babylonian contribution to Hellenistic Astrology", en *Journal of American Oriental Society* Vol. 108, 1987, pp. 51-62
- Rodhe, *Psyché, la idea del alma entre los griegos*, F.C.E., México, 2006
- Roob, A., *El Museo Hermético, Alquimia y Mística*, ed. Taschen, Madrid, 2006
- Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, París, 1959
- Sallis, J., *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington and Indianapolis, 1999
- Santamaría Álvarez, M. A., "Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica" en *'Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, número 8, pp. 225-264, 2003
- Schwaller de Lubicz, *Esoterismo y simbolismo, la inteligencia del corazón*, Barcelona, 1992
- Séjourné, L., *Pensamiento y religión en el México antiguo*, F.C.E., México, 1957
- Tejero Robledo, E., "El siete, número cósmico y sagrado. Su simbología en la cultura y su rendimiento en el romancero", en *Didáctica (Lengua y Literatura)*, vol. XV, 2003, pp. 221-253
- Tourniac, J., *La Tradición Primordial*, Albin Michel, col. "Bibliothèque de l'Hermétisme", París, 1983
- Valerio Flaco, *Las argonáuticas*, Madrid, 1996, trad. Santiago López Moreda
- Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion, étude anthropologique*, Presses Universitaires de France, París, 1940
- Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, ed. Paidós, España, 2004
- Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1985
- Vian, F., (ed.), *Les Argonautiques orphiques*, Les Belles Lettres, 1987
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", en *The Royal Anthropological Institute*, vol. 4 nº 3, septiembre de 1998
- West, M.L., *The orphic poems*, Clarendon Press, Oxford, 1983
- West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971
- West, M. L., "Ab ovo: Orpheus, Sanchunathion, an the Origins of the Ionan World Model", en *The Classical Quaterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), 289-307.
- Weil, S., *La Fuente Griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005