

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

LA NATURALEZA DEL HADES COMO REGIÓN DE LOS MUERTOS:
SU FUNCIÓN, SUS CARACTERÍSTICAS Y LOS MITOS EN TORNO A ÉL
EN HOMERO, HESÍODO Y PÍNDARO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN LETRAS CLÁSICAS
P R E S E N T A :
ELMIRA ELENA VICTORIA PABLOS SANTIAGO VEITES

ASESOR: LIC. GABRIEL GUTIÉRREZ BIBRIESCA

SÍNODO: LIC. MARÍA DE JESÚS ESPÍNDOLA BAUTISTA
MTRO. ERNESTO GABRIEL SÁNCHEZ BARRAGÁN
LIC. TANIA ALARCÓN RODRÍGUEZ
LIC. ARTURO HERNÁNDEZ BRAVO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος
Píndaro. *Pítica*, VIII, 95-96

ÍNDICE

<i>Dedicatorias y Agradecimientos</i>	7
I. Prólogo	
<i>I.1 Justificación</i>	8
<i>I.2 Introducción</i>	9
II. Marco Teórico	
<i>II.1 Definiciones</i>	11
II.1.1 Mito.....	11
II.1.2 <i>Mythos</i> y <i>Logos</i>	21
II.1.3 Relación mito-poesía.....	30
II.1.4 Religión.....	35
<i>II.2 Inframundo griego</i>	41
II.2.1 Descripción.....	41
II.2.2 Diferencias entre Hades y otras representaciones del inframundo.....	45
III. El Hades en la poesía griega	
<i>III.1 Homero</i>	50
<i>III.2 Hesíodo</i>	66
<i>III.3 Píndaro</i>	74
IV. Conclusión	86
Referencias bibliográficas.....	90

Dedicatorias y Agradecimientos

"Morir es retirarse, hacerse a un lado,
ocultarse un momento, estarse quieto,
pasar el aire de una orilla a nado
y estar en todas partes en secreto."
Jaime Sabines

A mi hijo Marcel Gibrán, a quien desde pequeño le han asaltado las mismas dudas que al legendario Gilgamesh, le develo aquí un secreto: *Thánatos* (La Muerte) e *Hypnos* (El Sueño) son hermanos gemelos; morir es como irse a un sueño eterno, ahí están las almas que son inmortales, ahí permanecerán unidos nuestros espíritus. Te amo como a nadie, pedacito mío.

A mi esposo, Héctor Gabriel Maya Salgado, quien durante todos estos años ha sido mi *Mythos* y mi *Logos*. Tú mejor que nadie sabe todo lo que esto significa.

A mis padres, Dr. Arnoldo Pablos González y Elmira Elena Santiago Veites González, y a mi hermano, Arnoldo Ricardo Pablos Santiago Veites. Gracias a ustedes disfruto de esta vida con plenitud. Los amo y no me cansaré de decir lo afortunada que soy de contar con ustedes en todo momento.

A toda mi familia: mis tías, mis tíos, mis primos, mis sobrinos, mi cuñada, Vili y mi familia política. Me han seguido los pasos, han caminado este largo proceso conmigo y han prometido leer mi trabajo.

A mis amigas y amigos: Myriam, Alejandro, Belem, Sol, José Antonio, Nancy, Katy, Lucero, Arturo, Edgar, Adriana, Linda, Karla, Fernando, Dora, Rodrigo y Paula. Siempre me han alentado para lograr mis metas y a ser una digna humanista.

A mis alumnos, en quienes deposito mi pasión por la literatura, la mitología, la historia y la cultura de los Clásicos; deseo sembrar ese mismo amor en sus corazones.

A mis sinodales, Lic. María de Jesús Espíndola Bautista, Mtro. Ernesto Gabriel Sánchez Barragán, Lic. Tania Alarcón Rodríguez y Lic. Arturo Hernández Bravo, gracias por su lectura minuciosa y sus pertinentes comentarios.

Al Lic. Gabriel Gutiérrez Bibriesca, mi asesor, por su infinita paciencia, por sus acertadas observaciones, por su guía y su acompañamiento. Gracias por comprender todo lo que hay detrás de la redacción de este trabajo.

Por último, dedico de manera especial mi tesina a todos aquellos que ya no están con nosotros, que han descubierto qué sucede en aquella región ultramundana y se han colocado en un espacio de lo Sagrado. Francisco José Santiago Veites, Victoria González, Inés Trínker, Omar Gómez, Carlota Jiménez, mis ángeles, mis manes protectores.

I. Prólogo

I. 1 Justificación

Desde que era una niña, sentí un especial interés por las culturas de la antigüedad, podía pasar horas estudiando y leyendo acerca de ellas y soñaba con convertirme en una arqueóloga o investigadora de las culturas antiguas. Con el tiempo, los mitos y los relatos griegos me apasionaron y me inspiraron a escribir mis propios cuentos. Al ingresar a la Licenciatura en Letras Clásicas, descubrí que debía ahondar más en muchos aspectos, especialmente cuando, al cursar la materia de Mito y Religión, elaboré un ensayo sobre el Descenso al Hades. Entonces supe que la mitología no sólo me facilitaría “el escribir cuentos”, sino que me ofrecería la oportunidad de indagar en el pensamiento mítico-religioso de la cultura que tanto me cautivaba.

Aquel trabajo acerca del Descenso al Hades despertó mi curiosidad sobre el fenómeno de la Muerte y debo confesar que enfoqué muchos de mis proyectos a recopilar información acerca de la concepción que de ella tienen las diversas culturas.

Observé que son muy pocos los trabajos que abordan estos temas en la Licenciatura en Letras Clásicas, por ello me pareció crucial profundizar y enriquecer aquellos aspectos de los que apenas hice referencia en aquel ensayo, aunque sea de un periodo muy breve de la literatura griega, adentrándome en la naturaleza del Hades como región de los muertos. De este modo, puedo retribuir un poco el apoyo que recibí de todos y cada uno de los profesores del Colegio de Letras Clásicas que me formaron y guiaron, así como reconocer a la Universidad Nacional Autónoma de México que me abrió sus puertas para que formara parte de una de las tantas generaciones que se han forjado dentro de sus aulas y que han dado lugar, no sólo a excelentes profesionistas, sino también a destacados seres humanos.

I.2 Introducción

Aunque en apariencia el ser humano ya no tiene interés por las cuestiones sobre lo religioso y lo mítico, no es menos cierto que sigue mostrando preocupación por hallarle un sentido a la vida y experimentando angustia por la finitud de su existencia. Confrontar su pensamiento racional con las creencias sagradas de la sabiduría antigua puede darle respuesta a esas inquietudes que por siglos han ocupado a poetas, filósofos, científicos y eruditos de todas las épocas.

La presente tesina está dedicada a establecer los alcances de la naturaleza de uno de los inframundos que más ha influido en el pensamiento occidental: el Hades. Se trata de un trabajo de carácter monográfico sobre sus funciones, sus características y sus mitos en la poesía que va de Homero a Píndaro. No son los símbolos arquetípicos o universales los que intenta desvelar este análisis, sino las connotaciones ideológicas que laten y perviven en estos escritos poéticos. El viaje imaginario al más allá plasmado en estos textos refleja la mentalidad de las diversas épocas y grupos sociales a las que pertenecían los poetas de este estudio centrado en desentrañar la realidad religiosa que les pudo dar origen.

Para ello, el trabajo se ha organizado en dos partes fundamentales: Un marco teórico y un análisis de fragmentos de poesía que hablan sobre el Hades, comprendido por la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, la obra de Hesíodo y las *Odas y fragmentos* de Píndaro. Cabe aclarar que el método más operativo para determinar la naturaleza del Hades como región de los muertos es el estructuralista, ya que a través de los distintos relatos que hablan sobre este lugar, se trata de encontrar un sistema mítico subyacente.

En el marco teórico, se define mito y religión, haciendo mención del uso del *mythos* y el *logos* que los mismos autores clásicos formulaban claramente con fines específicos y cuya diferencia, sin duda, favorece la elaboración de una definición de mito. El objetivo de determinar lo que es el mito y la religión reside en que el lector de la investigación tendrá una idea más clara al situar al inframundo en la *psique* griega.

A continuación se hace una sucinta distinción entre Hades, Érebo, Tártaro, Orco e Isla de los Bienaventurados para delimitar el tema de la investigación. El mismo objetivo persigue el apartado sobre la relación mito y poesía, en el que se expone, además, la razón de que sea la poesía y no textos en prosa el foco de la investigación. Ésta radica en el elemento mítico-religioso que se pretende explicar cuando un poeta invoca a los dioses y a las musas inspiradores de su escritura, ya que la poesía tiene un valor sagrado en la concepción griega.

En la segunda parte, se trabaja en el análisis de la obra de los tres poetas, dividida en tres capítulos: Homero, Hesíodo y Píndaro. Se ha limitado el trabajo a estos autores debido a que, en la línea del tiempo, pertenecen a la literatura arcaica; de cualquier forma los poetas clásicos y los helenísticos podrán figurar en investigaciones posteriores. Hay que destacar que, a pesar de que los tres poetas estudiados están más o menos en el mismo periodo de tiempo, cada uno de ellos tiene diferencias y similitudes acerca de la concepción del Hades, las cuales marcarán constantes en las que se basará la conclusión del trabajo.

Cabe señalar que no hay ninguna traducción propia, ya que abundan muy buenas versiones sobre estos autores que, por mucho, sería difícil igualar. Siendo esta tesina de carácter monográfico y no una tesis tradicional de la Licenciatura en Letras Clásicas, se optó por ocupar traducciones que, sin duda alguna, serán dignas de la investigación. La Editorial Gredos es una de las más utilizadas entre los estudiosos de la Filología Clásica, se trata de versiones muy cuidadas y elaboradas por eruditos de las lenguas griega y latina, por tanto, para los autores citados en este trabajo, se decidió consultar a estos especialistas compilados en la Biblioteca Básica Gredos, pues los fines que persigue esta tesina no son meramente lingüísticos, sino más bien expositivos. A fin de no repetir los nombres de los traductores en cada pie de página, a continuación enumero a los traductores empleados: Emilio Crespo Güemes, traductor de la *Ilíada* de Homero; José Manuel Pabón, traductor de la *Odisea* de Homero; Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, traductores de *Obras y Fragmentos* de Hesíodo; y Alfonso Ortega, traductor de *Odas y Fragmentos* de Píndaro.

La tarea más ardua consistió en discriminar los temas más relevantes con respecto a otros que tenían cierta injerencia con el tema de la tesina (como los ritos eleusinos o la influencia que otras culturas ejercieron sobre la mentalidad griega), así como depurar la información más conveniente y aplicable al objetivo que se persigue.

Por último, quisiera señalar que por cuestiones de trabajo tenía la necesidad de acabar mi proyecto en un periodo de tiempo corto, lo cual no era sencillo viviendo fuera de la Ciudad de México y lejos de la Facultad de Filosofía y Letras; en diversas ocasiones tuve que postergar viajes a la UNAM por razones familiares, laborales y administrativas. Afortunadamente, todas estas eventualidades han sido superadas de manera exitosa.

II. Marco teórico

II.1 Definiciones

II.1.1 Mito

Cuando se emplea el término *mito*, generalmente existe la creencia de que se está usando una palabra cuyo significado es conocido por todos. Para muchos, sobre todo para los no especialistas, resulta evidente que se trata de un relato ficticio o de una mentira. Sin embargo, ni los conocedores del tema han podido formular una definición que se adecue a todos los tipos de mitos en las diversas sociedades arcaicas y tradicionales.

En efecto, el concepto de *mito* es en extremo complejo, pues se puede abordar e interpretar desde distintas perspectivas, disciplinas, funciones, etc. Las dificultades comienzan cuando se trata de diferenciar al mito del cuento popular y de la leyenda. Ya señalaban algunos estudiosos, como Frazer y Malinowski¹, la importancia de determinar las diferencias entre uno y otros, pues con frecuencia suelen confundirse.

De estos tres tipos de relatos, la leyenda es la que causa menos confusión: se trata de narraciones de “aventuras de gente real en el pasado o que describen sucesos, no necesariamente humanos, que se dicen ocurrieron en determinados lugares”²; se distinguen de manera fundamental por tratarse de relatos muy locales, no universales, en un tiempo determinado y con cierta base histórica y de veracidad.

En cambio, entre los mitos y los cuentos populares siempre hay cierta movilidad, pues elementos mínimos de un cuento suelen ser usados en la elaboración progresiva de los mitos. Las diferencias esenciales están en que, mientras en los cuentos populares los personajes tienen cualquier nombre o, incluso, carecen de él, en los mitos, en cambio, se trata de héroes legendarios o dioses bien identificados. Además, los cuentos populares no tienen distinción cronológica, en tanto que los mitos están situados en la época de la creación, la Edad de Oro o en un tiempo distante y primigenio.

Hay, por otra parte, una diferencia en el manejo de la fantasía y en el uso del ingenio, que en el caso del mito tiende a ser más serio. Los cuentos populares reflejan situaciones sociales simples y no una necesidad introspectiva, según lo explica Kirk: “Los mitos contienen muchas veces en su fondo alguna finalidad seria diferente de la de relatar una historia. Los cuentos populares, por su parte, suelen reflejar situaciones sociales

¹ Cf. GARCÍA GUAL, Carlos. *Mitos, viajes y héroes*. Madrid: Taurus, 1996, p.13-14, quien cita a su vez a R. Chase, *The Quest for Myth*, Westport, Conn., 2ª ed. 1969, pp. 75 y ss.; Kirk, *El mito su significado y sus funciones en las distintas culturas*, Barcelona, 1973, pp. 47 y ss.

² *Ídem*.

simples”³. Para establecer la finalidad que persiguen los mitos, Kirk agrega que “los mitos suelen [...] establecer y confirmar derechos o instituciones y en reflejar problemas o preocupaciones [...] sus personajes principales suelen ser sobrehumanos, dioses o héroes semidivinos o animales que se convierten en héroes de civilización en la era de la creación humana y cultural”⁴, mientras que los cuentos populares, puramente imaginativos, no pretenden más que el entretenimiento del oyente a quien no le preocupa si lo que se le relata es real o ficticio.

En este punto, cabe señalar que los griegos le daban el nombre de *mythoi* a los tres tipos de relatos, los tres tradicionales y heredados de generación en generación por naturaleza⁵. De hecho, etimológicamente la palabra *mythos* significa tan sólo «narración», «relato», es decir, una historia o algo que se ha contado. Platón fue el primero en usar el término *mythologia* y para él sólo significaba contar historias⁶. Empero, desde que surgió la mitología como una ciencia cuyo objeto de estudio es el mito y desde que diversas disciplinas se vieron en la necesidad de estudiar el mito para apoyar sus propias investigaciones (como, por ejemplo, los antropólogos, los etnólogos, los historiadores de las religiones, los psicólogos, los filósofos, los filólogos), surgió también una serie de definiciones aceptadas por unos, desaprobadas por otros: algunas escuelas no coincidían (los naturalistas, los estructuralistas, los deconstructivistas) y aun siendo de la misma escuela, si tenían especialidades distintas (los estudiosos de los clásicos, los estudiosos de Oriente o los que estudian sociedades primitivas), siempre se encontraban con diferencias claras y evidentes. En fin, ninguna satisfacía todas las expectativas de tal escuela o de tal disciplina o de tal especialidad. Lo cierto es que cada una de ellas tiene cierta validez y cada una de ellas ha aportado elementos nuevos para determinar el significado y las funciones del mito: “Todos han cerrado en torno de los mitos una red de determinaciones de mallas cada vez más finas, arrojando luz sobre las condiciones de su origen, aunque viniesen de la naturaleza, de la historia, de la sociedad o del hombre.”⁷

Entre los estudiosos más recientes en abordar el tema está Roger Caillois⁸, quien, desde un enfoque naturalista, explica que el mito debe estudiarse en la relación hombre-

³ KIRK. *El Mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós, 1990. 2ª, p. 54.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ García Gual, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Kirk, *op. cit.*, p. 21.

⁷ CAILLOIS, Roger. *El mito y el Hombre*. México: FCE, 1988, p. 19.

⁸ Él, junto con J. G. Frazer, parece estar inspirado en la teoría de la evolución de Darwin, al hacer del mito la forma primitiva del lenguaje en los albores de la cultura. A esta escuela se le llama *El animismo evolucionista*. (Cf. Caillois, *op. cit.*, p. 24 y ss.).

naturaleza, ya que, a partir de ella, el hombre ha tomado su idea del mundo, la idea de su propio origen, su cosmovisión y el modelo a seguir para cualquier acto humano. Según él, la narración de un mito representa para el hombre el contacto directo con lo que lo rodea y es la forma en que asegura su preservación como ser humano perteneciente al mundo: “la función fabuladora, lo mismo que los instintos, cumple una finalidad de protección y conservación”⁹; y, a pesar de desdeñar algunas posturas del psicoanálisis, porque su enfoque parte de cómo lo externo afecta a lo interno, reconoce que “si se quiere aprehender la función última de los mitos [...], más allá del propio psicoanálisis, [debe] dirigirse a la biología, interpretando si es necesario, el sentido de sus datos mediante sus repercusiones en el psiquismo humano, tal como lo presenta la psicología”¹⁰, y admite que esta última sentó las bases de una lógica de la imaginación afectiva.

A partir de sus observaciones, Caillois explica cómo es que el hombre crea sus mitos al identificar su vida misma con la de aquellos seres que lo rodean: las costumbres de los animales, el movimiento de las estrellas, el fluir de los ríos, el ciclo de vida y muerte en las plantas. Aunque su estudio está enfocado más en los pueblos primitivos o pueblos carentes de escritura, logra concluir que los hombres no escapan a la acción de las leyes biológicas que determinan el comportamiento de otras especies animales¹¹, y sugiere que los mitólogos no deben perder de vista esta relación hombre-naturaleza, ya que, al igual que la relación hombre-sociedad, ésta determina gran parte del contenido de un mito. Finalmente, agrega que “el mito representa, para la conciencia, la imagen de una conducta cuya solicitación siente ella. Cuando esa conducta existe en otra parte de la naturaleza, encuentra por tanto su realización efectiva en el mundo objetivo”¹², es decir, el hombre se sitúa en la naturaleza, se siente parte de ella, forma parte de un cosmos en el que todo ser humano tiene necesidad de estar para saber qué es.

En este punto, son relevantes las posturas de C. G. Jung y de Karl Kerényi, quienes invierten el punto de partida de Caillois, ya que van del interior al exterior, estudiando el mito a través del psicoanálisis (con lo que no estaba de acuerdo este último). Al analizar los sueños, Jung empieza a valorar la semejanza que hay entre las narraciones de sus pacientes y las narraciones mitológicas, llegando a afirmar que los mitos no son más que manifestaciones del inconsciente, pero se trata de un inconsciente colectivo, pues mueven y explican la manera de ser de una comunidad: “Los mitos son manifestaciones del alma

⁹ *Ibíd.*, p. 78, nota 103.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 24.

¹¹ *Ibíd.*, p. 90.

¹² *Ibíd.*, p. 92.

preconsciente, declaraciones involuntarias sobre hechos anímicos inconscientes y en modo alguno alegorías de fenómenos físicos”¹³. Según él, los mitos tienen para una tribu una importancia vital, pues no son meras narraciones, sino su vida misma; son parte de una religión viva, y sin ellos su sentido de ser se desintegra, se pierde como si un hombre perdiera el alma misma; es parte de lo que los ancestros les han heredado, ancestros que por encontrarse en un tiempo lejano son sagrados; incluso, llega a comparar la transmisión de los mitos, especialmente aquellos que no pueden explicarse mediante la tradición y la migración, por medio de un estrato básico anímico colectivo, tal como sucede con la morfología del cuerpo humano a través del ADN¹⁴.

Jung apunta que la forma en que se crearon los arquetipos mitológicos puede ser similar a la de un individuo cuando se encuentra en un estado en el que la conciencia tiene una intensidad rebajada como en los sueños, en los delirios, en las visiones, en las ensoñaciones, etc.; la religión, por su parte, no se origina en la conciencia, sino más allá de ella¹⁵. Sin embargo, el mito nace de la interpretación y de la paráfrasis que el individuo hace del significado de ese “sueño” en ese estado subconsciente por el que siempre habrá cierta sensación de sacralidad.

Más objetivas parecen las afirmaciones de Karl Kerényi, para quien el mito “es la suma de elementos antiguos transmitidos por la tradición -*mitologema* sería el término griego más indicado para designarlos-, que tratan de los dioses y los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos”¹⁶. A esta definición escapan algunos casos que para otros estudiosos, como G. S. Kirk -analista y oponente de las teorías de Kerényi-, son muy relevantes; tal es el caso de Edipo, personaje de la mitología griega que, sin ser héroe ni dios ni haber cruzado las fronteras del Más Allá, ha sido el objeto de muchos relatos mitológicos. Sin embargo, existen en la postura de Kerényi puntos de vista rescatados por los mitólogos, por ejemplo el hecho de que los antiguos se valieran de la creación de estos relatos para comprender mejor el mundo. Pero, ¿por qué habrían de escoger este medio y no otro? En sus palabras: “La mitología no es un simple modo de expresarse en lugar del cual se hubiera podido escoger otro con facilidad, más sencillo y

¹³ JUNG, C. G. et KERÉNYI, Karl. *Introducción a la esencia de la Mitología. El mito del Niño divino y los misterios eleusinos*. Madrid: Siruela, 2004, p. 99.

¹⁴ *Ibid.* pp. 100-101.

¹⁵ *Ídem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

comprensible, si exceptuamos su época, cuando representaba el único medio para expresarse conforme al espíritu del tiempo.”¹⁷.

La mitología no puede ser tan sencilla por estar cargada de símbolos con significados profundos. En esto coincide Kerényi con Jung y, como él, apuesta a los arquetipos que corresponden también a los de los sueños. La mitología se expresa así por estar vinculada con lo sagrado. Kerényi toma, además, de Lévi-Strauss (a quien se trata más adelante) la comparación de la mitología con la música: como una expresión por medio de la cual el hombre percibe al mundo.

En cuanto al carácter etiológico del mito, es decir, la función del mito de explicar las causas de algún hecho natural, de alguna institución humana o de algún fenómeno, Kerényi discrepa y niega que sea tan sólo la interpretación de los hechos para satisfacer la curiosidad del hombre. Insiste en que el mito “representa, de forma narrativa, la recreación de una realidad de las épocas más lejanas”¹⁸, pleno de un carácter espiritual que permite ver más allá de una explicación científica o histórica.

Ahora bien, en este sentido, para algunos la mitología queda absolutamente ligada a la historia de un pueblo¹⁹. Para ellos la mitología cuenta de manera fantástica hechos que ocurrieron en un pasado sin escritura, hechos que fueron transmitiéndose de generación en generación. Sirva de ejemplo el mito de Teseo y su exitosa empresa en el laberinto del Minotauro, en cuyo fondo puede interpretarse la conquista de Creta por los atenienses.

Parece lógico que al no quedar fijados en un texto, las narraciones están sujetas a la manipulación de quienes las cuentan, incluso, aun estando escritas, se tienen variaciones de un mismo mito. Éste no es estático, pero siempre mantiene una estructura; el análisis de la estructura de un mito dará como resultado el conocimiento cabal y verdadero de su significado, como lo postula Claude Lévi-Strauss²⁰. Inspirado en el método de estudio de la lingüística, tan de moda en la escuela estructuralista francesa, Lévi-Strauss aporta al estudio del mito una fórmula nueva para abordarlo: como lenguaje, el habla se compone de fonemas que a su vez forman palabras, y al unirlos surgen las frases que tienen un significado; en el lenguaje de la música existen esos sonidos que, al unirse, transmiten un

¹⁷ *Ibíd.*, p. 18.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁹ Cf. Marcos Martínez, “Islas míticas” en DIEZ DE VELASCO et al. *Realidad y Mito*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997, quien a su vez cita a uno de los grandes estudiosos del mito, Dumézil: “el mito y la historia quedan, pues, inextricablemente mezclados”. Dumézil, “Del mito a la historia” en Al-Azmeh y otros. *Historia y diversidad de las culturas*, Barcelona, 1984.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

sentido-significado²¹; el lenguaje del mito contiene palabras y frases con un significado simbólico. Para entender los tres lenguajes hay que estudiar la base: los fonemas, los sonidos o las palabras respectivamente se convierten en el paradigma que dará luz sobre su sentido. Sus estudios se centran, pues, en las coincidencias de un grupo de mitos aunque estén distanciados en el tiempo y en el espacio, es decir, ese significado se hallará en las constantes que presentan las narraciones y no en sus variantes: “el significado básico del mito no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino más bien, si así puede decirse, a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia”²².

Para entenderlo mejor, Gadamer expone que “Lévi-Strauss y sus amigos consiguieron construir una, por decirlo así, gramática generativa de la conciencia mítica. Esta gramática permite descubrir en la tradición mítica constantes y regularidades que se mantienen como leyes inviolables por encima de cualquier arbitrariedad tanto del cambio histórico cuanto de la fuerza inventiva de la fantasía”²³. Es evidente que estas variaciones se deben a la mutabilidad de un mito, ya sea oral o escrito, a las constantes transformaciones que se obtienen al querer repetirlo para mantenerlo vivo en la conciencia del grupo social al que pertenece. Kirk señala que “cualquier sistema de comunicación efectivo utiliza la *repetición*, en parte para mostrar (como en la reduplicación lingüística) que estamos ante un mensaje importante, y en parte también para asegurar que el mensaje en último término llega completo en su totalidad. Determinada versión de un mito puede haberse distorsionado, pero superponiéndola a otras versiones, probablemente también distorsionadas en algún sentido, se podrá reconstruir la estructura original completa”²⁴. El objetivo de Lévi-Strauss no es más que el de “intentar extraer la propiedad invariable de un variado y complejo conjunto de códigos [...] La cuestión reside en desentrañar lo que es común a todos ellos”²⁵. La esencia de las teorías de Lévi-Strauss es que el mito es una forma de la comunicación humana, pero no se trata tan sólo de un simple discurso, sino lo que resulta en verdad significativo es la estructura de fondo que le pertenece.

Ahora bien, otro estudioso al que con frecuencia se recurre para hablar del mito es Mircea Eliade. Sin duda, sus aportaciones sobre el estudio comparativo de las religiones

²¹ En palabras del autor: “llegué a la conclusión de que la música y la mitología eran [...] dos hermanas generadas por el lenguaje” Cf. *op. cit.*, p. 77.

²² *Ibid.*, p. 68.

²³ GADAMER, Hans Georg. *Mito y Razón*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 52.

²⁴ Kirk, *op. cit.*, p. 73.

²⁵ LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 27. Cabe señalar una frase de Roland Barthes para puntualizar la supremacía del estudio del lenguaje en la comprensión de la mitología: “el mito es un sistema de comunicación, es un mensaje” (BARTHES, *Mithologies*. París: Le sevil, 1957, p. 215).

han significado un gran paso para aquellos que abordan la mitología. Hay quienes coinciden con su ideología y quienes, sin negarlo del todo, discrepan de algunas de sus ideas. Esto es lo que dice acerca del mito: “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución”²⁶. En su definición de mito se insiste en que el mito relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo distinto, lejano, primordial, un tiempo opuesto al histórico; gracias a ese acontecimiento, el hombre ha llegado a ser lo que es en este mundo, un mundo que “«habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos”²⁷.

Las discrepancias se deben sobre todo al carácter «sagrado» que Eliade le imprime al mito; para él, lo sagrado va indisolublemente unido al mito: “los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado”²⁸. Como lo señala a lo largo de su libro, el hombre no sólo crea los mitos sino que los vive y el vivirlos implica una experiencia «religiosa», es decir, los mitos tienen de manera inmanente una potencia sagrada.

Es este carácter sagrado lo que molesta a otros estudiosos de la religión, como es el caso de Max Müller, a quien le parece absurdo que se vincule el mito con la religión, cuando, para él, el mito no es más que una narración ficticia o cuentos faltos de moral que no justifican el verdadero sentimiento religioso²⁹; la mitología nunca es una historia de la vida de los dioses como a menudo se considera, se trata además de una historia con un significado simbólico en su estructura de fondo, como ya se manifestó con anterioridad. Incluso para investigadores como Émile Durkheim, hasta el más irracional de los mitos ha sido objeto de fe, el hombre ha creído en sus mitos y ha regido su conducta de acuerdo con

²⁶ ELIADE, Mircea. *Aspectos del mito*. Madrid: Paidós, 2000, pp. 16-17. La edición consultada es exactamente igual que ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. 2ª, Barcelona: Kairós, 2003 y su versión al español es la misma que elaboró el traductor Luis Gil.

²⁷ Eliade. *op. cit.*, p. 125.

²⁸ *Ibíd.*, p. 17.

²⁹ Max Müller “reclama el derecho de reservar el nombre de religión sólo a las creencias que están conformes con las prescripciones de la sana moral y con las enseñanzas de una teología racional. Los mitos, al contrario, serían desenvolvimientos parasitarios que, bajo la influencia del lenguaje, habrían venido a injertarse en esas representaciones fundamentales y a desnaturalizarlas” (DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, 2000. p. 86). Es importante, en este punto, revisar las diferencias entre cuento, leyenda y mito señaladas al principio de este estudio, para objetar la posición de Müller. Más adelante, cuando se profundice en el significado de lo religioso, quedará más clara la relevante relación entre religión y mito.

lo que en ellos se narra³⁰, una diferencia clara y evidente con los cuentos populares y las leyendas a la que ya se hizo referencia.

Revisando detenidamente el libro de Kirk, *El Mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, este atributo de «sagrado» aparece como materia de un análisis concienzudo; en él plantea las posiciones de los investigadores más notables en la rama de la religión; por ejemplo, refiere que Rudolf Otto estimaba que el mito es “el vestíbulo al umbral del sentimiento realmente religioso”³¹; Angelo Brelich pensaba que la fuente más vasta de la religión es justamente la mitología³²; R.M. y C.H. Berndt, seguidores de Malinowski, definían el mito como una historia sagrada o religiosa³³; Ernst Cassirer decía que la religión está conectada de forma indisoluble con elementos míticos y penetrada por ellos y que el mito es desde su propio comienzo religión en potencia³⁴; en fin, una vez enumerada una amplia lista de expertos y sus respectivas opiniones, Kirk explica por qué disiente de esta tesis: para él existen mitos que no contienen ningún componente religioso (véase el ejemplo de Edipo ya mencionado) y afirma que no todos los mitos están relacionados con cultos, ritos u orígenes religiosos, pero no niega que muchos mitos importantes en algunas culturas están relacionados con la religión, en especial las politeístas (antropomórficas), lo que es de especial interés para determinar la naturaleza de inframundo, ya que todos los mitos en torno a él coinciden en su aspecto mítico-religioso. Por último concluye que “no todo lo que se llama corrientemente mito trata y se interesa primordial y esencialmente por la religión, o los dioses, o lo sobrenatural, pero muchos sí”³⁵.

En realidad el enfoque de Kirk para el estudio de los mitos griegos, área específica a la que se dedica, está orientado hacia lo fenomenológico; su método busca la comprensión de la esencia interna del mito mediante la descripción analítica de sus aspectos externos. De esta forma confronta las teorías jungianas, estructuralistas y naturalistas; debate y analiza las posturas desde las que apuntan a lo más general de la historia de las religiones, como la de Mircea Eliade, hasta a aquellos que apuntan a los estudios más específicos de la cultura clásica, como la de Robert Graves. Para ello hace una observación minuciosa de las funciones del mito, pues considera que “no existe un único tipo de mito [...] y las teorías unitarias sobre la función mítica resultan en gran medida una pérdida de tiempo, si bien no

³⁰ Durkheim. *op. cit.*, p. 86.

³¹ Kirk, *op. cit.*, p. 23.

³² *Ibíd.*, p. 24.

³³ *Ibíd.*, p. 39.

³⁴ *Ibíd.*, p. 43.

³⁵ *Ibíd.*, p. 293.

quiere ello decir que no pueda existir un modo primario de imaginación y expresión míticas, que se aplique después de diversas maneras y con fines diversos”³⁶. También hace hincapié en que, a pesar de que los mitos tienen una estructura invariable, habría que examinar los elementos que se añaden de manera gradual en las narraciones, ya que pueden comportar implicaciones simbólicas complejas, confrontando de este modo el método estructuralista.

Él clasifica las funciones de los mitos en la siguiente tipología: el primer tipo habla de los mitos narrativos, en el que coloca a aquellos que se acercan más a los cuentos populares y que se conservaron como parte de la tradición de una civilización por hablar de su pasado primigenio; al segundo tipo le llama operativo, iterativo y revalidatorio, ya que se trata de aquellos mitos que se repiten regularmente en ritos y ceremonias, constituyendo esta repetición parte de su valor y su significado, o bien, reafirman las creencias o costumbres; y al tercer tipo, denominado especulativo y aclaratorio o explicativo, caracterizado por los mitos mucho más elaborados y en los que se pretende dar soluciones a dilemas divinos o de orden natural, proporcionando una aparente solución al problema³⁷. Es de llamar la atención que los mitos que se interesan en el inframundo escapan a esta clasificación, en su mayoría no se trata de mitos narrativos, ni operativos, y en muchos casos, ni especulativos; esto es porque en muchas culturas se piensa sin más ni más que es el destino del hombre una vez que muere. El mismo autor lo reconoce cuando afirma: “queda una categoría que no queda muy bien atendida por esta tipología [...] la de los mitos escatológicos: cómo los dioses o los mortales difuntos llegan a parar bajo tierra, qué es lo que ven en su camino hacia allí, la geografía del infierno y el aspecto que tienen sus gobernantes y los súbditos de éstos, los sufrimientos que se les inflige a los muertos por los descuidos cometidos durante sus ritos funerarios en la tierra, etc.”³⁸.

Para alcanzar las respuestas de estas cuestiones sobre la escatología no basta el análisis de los mitos, también resulta útil echar una mirada a otras disciplinas como la arqueología, en específico a los hallazgos de centros funerarios que pueden dar luz sobre la concepción del inframundo observando cómo y con qué enterraban a sus muertos; en muchos de los casos, eran enterrados con objetos que ilustraban algún mito del más allá, mito del que se han perdido las fuentes escritas y de cuyas imágenes se puede examinar lo

³⁶ *Ibid.*, p. 261.

³⁷ *Ibid.*, p. 262. Para Malinowski y los llamados antropólogos «funcionalistas», el mito tiene una función social, cuyo objetivo es muy similar al segundo tipo propuesto por Kirk. La función etiológica, en cambio, se orienta más hacia el tercer tipo.

³⁸ *Ibid.*, p. 269.

que los hombres de la antigüedad pensaban respecto de lo que pasaba tras la muerte. El arte, pues, se convierte también en una disciplina que da frutos sobre el conocimiento del mito y como éste se caracteriza por su permanencia a través del tiempo.

Diez de Velasco no ha dejado de lado estas disciplinas y las hace patentes en cada uno de sus ensayos. Para él, una de las funciones que el mito cumple es la de fijar la conducta del hombre a partir de modelos ideales: “El mito cumple entre los griegos [...] un sutil papel de modelo ideal. La iconografía nos testifica de modo suficiente esa búsqueda en la narración mítica del ideal en el que se desearía ver reflejado lo cotidiano”³⁹; da como ejemplo los vasos funerarios, más concretamente uno que ilustra la escena de Hypnos y *Thánatos* (hermanos gemelos) tomando entre sus brazos al difunto al que perteneció la tumba en la que se encontró el vaso. Esta imagen pretende establecer una similitud entre el que acaba de morir con la historia de Sarpedón, quien tras morir a manos de Patroclo, es recogido por estos dioses mientras sigue la batalla. Diez de Velasco atribuye a esta búsqueda del modelo ideal, todas las variaciones de un mito, ya que, al querer adaptarlas a una situación social, histórica o política específica, la versión original sufre transpolaciones. El hombre, tras identificarse con un modelo ideal, logra darle sentido a su propia existencia, lo que, según Ludolfo Paramio, es lo que caracteriza al «mito religioso» en sentido estricto⁴⁰.

Como es de notarse, la función del mito descrita por Diez de Velasco se suscribe solamente al caso de los mitos griegos. Esto se debe a que la mitología griega difiere en muchos aspectos de las mitologías de otras culturas; muchas de las definiciones del mito fueron hechas por antropólogos, etnólogos e historiadores de las religiones a partir del estudio de culturas ágrafas (llamadas también primitivas). Kirk deja muy claro que tales definiciones no pueden adaptarse a la situación de las grandes culturas y mucho menos a la griega, que con el desarrollo intelectual, sobre todo en su época de oro, fue estilizando literariamente los mitos: “los antropólogos y etnólogos han registrado muchas otras colecciones de mitos procedentes de otras culturas, algunos de los cuales poseían claramente cualidades y cumplían funciones, que al material griego no ejemplificaba”⁴¹. Una de las características más *sui generis* de la mitología griega señaladas por Kirk, es glorificar a los héroes por encima los dioses, quienes aparecen en roles secundarios en muchas de las historias, “por lo general, una vez que termina su evolución y quedan

³⁹ Diez de Velasco. *op. cit.*, p. 9.

⁴⁰ PARAMIO, Ludolfo. *Mito e ideología*. Madrid: Comunicación, 1971, pp. 34 y 35.

⁴¹ Kirk, *op. cit.*, p. 22.

asignadas sus funciones, la mayoría de los dioses se ven envueltos en unas pocas acciones exclusivas y memorables, aunque realizan sus rutinarias obligaciones de protección, lascivia o persecución [...] sus intervenciones efectivas [son] intermitentes, repetitivas o secundarias”⁴².

Por lo pronto, no se pretende dar una definición general de mito ni establecer una que se adapte a todos los usos del término, cuestión casi imposible. Una vez que se analizaron algunas de las definiciones y funciones del mito propuestas por los eruditos más destacados en el tema, se indicará, de forma modesta, cuál es el sentido que mejor se adapta para establecer la naturaleza del Hades como región de los muertos.

Para ello nos serviremos de una definición mínima que tenga la cautela de tomar en cuenta el análisis hecho hasta ahora de su significado: Se entiende por mito una narración que relata los acontecimientos de un pasado remoto y prestigioso transmitidos por y para una comunidad, para la que, en el fondo, es un lenguaje con el que comunica de manera simbólica su forma de entender y habitar el mundo.

II.1.2 *Mythos* y *Logos*

Ya se mencionaba que la cultura griega tiene rasgos particulares y distintivos. Otro de estos aspectos que la hacen especial, radica en el hecho de que los mismos griegos empezaron a cuestionarse sobre la verdad del mito y a contraponerla con la de la razón. Pudiera pensarse que tal reflexión comenzó con el nacimiento de la filosofía, pero ya Hesíodo la presenta de manera velada cuando, en el proemio de la *Teogonía*, las Musas le dirigieron este mensaje mientras él apacentaba sus ovejas en el Helicón: “¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”⁴³. Como se evidencia, la palabra *mythos* usada por Hesíodo ya tiene cierta ambigüedad; en cambio, el manejo que le da Homero a la palabra no indica que lo que se dijera fuera poco fiable o, en todo caso, una mentira, simplemente quería decirse que se trataba de un «discurso», «proclamación» o «narración»⁴⁴.

⁴² *Ibíd.*, p. 200.

⁴³ Hesíodo, *Teog.* 26-29.

⁴⁴ Gadamer, *op. cit.*, p. 25.

De este modo, *mythos* y *mythein* se usaban indistintamente con el mismo sentido de *logos* y *legein*, es decir, en el sentido de «contar» una historia, y poco a poco el primero fue suplantado por el segundo, estableciéndose la diferencia de un tipo particular de discurso frente al discurso explicativo y demostrativo. Según Gadamer, el concepto de *logos*, en su acepción original, remite al ámbito racional de los números, significando «reunir» o «contar»⁴⁵, de tal forma que si se «contaba» un discurso era algo que podía demostrarse⁴⁶.

Con el desarrollo de la conciencia lingüística del siglo V a. C. y el estudio de la retórica, a la postre se usaría *mythos* casi exclusivamente como un modo de expresión narrativo que no pretende probar nada (los latinos tradujeron este vocablo con el de *fabula*), mientras que se usa el *logos* como el modo de expresión que piensa la esencia de las cosas constatables en todo momento.

Pero más allá de ser un problema etimológico, se trata del enfrentamiento entre religión-mito y ciencia-filosofía. Es evidente que, como en todas las culturas, la religión fue la primera en dominar el pensamiento humano, pero en el caso especial de Grecia, muy pronto la razón empezó a inmiscuirse en este pensamiento y, aunque no se puede hablar de una ruptura total, mucho menos datar cronológicamente la victoria de la filosofía sobre la religión⁴⁷, sí puede visualizarse desde Homero cierto grado de racionalización y que para la época de la ilustración griega ya representa una crítica sin velos a las representaciones míticas y religiosas.

De hecho, no puede afirmarse de forma tajante que la religión sea irracional. Al respecto, Wilhelm Nestle escribe: “La religión [...] contiene también siempre, desde la más primitiva fe en la magia y el fetichismo hasta las más altas religiones monoteístas, un *elemento intelectual*: toda religión quiere ser también una explicación del universo; toda religión pretende ser la verdad y precisamente toda la verdad”⁴⁸. Y aunque exista una etapa

⁴⁵ *Ídem*.

⁴⁶ La palabra griega que significaría lo que hoy entendemos por razón, según Gadamer (*op. cit.*, p. 18), es *nous*: “los griegos llamaron *nous* a la sabiduría suprema en que lo verdadero está patente [...] A este concepto del *nous* corresponde en el pensamiento moderno el de la razón”.

⁴⁷ En el caso de Grecia la separación del pensamiento racional del pensamiento mítico fue en el curso de mucho tiempo y se distinguía mejor entre las distintas clases sociales, como lo señala Nestle en su *Historia del espíritu griego*, p. 23: “Es imposible separar cronológicamente una edad del pensamiento racional de otra del pensamiento mítico; el modo de representación mítico-religioso persiste, especialmente entre las masas de la población, hasta fines de la Antigüedad, mientras que en la clase culta y dominante la filosofía se convierte en resolución en sustitutivo de la religión”.

⁴⁸ NESTLE, Wilhelm. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Ariel, 1961, p. 19. Las cursivas son del autor.

oscura en la historia de Grecia, para la época de los poemas homéricos (entre 900 y el 700 a. C.) ya la religión había superado su estado primitivo.

Homero y Hesíodo recogieron en su literatura los mitos orales de una religión ya existente, elaboraron la teogonía de los griegos, les dieron a los dioses sus apelativos, han aclarado sus orígenes y sus imágenes, les han otorgado sus cualidades y los ámbitos en los que actúan⁴⁹. Este proceso de esquematización, que en Homero fue de manera un tanto más inconsciente que en Hesíodo, requiere de un proceso intelectual. Así lo reconoce Nestle cuando apunta: “No se trata de que Hesíodo y Homero fueran fundadores de su religión; pero han puesto un orden en la fabulosa multiplicidad de las representaciones religiosas y de los usos religiosos”⁵⁰.

Así, el pensador griego está cada vez más interesado en desentrañar la verdad de su origen y necesitado de darle sentido a su vida, especialmente en situaciones críticas, ya por las vicisitudes de la guerra ya por las crisis de la polis. Por otra parte, el hecho de que sus dioses actuaran de manera caprichosa, tuvieran decisiones arbitrarias, sostuvieran innumerables aventuras e, incluso, gozaran de inmortalidad, derivó en una serie de interrogantes que llevó a atacar y a negar toda la tradición mítica, sobre todo en los círculos de filósofos e historiadores. Del mismo modo, cuestionaban la veracidad y efectividad de sus oraciones, imágenes divinas, los oráculos y, en general, aquellas acciones del culto público⁵¹.

Uno de estos primeros pensadores griegos en debatir la naturaleza de los dioses fue Jenófanes de Colofón⁵², abriendo paso a la famosa filosofía jónica. Jenófanes, influido desde sus orígenes por la religión persa, criticó la creencia politeísta (se trataba de un filósofo que no negaba la existencia divina, pero defendía la idea de un dios único⁵³); aún más, criticó la antropomorfización de los dioses en sus ya célebres versos: “Si bueyes, caballos y leones tuvieran manos como los hombres, si pudieran pintar como éstos y crear

⁴⁹ Cf. Heródoto (Historias, II, 53).

⁵⁰ Nestle, *op. cit.*, p. 29.

⁵¹ Aunque Gadamer (*op. cit.*, pp. 17-18) asevera que en realidad no se trataba de una oposición real a la tradición religiosa, sobre todo porque no había un único grupo sacerdotal encargado de la exégesis de algún libro que se considerara especialmente sagrado por sobre cualquier otro.

⁵² Tras la destrucción del imperio lidio a manos de Ciro (546 a. C.), Jenófanes se estableció en Elea, al sur de Italia. Resulta interesante que sea éste el sitio donde desarrolló su pensamiento, ya que, como se señalará más adelante en el capítulo dedicado a Píndaro, allí proliferaron algunas de las religiones místicas como la órfico-dionisiaca. Tal vez el surgimiento de estas religiones fue resultado de una crisis del sentimiento religioso provocado por el pensamiento de este tipo de filósofos que debatían sobre la religión tradicional.

⁵³ Más destacable es para Nestle (*op. cit.*, p. 60) que por primera vez se expresa “la idea de la *inmanencia de la divinidad* en el mundo. Esta divinidad [la descrita por Jenófanes] ha superado todos los rasgos antropomórficos; es toda ella espíritu e, inmóvil en sí, mantiene y sostiene al universo en movimiento, con todo lo que contiene”. Las cursivas son del autor.

obras de arte, pintarían los caballos dioses caballunos, bovinos los bueyes, y según la propia apariencia formarían las figuras de los dioses”⁵⁴. Llegó, pues, a la conclusión de que el hombre creó a los dioses a su imagen y semejanza y no al revés, como hasta entonces tenían en mente sus coetáneos. Por otra parte, se opuso a la religión homérica, por presentar a los dioses como seres faltos de ética, tan llenos de vicios y defectos que, de tenerlos los hombres, serían objeto de vergüenza y penalizaciones. Finalmente, Jenófanes promovió la lucha contra el mito a través de sus aportaciones a la filosofía y de sus creencias sobre la religión. A él sucederán otros cuyo objetivo será reinterpretar los mitos con el fin de encontrar la verdadera causa de las cosas.

Uno de los más destacables filósofos que abordó el tema fue Heráclito, cuya postura con respecto a la religión fue no la de un ateo, sino la de un conciliador entre el mito y la filosofía. A pesar de coincidir con Jenófanes en su creencia en una divinidad inmanente al mundo, un *panteísmo* cerrado y consecuente -diría Nestle⁵⁵-, considera por primera vez el carácter simbólico del mito y de la religión; por ejemplo, respecto de las procesiones dionisiacas y los himnos fálicos, dice que serían actos y ritos en absoluto vergonzosos si no se tratara de representaciones de la vida y la muerte, el placer y el dolor, Dionisos y Hades (divinidades en cuyo honor se cantaban): contradicciones aparentes que contienen certezas sobre el destino humano.⁵⁶

A la par de estos filósofos, apareció también la *apologética*⁵⁷, que se dividía en dos vertientes: una que buscaba la interpretación alegórica de los mitos y otra que buscaba su interpretación racional. La primera renovaba la imagen del poeta (narrador de mitos por excelencia) alegando que habían sido malinterpretados; para entenderlos, uno debía ahondar en sus palabras para encontrar una “significación oculta (*hypónoia*) por debajo de sus figuras míticas”⁵⁸. De esta forma se demostraba que Homero “sabía ya perfectamente todo lo aparentemente nuevo que pretendían descubrir los filósofos, y que lo había dicho de un modo mucho más hermoso, el modo poético”⁵⁹. La segunda, la interpretación racionalista, pretende ver en los mitos hechos históricos de manera velada y exagerada para que parezcan maravillosos; de hecho, a la interpretación racionalista se le emparenta con la

⁵⁴ Citado por Nestle, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 65.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 64.

⁵⁷ Cf. Nestle, *op. cit.*, p. 79 y ss.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 79. Cita como ejemplo de estos intérpretes a Teágenes, que también desarrolló su pensamiento al sur de Italia, pero ya patentemente influido por el orfismo.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 80.

historiografía y la historia⁶⁰. Ambos tipos de explicación del mito, prueban que, de alguna manera, se intentaba dar solución a la “falsedad” de los mitos sin romper tajantemente con las creencias religiosas tradicionales.

Después de estas disquisiciones acerca del mito, apareció el pensamiento platónico. Platón, aunque resulte sorprendente, no juzgó severamente los mitos como relatos falaces; más bien el centro de sus críticas fue dirigido a los poetas que competían con los filósofos por la educación de los jóvenes. En ellos recaía desde antaño esta responsabilidad, ya que eran considerados los maestros del saber. Él supo distinguir la utilidad de los mitos con fines pedagógicos y se convierte él mismo en creador de estos relatos para exponer su filosofía. En Platón, el conflicto entre el *logos* y el *mythos*, no resulta tan importante como muchos hubieran creído, pues él trata de complementar el uno con el otro para darle una nueva dirección, así lo sugiere en el *Gorgias*: “Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito (*mython*) pero yo creo un relato (*logon*) verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad”⁶¹ y a continuación cuenta un mito creado por él para explicar lo que hay después de la muerte: el Mito de Er⁶².

Así, la postura religiosa de Platón estaba en contra de la postura tradicional, los mitos de los poetas no le satisfacían, de manera que rechazaba las interpretaciones que del mito se habían hecho hasta su época (incluidas la alegórica y la racionalista), pero “Él conoce tan perfectamente como el sofista Gorgias la fuerza fascinadora del discurso de estilo riguroso o libre [...], y sabe que esa fuerza puede utilizarse tanto en bien como en mal sentido”⁶³; el sentido en el que quiere usarlos es el del bien, así que inventa sus propios mitos haciendo gala, paradójicamente, de creatividad artística y literaria.

Los ejemplos de filósofos revisados hasta ahora, dan cuenta de que no puede hablarse de ruptura total entre el *mythos* y el *logos*, como suele pensarse. Por un lado Kirk plantea “que los mitos griegos tuvieron un proceso de racionalización desde el momento en que, al parecer, fueron siendo seleccionados, derivados de otros mitos y hechos

⁶⁰ A los que escribían estos géneros se les llamó “*logógrafos*” o prosistas (Nestle, *Ídem*). El término *logógrafo* es muy sugerente, pues relaciona directamente la prosa con el *logos* y, por lo tanto, a la historia y la filosofía con el *logos*. En contraparte, se debe relacionar la poesía con el *mythos*, por ser el verso el medio a través del cual se expresa el mito. Esta contraposición se encuentra más detallada en las páginas siguientes.

⁶¹ Platón, *Gorgias*, 523 a. [Traducción de Carlos García Gual *et al.*].

⁶² Se supone que Er despierta justo en el momento en el que está a punto de ser cremado su cadáver. Les dice a sus conciudadanos que los dioses le permitieron tal proeza para que contara a los hombres lo que hay en el Hades y a continuación expone lo que observó en aquel mundo subterráneo.

⁶³ Nestle, *op. cit.*, p. 192.

literatura”⁶⁴. Así, pues, ya había racionalización en el *mythos*. Propone, además, que debió haber existido ese proceso de racionalización incluso en épocas más lejanas a Homero, debido a las especiales características de la cultura griega: “nunca habrían llegado a convertirse en un pueblo como el que, en efecto, fueron, si se hubieran visto privados de este elemento esencial [la racionalización] para la formación de una cultura coherente, evolucionada y además profundamente imaginativa”⁶⁵. Por otro lado, se observa ya en las esferas filosóficas la vuelta al mito. Platón, al reconocer su eficacia, le da nueva validez e incluso escribe mitos en sus *logoi*.

Por último, el hecho de que el mito y la religión tradicional hayan sido el objeto de crítica por parte de los círculos filosóficos, no implicó su desaparición: el mundo griego seguía absorto en sus creencias religiosas. “Que las *formas clásicas* del pensamiento mítico se hayan visto «comprometidas» por la crítica racionalista no quiere decir que esta forma de pensar haya sido abolida definitivamente”, afirma Eliade⁶⁶.

Entonces, más que un enfrentamiento *mythos – logos*, podría tratarse de la victoria de la escritura sobre la oralidad⁶⁷, o bien, de un enfrentamiento entre poesía - prosa. Y es que, hasta antes de Homero, toda la tradición mítico-religiosa se difundía de manera oral; este medio no era fortuito, tenía una razón: la oralidad tenía cierto aspecto sagrado, no sólo en la cultura griega, sino en muchas otras. No es casual que los pocos textos escritos hallados de fechas anteriores a Homero tratasen de cosas triviales como listas de contribuyentes o cuentas mercantiles, de edictos y notificaciones. La escritura perseguía otro fin. La oralidad, en cambio, se encontraba en otro estadio de importancia: transmitir lo sagrado. En efecto, la escritura imponía respeto y se tomaba como verdadero. Quizá, partiendo de esto, los pensadores antiguos iniciaron con sus cuestionamientos sobre la veracidad del mito; sin embargo, “el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio”⁶⁸ y esa voz se heredó de manera oral.

La razón por la que los textos míticos eran iterativos, con fórmulas repetitivas y en verso es que, desde siglos antes, los aedos encontraron en estos medios la forma más eficaz de memorizar lo que en los mitos se narraba y, así, lograr transmitirlos de generación en

⁶⁴ Kirk, *op. cit.*, p. 250-251.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 137.

⁶⁷ Como lo afirma Eliade: “hay algo más que el triunfo del *logos* frente al *mythos*. Se trata de la victoria del libro sobre la tradición oral”. (*op. cit.*, p. 136).

⁶⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 16.

generación⁶⁹. Esta tarea fue mucho más sencilla una vez que los mitos se escribieron; sin embargo, tuvieron en la tradición escrita ventajas y desventajas, como el hecho de que se permitió el desarrollo de la literatura como tal, pero posibilitó las críticas de aquellos que buscaban la verdad. Éstos también hicieron uso de la escritura, pero ya no en verso, sino en prosa, de ahí el término de *logógrafo*, que designaba a los prosistas que escribían sobre historia o filosofía. Tal vez su determinación de escribir en prosa se debió a su desdén por el mito y por los poetas: “lo mítico, como la guerra de Troya, queda abandonado a los poetas, «que mucho mienten» (decía Solón), y los sacerdotes”⁷⁰. A pesar del menosprecio que sentían, no consiguieron que el mito y los poetas dejaran de estar en el gusto popular. Los temas míticos siguieron siendo, hasta más allá de la época helenística, la fuente de la que se nutre la gran literatura.

Ahora bien, puesto que la escritura ofrece la posibilidad de variar un mismo tema, los mitos fueron adaptándose a distintos contextos y estilos literarios, y conforme fue desarrollándose la literatura, se fueron alejando de sus orígenes y fines religiosos, de manera que “la literatura se va haciendo profana y crítica, de modo paulatino y progresivo”⁷¹, sin embargo no debe negarse que la estructura del mito pervive en el fondo de todas estas variaciones⁷².

Al inicio, según señala Gadamer, los poetas tenían que adaptar los mitos a sus nuevas circunstancias, nuevas situaciones históricas y, por supuesto, salvaguardarlos de estos “ataques filosóficos”, al mismo tiempo que los dotaban de arte en nuevas formas literarias. En sus palabras: “El conjunto de la tradición religiosa de los griegos se realizó encadenando sin interrupción esos intentos de hacer concordar el propio potencial de experiencia y la propia inteligencia reflexiva, con las noticias que pervivían en el culto y en la leyenda. La tarea del rapsoda épico, como la del poeta trágico e incluso como la del autor de comedias, era manifiestamente la de configurar constantemente esta mezcolanza de tradición religiosa y pensamiento propio”⁷³. De alguna forma, los poetas tenían que mantener esa importancia del mito como elemento sagrado, así como lo fue cuando se transmitía de manera oral.

⁶⁹ También resultaba eficaz para conseguir plena atención del auditorio, de hecho, escritores como Tucídides relacionan lo mítico con el placer de la «audición». Cf. García Gual, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁰ García Gual, *op. cit.*, p. 21. Véase también nota 60.

⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

⁷² Al analizar las variaciones sobre el mito en torno al Hades se tendrá presente este progresivo cambio en la literatura, se perseguirá encontrar la estructura subsistente del mito ligada a la memoria colectiva.

⁷³ Gadamer, *op. cit.*, p. 29.

La literatura fue andando su propio camino a la par que la filosofía. Ambos, a su estilo, estaban en búsqueda de la verdad; ambos tenían sus propios procesos de racionalización. De vez en cuando cruzaban caminos para continuar por vías distintas: la de la poesía y la de la prosa. La literatura concedió a los griegos la posibilidad de hacer los mitos más suyos, más tangibles y cercanos, daba la posibilidad de una nueva conciencia de ellos, reinterpretarlos y reescribirlos. Para Kirk, en este proceso de desarrollo “existen dos estadios distintos de manipulación consciente de los mitos griegos: el largo estadio de selección y codificación que culmina en Homero y Hesíodo, y el estadio de reinterpretación llevado a cabo particularmente por los grandes trágicos del siglo V”⁷⁴, al que cabría agregar un tercero en el que el mito se desprende por completo del carácter religioso, ya a finales de la época helenística, y se convierte en mero recurso para la creación poética.

Un ejemplo destacable de esta adaptación a las nuevas circunstancias que se mencionó con anterioridad, es justamente el de los poetas trágicos, que tocados por el camino filosófico, centraron sus miradas en el hombre y su destino. Por eso, para Kirk “la reinterpretación escrita de los mitos alcanzó su cumbre en el drama del siglo V, cuando se construyó una nueva versión del mundo mítico más profunda y más sutil en cuanto al pensamiento [...] Sin embargo se trataba de una creación primordialmente literaria, de formas totalmente distintas, y también con unos métodos e intencionalidades diferentes, de los mitos espontáneos del pasado anterior a la utilización de la escritura y los sucesivos de la época de la transición.”⁷⁵ Así, en esta reinterpretación se empieza a vislumbrar ese desprendimiento de lo religioso, pero no es total, ya que muchos autores⁷⁶ coinciden en que la forma narrativa que caracteriza al mito se basa en la dramaticidad, es decir, en la acción (*drâma*)⁷⁷, en el choque de fuerzas en conflicto, y muchos de ellos mencionan que Aristóteles, en su teoría de la tragedia, designa con *mythos* al contenido narrable de la acción.

En este camino de los mitos orales a los mitos escritos, en este camino en que los mitos sagrados fueron rehaciéndose a través de muchos siglos hasta mudarse en mera literatura, Hesíodo resulta ser el punto medio. Él fue el cruce obligado para sintetizar el *mythos* con el *logos*, para sumar la parte religiosa con la parte racional, para proclamar la

⁷⁴ Kirk, *op. cit.*, p. 260.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁶ Cf. Gadamer, *op. cit.*, pp. 26 y 27; E. Cassirer, citado por García Gual, *op. cit.* pp. 14 y 15 quien apoya esta visión del aspecto dramático.

⁷⁷ Determinados rituales están relacionados con estos aspectos sagrados. Cf. García Gual, *op. cit.*, p. 15.

verdad a través del *mythein* (según la voluntad de las divinas musas, habría que acotar). Kirk coincide en que Hesíodo representa esta transición al afirmar que “tras el primitivo estadio de la creación de los mitos propiamente dicha, se produce un periodo de transición, en las que se mantienen las viejas imágenes y símbolos, pero cargados de una conciencia naciente tal que trascienden su significado propio e inmediato. En el propio Hesíodo están en vías de hacerse metáfora y alegoría”⁷⁸.

La verdadera batalla no fue entre el *mythos* y el *logos*, sino el de la oralidad frente a la escritura. El mito pervivió hasta el último escrito (poético o filosófico), porque la tradición mítica estaba bien enraizada ya desde la Edad de Bronce y bien reforzada por Hesíodo y, para una cultura como la griega, era difícil no hacer referencia a él.

En el caso particular de los poetas, aquellos genios creadores de literatura, se involucraban con el mito de manera racional y religiosa, es “inconcebible que los poetas, desde Arquíloco y Estesícoro a Píndaro y los trágicos, utilizaran un material mítico tan vasto simplemente porque no sabían cómo deshacerse de él o no podían inventar otra cosa. El vigor y la imaginación de su propia escritura demuestran que se hallaban profundamente inmersos, tanto emocional como intelectualmente, en el mundo tradicional del mito”⁷⁹.

También es cierto que, con el transcurso del tiempo y entre más se difundía la crítica filosófica, los poetas ya no se conformaban con las explicaciones inocentes de Homero y debían responderse aquello que los filósofos cuestionaban de manera incesante. “Ante los hombres que no quedaban satisfechos con la vieja religión [la homérica] se abrían ahora dos caminos: el de la mística, con su saber de salvación, y el del pensamiento libre y la investigación, abierto en aquel mismo momento por la filosofía jónica”⁸⁰. No es gratuito (como se menciona en la nota 52) que, en las colonias griegas al sur de Italia y Sicilia, hayan nacido algunas de las religiones místicas más relevantes de la tradición griega como la órfica, en respuesta al desarrollo del pensamiento de filósofos como Jenófanes.

Y es que el lenguaje mítico-poético resultaba ser más eficaz para comprender (no sólo racionalmente) el mundo y todos aquellos cuestionamientos que el hombre se había hecho sobre sí mismo y su destino, como la muerte.

⁷⁸ Kirk, *op. cit.*, p. 247.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 258.

⁸⁰ Nestle, *op. cit.*, p. 53.

II.1.3 Relación mito-poesía

Atendiendo a la definición propuesta⁸¹, el mito es un lenguaje a través del cual los pueblos primitivos expresaban su pensamiento simbólico. Éste, a diferencia de los que afirman que es exclusivo de los niños, poetas o locos, “es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva”⁸². En realidad, los hombres de la antigüedad utilizaron los mitos para expresar su percepción del mundo, exponer sus teorías, narrar su historia, de otro modo, hubiera resultado difícil comunicarlas.

Max Müller dice que “la mitología es [...] la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento y que no desaparecerá mientras el lenguaje y el pensamiento no coincidan plenamente”⁸³. De esta forma, Müller liga al lenguaje y al mito, incluso su análisis resulta ser más profundo gracias a estudios filológicos en los que afirma que fue la ambigüedad de la palabra la primera causa de la creación de las nociones míticas, pues “la metáfora sirve como unión entre ellos [lenguaje y mito] y ésta lleva a la representación que conduce a los productos mitológicos”⁸⁴.

¿Cómo expresaron sus mitos? Por medio de poesía. El lenguaje, el arte y el mito no deben separarse. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico.

Sin duda, la palabra es el instrumento primordial de los poetas. La poesía no es sin el lenguaje; pero, además, en la antigüedad la poesía era el instrumento para comunicar las narraciones históricas que contenían una gran cantidad de símbolos míticos. Por esta causa, muchos afirman que la poesía es el fundamento que soporta a la historia, incluso Heidegger dice que “la poesía misma hace posible al lenguaje”⁸⁵. El narrar tiene una fuerza mágica y, en el ámbito griego, este acto siempre estaba acompañado de música, lo que le dota aún más de este aire poético. Kerényi explica, en una frase magistral, cómo es que la poesía facilitaba la transmisión de esa percepción del mundo: “la poesía y la música convierten el mundo en más permeable para el espíritu”⁸⁶; y en Grecia, la tradición mítica

⁸¹ Véase p. 21 Mito: El mito es una narración que relata los acontecimientos de un pasado remoto y prestigioso transmitidos por y para una comunidad, para la que, en el fondo, es un lenguaje con el que comunica de manera simbólica su forma de entender y habitar el mundo.

⁸² ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus, 1979, p. 12.

⁸³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. México: FCE, 1977, p. 42.

⁸⁴ *Ídem*. Parece interesante mencionar uno de sus ejemplos: como en griego las expresiones para designar *hombre* y *piedra* (*laoi* y *laas*) se parecen, Müller dice que el mito griego hace surgir de las piedras a los hombres en la conocida narración de Deucalión y Pirra.

⁸⁵ HEIDEGGER. *Arte y poesía*. México: FCE, 1958, p. 140.

⁸⁶ Jung, C. G. *et Kerényi, Karl. op. cit.*, p. 20.

alcanzó por medio de la épica, la lírica y la dramática su forma poética de modo extraordinario⁸⁷.

El mito y la poesía están ligados desde el principio de los tiempos. Los primeros textos míticos fueron en verso. Como ya se ha mencionado, antes de la escritura hubo una tradición oral con la cual se difundían, de generación en generación, las hazañas de los antepasados que poco a poco fueron convirtiéndose en mitos. Esta tradición oral generalmente se daba por medio de cantos poéticos, lo que facilitaba la retención del mito a los que después lo transmitían⁸⁸.

Sin embargo, el memorizar no era la única razón de que la tradición oral empleara la poesía como forma de expresión del lenguaje mítico. Además de ello, está el aspecto sagrado. Por ejemplo, entre los druidas, en la cultura celta, optaban por transmitir su religión oralmente, para evitar que sus conocimientos, ritos y creencias traspasaran fronteras. Es por esta razón por la que casi no se conserva literatura sagrada celta. Los semitas, por su parte, le dan a la tradición oral un valor ritualista, pues “los mitos semíticos están representados por poemas destinados originalmente a ser cantados o recitados en los oficios religiosos. Su finalidad era la de proporcionar una interpretación del ritual en forma de narraciones en relación con él”⁸⁹. Con el tiempo sólo sobrevivieron las narraciones de manera escrita al caer en desuso estos ritos.

En las culturas prehelénicas, la tradición oral también tenía un evidente valor sagrado. Prueba de ello es que al descubrir las tablillas con escritura lineal A y lineal B⁹⁰ se tenía la esperanza de que en ellas se hablara de cuestiones históricas y religiosas. Esta esperanza se desvaneció cuando se descifró la lineal B y lo único que se encontró fueron datos de inventarios, fórmulas y cuentas. Esto quiere decir que el lenguaje escrito estaba en segundo término; se empleaba para cuestiones prácticas. En cambio, las cuestiones religiosas, las sagradas, se dejaban para el lenguaje oral. La religión y las hazañas históricas eran cantadas por aedos que viajaban de ciudad en ciudad repitiendo aquellos poemas; por eso existe una época oscura en la historia de Grecia, en la que no hay fuentes arqueológicas ni literarias entre las culturas prehelénicas (circa 1200-1000 a. de C.) hasta el siglo VIII a. de C., cuando Homero recoge por primera vez los cantos de aquellos aedos

⁸⁷ Baste, para apoyar esta teoría de concatenación entre la poesía y el mito, citar a Gadamer (*op. cit.*, p. 22): “Incluso allí donde las tradiciones religiosas ya no son vinculantes, la experiencia poética ve al mundo míticamente”

⁸⁸ Para mayor información sobre la tradición oral se sugiere la lectura de M. I. Finley (*El mundo de Odiseo*. México: FCE, 1984), en la que estudia la función de los aedos en la antigüedad.

⁸⁹ Kirk. *op. cit.*, p. 26, nota 12, haciendo referencia a Theodor Gaster en *Semitic mythology*, SDFML, II, 989.

⁹⁰ Encontradas en Micenas y Creta, civilizaciones contemporáneas a la troyana, de las cuales sólo se ha descifrado la lineal B.

en su *Ilíada* y *Odisea*: “Conocemos la discusión acerca de la cuestión Homérica. En el presente contexto, apenas nos concierne. Ambos bandos, los unitarios y sus adversarios, están por lo demás de acuerdo en que hubo extensos siglos sin escritura a lo largo de los cuales los mitos y las leyendas vinieron a depositarse en la tradición y en la configuración rapsódica”⁹¹. Inclusive, el propio Gadamer expone en su obra que las formas de culto y los rituales pudieron ser, también en el caso de Grecia, lo que nutrió a la tradición oral, posteriormente modelada en forma poética⁹².

Resulta un hecho curioso y bien característico de la cultura griega que los encargados de transmitir los relatos míticos fueran los poetas y no los sacerdotes, como sucede en otras culturas como la hebrea o la egipcia o cualquiera otra de la antigüedad. Para otras culturas, los mitos son literatura sagrada y corresponde a la clase sacerdotal velar por su conservación y transmisión. En Grecia no existe un libro sagrado como lo hay en otras tradiciones religiosas y, “aunque los mitos son en muchos casos literatura religiosa y están en conexión con las creencias y ritos locales, sin embargo, no son monopolios de ningún grupo social en su tradición, ni están encomendados a los sacerdotes, sino a los poetas, educadores tradicionales del pueblo griego hasta que los filósofos vinieron a reclamar esta competencia”⁹³. De ahí que los poetas se sintieran más libres de hacer variaciones de acuerdo con su contexto, con su época y con su estilo, lo que hacía de los mitos algo más vivo y más literario, sin dejar de estar ligados a la concepción religiosa del mundo.

Así pues, “los poetas fueron los guardianes y difusores de la tradición mítica”⁹⁴ en Grecia y, para ellos, las divinidades son las encargadas de poner en sus labios las palabras que deberán transmitir; en específico imploran a las Musas, hijas de Mnemosyne, ya que a ellas invocan para pedir inspiración.

Mnemosyne es la personificación de la “memoria”, ella es la diosa de la épica pues a ella debían el recuerdo exacto del pasado. Según Hesíodo, es omnisciente, pues, al igual que sus hijas, conoce “todo lo que es, lo que fue y lo que será”⁹⁵. Eliade dice: “Cuando el poeta es poseído por las Musas, bebe directamente en la ciencia de Mnemosyne, es decir, ante todo, en el conocimiento de los «orígenes»”⁹⁶. Las Musas facilitan la tarea del poeta,

⁹¹ Gadamer, *op. cit.*, p. 104.

⁹² *Ibíd.*, pp. 102-103.

⁹³ García Gual, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁴ García Gual en el prólogo de PLATÓN. *Mitos*. 2ª Madrid: Siruela (Colección escolar de filosofía), 1999, p. 13.

⁹⁵ Hesíodo, *Teog.* 38.

⁹⁶ ELIADE, Mircea. *Aspectos de mito*, p. 107.

lo inspiran, le dan conocimiento y le comparten de su arte para que él logre sus propias creaciones literarias.

Desde Homero hasta Virgilio, los poetas sabían que eran los intermediarios entre los dioses y los hombres. Los poetas adquirirían contacto con lo divino⁹⁷. Gadamer sostiene que el simple hecho de nombrar a los dioses es una forma de invocarlos basándose en el estudio de los nombres míticos que algunos historiadores como Usener hicieron, “cuando en los himnos o en las canciones o en los cantos épicos aparecen los nombres de los dioses, se trata de una especie de llamada. Se narran sus asuntos y aquello que de tal suerte se narra alcanza un tipo peculiar de presencia”⁹⁸. Nombrar a los dioses y proclamar su sabiduría con el fin de expresar bellamente lo que los dioses mismos quieren que el poeta comunique al resto de los humanos era la tradición mediante los proemios de los poemas. Éstos resultaban ser la prueba del valor sagrado que le conferían a todo el poema.

A continuación algunos ejemplos de proemios con los que se da inicio a las grandes obras clásicas griegas:

La cólera canta ¡oh, diosa! del Pelida Aquiles.

*Ilíada I, 1*⁹⁹

Musa, dime del hábil varón que en su largo extravió...

*Odisea I, 1*¹⁰⁰

Comenzando por ti, Febo, evocaré las hazañas de los antiguos héroes.

*Argonáuticas I, 1*¹⁰¹

Y, por supuesto, el ya mencionado proemio de Hesíodo que ejemplifica de manera excepcional que el poeta es la voz de los dioses:

Ellas [sc. las musas] precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la Égida: «¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad». Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus [...] infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final.

*Teogonía 21-34*¹⁰²

⁹⁷ Cf. BAUZÁ, Hugo “El pensamiento utópico en el imaginario clásico (Campos Elíseos, Islas de los Bienaventurados y Arcadia)” en DIEZ DE VELASCO, *op. cit.*, p. 59: “Virgilio parece sugerirnos que el ejercicio de la poesía inspirada es *una vía de acceso a lo divino* lo que parece corroborarlo cuando al referirse a su amigo Galo lo invoca como «divino poeta» (X 17)”.

⁹⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁹ Traducción de Emilio Crespo Güemes.

¹⁰⁰ Traducción de José Manuel Pabón.

¹⁰¹ Traducción de Mariano Valverde Sánchez.

El poeta está convencido de que la realidad es la historia que está narrando y que son las diosas mismas quienes se lo están dictando.

Esta idea está expresada de manera magnífica en el ensayo de *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En él, Heidegger se aferra a que la poesía es una proyección hacia lo divino. Explica que los dioses también hablan, pero lo hacen mediante símbolos o signos, y toca a los poetas interpretarlos para luego transmitirlos a su pueblo; el poeta es, pues, un “médium” entre dioses y hombres. Dice Heidegger: “Pero los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación”¹⁰³.

El mito y la poesía no sólo provienen de un origen en común, sino que su lazo es mucho más profundo. Como diría Heidegger: “La esencia de la poesía está encajada en el esfuerzo convergente y divergente de la ley de los signos de los dioses y la voz del pueblo. El poeta mismo está entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo”¹⁰⁴.

Parece haber una figura cercana a la del poeta. Más que la del sacerdote, la figura del adivino se aproxima a la del poeta, al ser también un personaje que lleva los mensajes de los dioses a los hombres. Sin embargo, el adivino posee una peculiaridad, sufre alguna deficiencia física, de tal forma que resulta ser una presencia ambigua para la mentalidad griega: por un lado, venerable por su videncia de lo oculto, de los secretos y misterios, del más allá; por el otro, desdichado por su incapacidad física que le impide obtener la gloria heroica de otros personajes. Pero en muchas ocasiones, esta incapacidad es una especie de precio que los dioses cobraron a cambio del don de la clarividencia.

El ejemplo más famoso de la literatura griega es Tiresias, a quien Odiseo va a consultar al país de los cimerios¹⁰⁵, según el Canto XI de *La Odisea*; su invalidez es la ceguera. Sin embargo, para A. Seppilli¹⁰⁶, estudiosa italiana, la ceguera y la profecía están relacionadas especialmente en la mitología clásica. Ella dice que los profetas tienen los ojos cerrados a la realidad y que los mantienen cerca del mundo sombrío de los muertos: “La profecía es consecuencia de un contacto con los muertos”¹⁰⁷. Tanto los poetas como

¹⁰² Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

¹⁰³ Heidegger, *op. cit.*, p. 136. También cita un fragmento de uno de los poemas de Hölderlin en el que se expresa esta función del poeta: “Es derecho de nosotros, los poetas,/ estar en pie ante los tormentos de Dios,/ con la cabeza desnuda,/ para apresar con nuestras propias manos/ el rayo de luz del Padre, a Él mismo./ Y hacer llegar al pueblo envuelto en cantos/ el don celeste. (*Ibid.*, p. 142).

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 145-146.

¹⁰⁵ Pueblo mítico que habitaba un país donde jamás salía el sol. Pasaban por ser vecinos del país de los muertos. Vivían en moradas subterráneas unidas entre sí por galerías y sólo salían de la ciudad de noche. (P. Grimal. *Diccionarios de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981, p.104).

¹⁰⁶ Cf. García Gual, *Mitos, viajes y héroes*. pp. 199-200.

¹⁰⁷ *Ídem*.

los adivinos están en contacto con los espíritus, ambos llevan en la mano un báculo; el de Hesíodo está tomado del mismo bosque del de Tiresias¹⁰⁸. Mircea Eliade refiere que “J. P. Vernant compara la inspiración del poeta [...] con un *descensus ad inferos* emprendido por un mortal para aprender lo que desea conocer, «El privilegio que Mnemosyne confiere al aedo es el de un contrato con el otro mundo, la posibilidad de entrar y regresar libremente. El pasado aparece como una dimensión del más allá»¹⁰⁹.

Calcante, a quien Apolo le concedió el don de la profecía, tiene el mismo saber que las Musas en Hesíodo: conoce “todo lo que es, lo que fue y lo que será”¹¹⁰. Ambos, adivino y poeta, son intermediarios entre los dioses y los hombres, entre este mundo y el otro. Quizás para Carlos García Gual sí haya una diferencia, la de que el poeta se ha especializado en la revelación del pasado, mientras que el adivino declara sobre el presente y el oscuro porvenir¹¹¹.

La relación mito-poesía es, pues, más estrecha de lo que suele suponerse. Phillippe Derchain escribe: “El pensamiento mítico es ante todo poético”¹¹². Esta frase se explica no sólo con todo lo expuesto en este capítulo, sino también con el simple hecho de que todas las historias mitológicas tienen algo de fantasía, algo de imaginación, algo de metáforas maravillosamente narradas en ellas. Y Kirk, en su disertación sobre el *mythos* y el *logos* en el que pretende mostrar el transfondo lógico del mito, afirma que “los mitos tienen más que ver con la poesía que con la lógica, pero existe una lógica hasta en la poesía”¹¹³. De este modo se justifica el vínculo inquebrantable entre el mito y la poesía.

II.1.4 Religión

Como se ha mencionado, no se puede dejar de relacionar a los poetas con el pensamiento mítico. Los poetas son, especialmente en el caso de Grecia, un puente entre los hombres y los dioses, con sus textos difundieron y preservaron una serie de creencias que

¹⁰⁸ *Ídem.*

¹⁰⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁰ Homero, *Il*, I, 70. En ambos poemas se recurre a la misma fórmula épica (Cf. Hesíodo, *Teog.*, 38).

¹¹¹ García Gual, *op. cit.*, p. 200.

¹¹² *Historia de las religiones*. México, Siglo XXI, 2000, 9ª ed. Volumen I, p. 106.

¹¹³ Kirk. *op. cit.*, p. 108, nota 20. Véase p. 25 y ss.

mantuvieron unidos a un grupo de personas y que caracterizaron a una sociedad. Estos aspectos, lo colectivo y lo social, son propios de la religión¹¹⁴.

Si pudiera hacerse una analogía con la lingüística, como se ha hecho en los estudios estructuralistas, se podría decir que este ciclo hombres-poeta-mito-dioses es comparable con el circuito del habla en la que hay un emisor, un receptor, un mensaje, un código y un canal. El emisor y el receptor serían, de manera respectiva, las divinidades y el pueblo; el mensaje es el conjunto de creencias; el código es el mito, y el canal, los poetas. Luego entonces, el mito es la forma de transmitir y el poeta es el medio que religa al hombre con lo divino. Se trata de un ciclo perteneciente también al ámbito de la religión, por lo que resulta imprescindible llegar a su definición.

La etimología más reconocida del término *religión* es la voz latina *re-ligare* que significa “ligar detrás o por atrás”¹¹⁵, es decir “significa «religación», una atadura firme del hombre a Dios y a la voluntad divina revelada”¹¹⁶. Esta definición etimológica fue difundida por Lucio Cecilio F. Lactancio, erudito escritor cristiano del siglo IV, y tiene su razón de ser en el hecho de que los romanos solían ligar o unir con nudos las vigas de los puentes, término a su vez relacionado con el pontífice (el que hace puentes), es decir, el sacerdote, responsable de los asuntos sagrados¹¹⁷. Sin embargo, esta definición la elaboró teniendo en mente el pensamiento cristiano occidental para ajustarla solamente a aquellos que practicaban la “verdadera” religión; de hecho, la propuso como oposición al pensamiento pagano haciendo referencia él mismo en su obra *Instituciones divinas*¹¹⁸ a Cicerón quien interpreta el nombre de “religión” como releer escrupulosamente (*relegendo*). Marco Tulio Cicerón, junto con otros testimonios de la antigua tradición latina, sostiene que “el sustantivo *religio*, igual que el participio verbal *religens*, provienen del verbo *relego* (*relegere*), que quiere decir «releer», «reunir de nuevo» o «volver a pasar sobre algo» con la vista, el pensamiento o la palabra”¹¹⁹; dando como explicación que las personas religiosas son aquellas que retoman con cuidado o releen con

¹¹⁴ Cabe aquí señalar lo que Roger Caillois (*op.cit.*, p. 167) dice al respecto: “el mito pertenece por definición a lo *colectivo*, justifica, sostiene e inspira la existencia y la acción de una comunidad, de un pueblo”. Más interesante lo que agrega a continuación: “cuando el mito pierde su fuerza moral de coerción se constituye en literatura y en objeto de gozo estético”. Se ha mencionado ya cómo, conforme se fue desarrollando la literatura, los mitos fueron perdiendo su sentido religioso.

¹¹⁵ GÓMEZ DE SILVA, Guido. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: FCE, 1995, p. 596.

¹¹⁶ DIEZ DE VELASCO, Francisco, F. García Bazán. *El estudio de la Religión*. Madrid: Trotta, 2002, p. 24.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁸ *Instituciones divinas* IV, 28, 3. (Citado por García Bazán. *op.cit.*, p. 25).

¹¹⁹ Diez de Velasco, *op. cit.*, p. 26.

minuciosidad las cosas que se refieren al culto de los dioses, a los mitos, a los textos sagrados (exégesis)¹²⁰.

Como quiera que sea, en la actualidad, los antropólogos y sociólogos se han servido de la oposición de lo sagrado y lo profano para definir el término religión. El primero en hacerlo fue el sociólogo francés Emile Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Durkheim define *religión* “como un conjunto de creencias y de prácticas referidas a cosas sagradas, o sea, separadas y prohibidas, sistemáticas y entre sí solidarias, y que se presentan combinadas en una misma comunidad moral para todos los miembros de esa agrupación que participan de ella”¹²¹

Para entender de forma cabal esta definición, habría que comprender los términos “sagrado” y “profano” y la oposición existente entre ellos. Ya se ha mencionado el hecho de que el mito sirve al ser humano para explicar la realidad circundante, pero cuando paradójicamente se enfrenta a una realidad ajena, a otra realidad, se está enfrentando a lo sagrado (que también tratará de explicárselo a través del mito). Así pues, lo sagrado es una “realidad totalmente otra”, desconocida y oculta al entendimiento humano: “Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas [...] [designadas] generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es rasgo distintivo del pensamiento religioso”¹²². Para Durkheim esta división permite dar un orden a la realidad entera; sin embargo, aquello que es sagrado es considerado superior en dignidad y en poder a todo lo profano y, de manera particular, al hombre¹²³; por ello todo lo sagrado debe permanecer separado y distanciado de todo lo profano y debe ser protegido por este halo de lo secreto y oculto. A su vez, esta condición secreta logra que no haya mezcolanza entre lo sagrado y lo profano, impidiendo su confusión.

R. Otto, en sus conjeturas acerca del fenómeno religioso, retoma en su obra a Durkheim reasignándole un nuevo término a lo sagrado: *Mysterium*¹²⁴. Esta expresión encierra tanto la oposición a lo profano, como el sentido oculto de lo sagrado. Además, le

¹²⁰ *Ídem.*

¹²¹ *Ibíd.*, p. 24.

¹²² DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. 3ª México: Colofón, 2000, p. 41.

¹²³ *Ídem.*

¹²⁴ Cabe señalar que a lo largo de su obra también lo denominará como lo Sacro, lo Numinoso o, incluso, lo Divino. Por otra parte, Mircea Eliade (*Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era, 1972, p. 42) también se ocupa en el estudio de lo Sagrado y lo Profano, equivaliendo el término sagrado al de *Maná*, tomado de un vocablo melanesio que designa la fuerza misteriosa y activa que poseen ciertos individuos, generalmente las almas de los muertos y todos los espíritus.

agrega un nuevo factor, el del sentimiento que lo sagrado provoca en el hombre religioso, acuñando la expresión *Mysterium tremendum*, es decir, un “misterio que estremece (*tremor*), que genera una reacción escalofriante, un horror pavoroso [...] al mismo tiempo es admirable, debe admirarse (*mirum*) reclama e incita al asombro”¹²⁵.

Cuando el *Mysterium* se manifiesta ante los hombres, es decir, cuando lo sagrado se descubre ante los ojos humanos por medio de objetos profanos, lo hace a través de hierofanías, fenómeno necesario para expresar la trascendencia del *Mysterium* y que origina su captación y cuya experiencia fecunda en el ser humano; las hierofanías son las mediaciones sin las cuales sería imposible la toma de conciencia de lo divino por parte del hombre, pues el Misterio toma la forma de algo asequible. De ahí que el *Mysterium tremendum* ya no sólo es un misterio que estremece sino que, además, cautiva al hombre, se convierte en un *Mysterium tremendum et fascinans*¹²⁶. El hombre religioso en este punto siente una atracción fascinadora, ya que este encuentro con algo que sale por completo del orden de lo habitual le provoca desconcierto, asombro y admiración. La aparición del *Mysterium* suscita el sentimiento de lo tremendo y lo seductor al mismo tiempo, pues hace vacilar los fundamentos del propio ser al enfrentar al hombre a la realidad “totalmente otra”.

Así pues, lo sagrado es una realidad otra misteriosa que se manifiesta en lo cotidiano. El eje de lo sagrado es el misterio: “El Misterio trastorna el mundo establecido del hombre, sacude su seguridad, hace vacilar sus propios fundamentos. Ante su presencia, el hombre se siente totalmente anonadado [...] es la presencia del Misterio la que, al imponerse al hombre, le hace ver su propia caducidad y finitud”¹²⁷. Parece paradójico que el Misterio sacuda la seguridad del hombre, mientras que los mitos pretenden afianzar esa seguridad y hacerlo sentir parte de esta realidad y explicar la «realidad otra»; el mito es el instrumento mediante el cual el hombre se acerca a lo divino estando en esta realidad mundana (como se analizó en la relación mito-poesía), el mito está equilibrando las paradojas del universo ante la percepción del hombre.

Por ello, el mito es considerado uno de los cuatro elementos de la religión de acuerdo con los estudiosos de las religiones. A saber, los elementos de la religión son: símbolo, mito, rito y culto; de hecho, el acercarse a ellos en este orden es fundamental pues, como

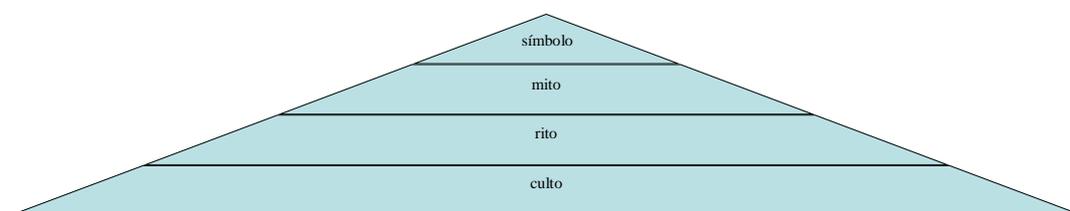
¹²⁵ Díez de Velasco, *op. cit.*, p. 33. La etimología de *sagrado* presenta también este doble sentido, proviene de *sacer* –santo, agosto (sagrado) y maldito a un tiempo- y se aplica en ambos sentidos en relación con la divinidad.

¹²⁶ VELASCO, J. M. *Introducción a la Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1987.

p. 92.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 117.

en una pirámide, el uno contiene al otro, es decir, el símbolo es la cúspide y el culto su base, de tal forma que si se parte del símbolo, seguirá el mito que contiene símbolos, luego el rito creado a partir de los mitos y símbolos y, por último, el culto conformado por todos los elementos anteriores:



El símbolo es la forma básica de la expresión religiosa porque en sí mismo conlleva la referencia a “otra cosa”. Según Mircea Eliade “el funcionamiento del pensamiento arcaico no utiliza exclusivamente conceptos o elementos conceptuales, sino también, y en primer lugar, símbolos”¹²⁸; se trata, pues, de objetos que representan aquello que realmente se venera.

El mito es también una forma de expresión religiosa y es el código por excelencia que el ser humano elige para expresar su cosmovisión¹²⁹. A partir del mito se crea el rito que es, para los especialistas, una repetición o escenificación del mito cuya finalidad es mantener siempre en la conciencia la presencia de lo Sagrado. Por ello el rito se convierte en un elemento esencial (máxime para aquellas sociedades en las que no había escritura), pues así se le permitía a la comunidad entera participar en el mito. En el rito se hace lo que en el mito se cuenta, es una manifestación gestual que complementa la verbalidad del mito: “El mito recita (es un *legómenon*) lo que el rito escenifica, teatraliza (es un *drômenon*, de *drâô*, «hacer», que da también nuestro vocablo *drama*)”¹³⁰. Tal vez por esto, el rito tiene una repercusión social enorme: el hombre tiene la oportunidad de representar al héroe mítico o presenciar esta escenificación; sin embargo, no deja de ser el mito el que confiere sentido al rito, por ejemplo, en muchas experiencias rituales se beben líquidos, pero no es

¹²⁸ Eliade, *op. cit.*, p. 55.

¹²⁹ Ya se ha definido al mito en un capítulo anterior, pero cabe aquí retomar la nota 29 del presente texto en la que se mencionó la postura de Max Müller quien separaba el mito de la religión por considerar el mito falto de valores morales; ya se ha mencionado cómo es que el mito se fue transformando en literatura, pero en este capítulo también se ha dejado claro que el mito es un elemento fundamental en la religión, pues fusiona símbolos y origina ritos y cultos. A partir de un mito primigenio se pueden hacer dos lecturas: una que lleve a la creación de literatura a partir de lo narrado y otra que lleve a la intelección del sentido simbólico del mito y por lo tanto al hecho religioso.

¹³⁰ Díez de Velasco, *op. cit.*, p. 85.

el mismo sentido el rito del Cáliz de la liturgia cristiana que el del Soma de la India védica¹³¹.

El culto conjunta a todos los anteriores y le da identidad a una comunidad. Gracias al culto se da esta cohesión entre lo divino y el hombre. El *Mysterium tremendum et fascinans* es simbolizado, mitificado, ritualizado y hecho objeto de culto en un grupo que se “religa” con lo Sagrado y lo Sagrado es el núcleo del hecho religioso. Esto es la religión y la definición más cercana a la enunciación anterior es la que nos ofrece G. Mensching: es un “encuentro vivo con lo sagrado y respuesta activa del hombre afectado por lo sagrado”¹³².

En general, el hombre se basa en lo que observa en la naturaleza y en ella hace presente lo divino, aún más en aquellos lugares que le resultaban imponentes, inaccesibles o incomprensibles porque ahí estaba el *Mysterium tremendum et fascinans*, por ejemplo el cielo, las estrellas, el mar, el ciclo de las estaciones, la fertilidad, etc. El inframundo es para el hombre un lugar desconocido, ajeno, insólito y, por lo tanto, es un lugar que le provoca fuertes emociones como el temor y la veneración; los mitos en torno al inframundo tratan de explicar la “realidad otra” y al mismo tiempo afianzar la realidad circundante. Estos mitos, en la mayoría de las culturas de la antigüedad (si no es que en todas), originaron cultos y tradiciones religiosas sin duda alguna.

¹³¹ *Ibid.*, p.88. Hay ritos que suelen ser más universales, con ciertas variaciones de acuerdo con la cultura a la que pertenecen, como la oración, el sacrificio, las fiestas, los ritos de iniciación y los funerarios; otros son menos comunes o pertenecientes a determinadas religiones como las peregrinaciones, los de fundación, los ritos de purificación, etc.

¹³² Die Religion [Munich s. f.] 15, citado a su vez por J. M. Velasco, *op.cit.*, p. 87, nota 2.

II.2 Inframundo griego

II.2.1 Descripción

El inframundo, como sitio al que cruzan las almas una vez que han dejado su estado material, es una constante universal; es uno de los enigmas que ha perseguido a la humanidad, enigma vinculado al temor a lo desconocido tras abandonar la vida.

La literatura, los mitos y los relatos dan cuenta de ello desde tiempos remotos, con descripciones que provocan el horror, la desesperanza, la ansiedad y los males propios de cada época. Los antiguos griegos también mostraron su particular concepción del inframundo: desde Homero hasta la época helenística subsistió una imagen del inframundo que, con sus variantes literarias, presentaba ciertas constantes inalterables y que influyó hasta bien entrada la época imperial romana.

Los orígenes de esta concepción del inframundo griego deben rastrearse en Oriente. Ya desde los sumerios “la naturaleza de la muerte como estadio solía provocar una imaginación mítica especial”¹³³, como lo muestra su más grande epopeya, el *Poema de Gilgamesh*, cuyo personaje central se cuestiona su condición mortal cuando pierde al amigo más entrañable, Enkidú, y quien desde el inframundo le describe el terrible estado de “existencia” en un lugar oscuro, de sombras y de polvo. Gilgamesh se dedica entonces a buscar la fórmula que le dé la inmortalidad.

Kirk afirma que “la influencia del Próximo Oriente sobre Grecia se extiende más allá de las sorprendentes semejanzas a las que se limita la mayoría de los críticos”¹³⁴ y agrega en otro punto de su análisis: “El estudio de los mitos de Mesopotamia recompensa no sólo por la insólita riqueza de su complejidad y fantasía y su alentadora respuesta al enfoque estructuralista, sino también como influencia, como modelo de los mitos griegos [...] desde el momento en que se empiezan a comprender mejor los mitos mesopotámicos, es de esperar que su influencia resulte considerable, si no dominante”¹³⁵. Kirk realiza un interesante y minucioso estudio comparativo entre algunos mitos escatológicos de ambas culturas, sin embargo, a diferencia de la noción mesopotámica de la muerte, los griegos la asumen como un destino ineludible; no les interesa hacerla más asimilable, tampoco determinar los límites entre la mortalidad e inmortalidad¹³⁶; por supuesto que tenían innumerables mitos entorno al mundo subterráneo y detalladas descripciones del inframundo y de las condiciones en las que se encontraban los muertos, “los mitos griegos

¹³³ Kirk, *op. cit.*, p. 269.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 95.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 141.

¹³⁶ *Ibíd.*, pp. 240-241.

tenían una total conciencia de la muerte como un hecho más a tener en cuenta. Pero no hay muchos testimonios de que se cuestionara la necesidad de la muerte, o de que guardaran un particular rencor al destino o a los dioses por hacer a la muerte universal e inevitable, tal como parece que implicaba el *Poema de Gilgamesh*. Muy al contrario, la literatura griega está llena de una aceptación directa e inequívoca de la mortalidad del hombre¹³⁷ y se reitera constantemente que es justo la muerte lo que separa a los hombres de los dioses: tal punto de vista es una de las cualidades de los griegos más admirables.

Otro de los mitos mesopotámicos del que pueden reconocerse indicios de influencia con respecto a mitos escatológicos griegos es el mito de Inanna. Esta diosa relacionada con la fertilidad decide bajar al inframundo (sin ninguna razón aparente más que la del simple hecho de ir); conforme va atravesando las distintas secciones del mundo inferior es despojada de sus ropas y sus joyas. Finalmente su hermana Ereshkigal, reina del infierno y diosa de la muerte, la mata. Los demás dioses, al enterarse, tratan de salvarla enviando a uno o varios mensajeros para rociarla con el agua de la vida, pero a cambio tienen que dejar a un sustituto: su esposo Dumuzi, el dios pastor¹³⁸.

En el caso de este mito se destaca la asociación de la fertilidad y de los dioses agrarios con la muerte y el inframundo, asociación que aparece como una constante en el pensamiento mítico del ser humano y que encuentra su correspondiente griego en Perséfone, doncella raptada por el dios Hades y rescatada por su madre, Deméter, con la ayuda de Zeus; pese a su rescate, Perséfone es obligada a regresar periódicamente al mundo subterráneo, explicándose de este modo el ciclo agrícola¹³⁹.

El destino final del hombre en el inframundo, y la valoración de la muerte en relación con la vida y la fecundidad generaron una fusión completa entre los cultos funerarios y agrarios; es por ello que muchas de las divinidades ctonianas¹⁴⁰ están encadenadas con las divinidades agrarias y viceversa, haciendo una clara alusión a las estaciones fértiles y a las estériles. El término ctoniano proviene del griego *khthónios* que

¹³⁷ *Ídem*.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 118. Al respecto, Kirk comenta también en la p. 206: “La *desaparición de las divinidades de la fertilidad y los intentos de rescate del infierno* son un motivo casi obsesivo de los mitos de Oriente Próximo, sumerios, acadios, hititas y cananeos.” [Las cursivas son del autor].

¹³⁹ El mito de Perséfone y Deméter dio origen a una de las religiones místicas más significativas de la antigua Grecia, la de los misterios de Eleusis. Su complejidad ameritaría un estudio exclusivo, sus seguidores se iniciaban en ritos secretos vinculados con la expectativa de una mejor vida en el más allá; valga mencionar, pues, que tanto Deméter como Perséfone cuidaban varios aspectos del equilibrio entre la fecundidad y esterilidad, el mundo de los vivos y el de los muertos.

¹⁴⁰ El adjetivo acompañado de un nombre propio o referido a los dioses significa infernal, por ejemplo: *Khthóniai theái*, diosas infernales (Deméter y Perséfone); *Khthónios Hermés*, Hermes que conduce a los muertos a los infiernos; *kháris khthonía*, gracia de los dioses infernales. Cf. *Diccionario manual VOX, griego-español*. (17ª) Barcelona: Emegé, 1967, p. 642.

significa perteneciente a la tierra, que está bajo tierra, evocando al mismo tiempo su abundancia y la tumba. H. Weil, dice que “todo lo que vive surgió de ella [sc. de la tierra] y todo lo que muere a ella vuelve; ella es la tierra que alimenta; ella es también la tumba de los hombres. Por lo tanto es natural que las divinidades ctonianas, que rigen la agricultura, reinen también sobre los muertos”¹⁴¹. En el ciclo agrícola, cuando los granos se hallan sepultados, están también en poder de los dioses infernales, quienes controlan del mismo modo el destino de las semillas y el de los muertos; por ello, tal vez, muchos de sus atributos son elementos como las serpientes o las fuentes que provienen de la tierra y pueden penetrar en ella sin dificultades sumergiéndose en el mundo de las sombras.

La serpiente, por ejemplo, es un atributo de la diosa Hécate que, junto con Perséfone y Deméter, era venerada como parte de una tríada de diosas agrícolas e infernales. Hécate está ligada a la luna, elemento que también cumple un ciclo de vida y muerte. Este ciclo, más que una muerte definitiva, simboliza una nueva modalidad de existencia, al igual que el ciclo del cultivo y de los muertos. Por lo tanto, no se trata de una extinción absoluta, sino de una modificación de la existencia; el muerto pasa a un nuevo estatus en otro lugar, en el inframundo.

Salvo contadas excepciones, se consideraba que, una vez en el inframundo y en este nuevo *modus vivendi*, ya nadie podía regresar a su antigua condición de vida, sólo algunos de los grandes héroes podían lograr descensos al inframundo y superar la muerte de manera ingeniosa, lo que originó fabulosos mitos en torno a ellos¹⁴². De hecho, estos relatos están dotados de una tensión dramática, pues los héroes salen victoriosos de un lugar escabroso y fantástico en el que se enfrentan a peligros monstruosos e inhumanos. Gracias a estos relatos se ha podido reconocer la geografía y la semiótica del inframundo, así como la descripción de las condiciones en las que se hallan los muertos¹⁴³. Se encuentran, por ejemplo, símbolos recurrentes como ríos¹⁴⁴, bestias que custodian la entrada como el can Cerbero, jueces preparados para indicar el sitio al que deben conducirse cada uno de los muertos, praderas con árboles y frutos; asimismo, se asocian a

¹⁴¹ Citado a su vez por Caillois, *op. cit.*, p. 305.

¹⁴² Hay que diferenciar estos mitos de descensos en los que ciertas figuras míticas sortean terribles peligros para entrar y salir con vida del más allá, de los mitos netamente escatológicos en los que se indica a los muertos cómo deben recorrer el inframundo y qué ritos deben seguir para procurarse una mejor existencia en el más allá.

¹⁴³ García Gual, *op. cit.*, p. 38, en la que también sostiene que “Los ritos de iniciación imitan, parodian ese viaje del héroe mítico”.

¹⁴⁴ Estigia («odiado») es el río que colinda con el inframundo griego y sus aguas están nutridas por el Aqueronte («corriente de dolor»), el Flegetonte («ardiente»), el Cocito («lamento») y el Leteo («olvido»). Cf. Graves, Robert. *Los mitos griegos I*. México: Alianza Editorial, 1987, pp. 146 y ss.

la muerte las personificaciones del Llanto, la Angustia, la Vejez, el Miedo, el Hambre, el Sufrimiento, la Guerra y el Sueño, este último llamado Hypnos en la mitología griega, hermano gemelo de *Thánatos*, la Muerte.

También es frecuente en las tradiciones de la antigüedad un *psicopompo*, es decir, un guía al más allá, un conductor de almas (que sería su significado preciso); en la mitología griega el dios que cumplía con esta función era el dios Hermes, por lo menos así es proclamado en innumerables textos hasta que en la época imperial romana se popularizó también la figura de Isis como acompañante hacia el inframundo. Es importante señalar también que el difunto sólo llega al territorio de los muertos cuando su cuerpo ha sido quemado y sus huesos sepultados, caso contrario, su alma yerra perdida y en terrible sufrimiento.

Para la mayoría de los griegos, una vez muertos, los espíritus llevan una existencia anodina, se trata de sombras o de fantasmas que vagan sin recuerdos y con la mente confundida. A diferencia de otras religiones, la griega consideraba que “el ser humano [...] paga por sus errores y transgresiones en una inmensa proporción en esta vida, porque la del más allá si bien es tenebrosa [...] no lo es para castigar o expiar pecados”¹⁴⁵. Los que sufren un castigo en el mundo subterráneo son los que han sido condenados por los mismos dioses, pero en realidad son raros y contados tales casos, como el de Sísifo¹⁴⁶.

El inframundo no es un lugar de castigo pero tampoco de gozo, “Su único placer consiste en las libaciones de sangre que les proporcionan los vivientes; cuando las beben vuelven a sentirse casi hombres”¹⁴⁷, por ello, cuando en los mitos alguien quiere consultar a un personaje ya muerto, debe hacer sacrificios de animales, atrayendo con la sangre cálida y brillante, a la sombra del difunto, quien ha estado deambulando por un lugar oscuro y frío.

Por lo tanto, la vida y la muerte son modalidades de la existencia y no carencia de ella. Asimismo, queda claro que en el inframundo griego no hay distinción entre los bienaventurados y los pecadores y que es un lugar de sufrimiento; para el pensamiento griego “el hombre ha de morir con toda certeza y la vida que le aguarde tras la muerte sólo puede ser una vida desgraciada. Tal es el punto de vista, al menos hasta la difusión de las

¹⁴⁵ BAILEY G., Alberto. *Tiempo y Muerte en la Ilíada*. La Paz: Plural editores, 2003, p. 97.

¹⁴⁶ Sísifo fue condenado por Zeus a empujar una enorme roca hasta lo alto de una pendiente, y cuando llegaba a la cumbre, la roca caía y Sísifo se veía obligado a volver a subirla; ésta sería su tarea eterna en el inframundo. (Cf. Grimal, *op. cit.*, p. 485).

¹⁴⁷ Graves, *op. cit.*, p. 147.

religiones místicas”¹⁴⁸. Los muertos son muertos porque tienen una existencia insignificante e infeliz en el mundo subterráneo.

Ahora bien, el inframundo recibe varios nombres a través de la extensa tradición literaria griega. Antes de abordar concretamente el Hades, sería importante diferenciar de manera breve a éste de las demás representaciones en las que los griegos dividieron el más allá.

II.2.2 Diferencias entre Hades y otras representaciones del inframundo

Ya se ha mencionado que, como suele pasar en variedad de tradiciones, culturas y épocas, la cultura griega no está exenta de crear en su imaginario mítico ciertos lugares fantásticos para que los mortales puedan prolongar su existencia *post mortem*; se trata de sitios rodeados de características oníricas o utópicas¹⁴⁹. Los Campos Elíseos, la Isla de los Bienaventurados, la Arcadia, el Érebo, el Tártaro y el Hades son algunos de los territorios que con frecuencia son mencionados en las fuentes clásicas como las últimas moradas de las almas. Hay, sin embargo, diferencias significativas entre ellos que deben ser aclaradas de tal forma que, en los capítulos subsiguientes, pueda tenerse la certeza de lo que el Hades representaba para la mentalidad griega.

Cuando se habla del caso de los Campos Elíseos, la Isla de los Bienaventurados y la Arcadia, hay que tomar en cuenta que se trata de sitios de carácter soteriológico, es decir, sitios de salvación en los que los seres vivirían hasta la eternidad rodeados de prosperidad, dicha y bienestar; sin embargo, no se trata de lugares que fueron concebidos en épocas tempranas ni a los que vaya cualquier mortal; por el contrario, se trata de territorios imaginarios creados hacia las épocas helenística y romana, y para situar a personajes o héroes excelsos que no podrían contarse entre las filas de las sombras insignificantes del Hades.

¹⁴⁸ Kirk, *op. cit.*, p. 241. Se entiende por religiones místicas aquellas que incluían ritos cuya finalidad era la obtención de la bienaventuranza o salvación *post mortem*, se diferenciaban de las religiones populares debido a sus ritos secretos (esotéricos) propios de los iniciados; solían responder a un mito basado en la muerte y el retorno a la vida de un personaje divino. La iniciación de estas religiones consistía en una purificación, la práctica de ciertos ritos y la comunicación de una enseñanza secreta, de ahí su nombre tomado del griego *mysterion* que significa “secreto”.

Se abordará con más detalle la religión órfica, una de las religiones místicas más populares de la antigua Grecia, en el capítulo dedicado al Hades en Píndaro.

¹⁴⁹ Es importante destacar que, debido a la singularidad de la cultura griega, estos pensamientos utópicos parten de dos esferas bien diferenciadas: una, de carácter socio-político a través de teorías formuladas por filósofos como Platón y Aristóteles; otra, de carácter netamente escatológico. Cf. Bauzá *op. cit.*, p. 47.

Si bien es cierto que en el canto IV de la *Odisea*¹⁵⁰ Proteo, que es una especie de divinidad profética, le refiere su destino a Menelao, diciéndole que él no morirá como el resto de sus compañeros, sino que su destino será ser enviado por los dioses al fin de las tierras (sin estar ubicado en un sitio geográfico determinado) a Los Campos Elíseos; también es cierto que se ha sostenido que esta profecía es una interpolación de algún helenista que, al no encontrar un final para Menelao en la *Ilíada* como en el caso del resto de los héroes homéricos, y teniendo ya como antecedente las ciudades utópicas, como las de Platón, escribió acerca del “retiro” de este héroe¹⁵¹. No hay razones para creer que toda esta concepción haya sido del conocimiento de los bardos homéricos. E. Rohde puntualiza: “En la época homérica *stricto sensu* la vida ultraterrena de los restantes héroes queda reducida sólo a sombras, tal como se aprecia en el pasaje de la *Nékyia* o evocación de difuntos descrita en el canto XI de la misma *Odisea*”¹⁵². De hecho, la palabra *Elíseos* no vuelve a ser empleada en la literatura sino hasta Apolonio de Rodas (*Los Argonautas*, IV. 811).

De tal forma que a los Campos Elíseos están destinados, por decisión de los dioses de forma exclusiva, un grupo de personajes privilegiados que vivirán en abundancia sin que pasen frío, hambre ni sufrimientos¹⁵³. Este sitio no está en el Hades, ya que está sobre la tierra, y sus moradores tendrán la fortuna de que su *psyché* (alma) jamás se separará de su *sôma* (cuerpo), a diferencia del Hades u otros territorios escatológicos en el que sólo habitan las almas.

Muy parecido es el entorno de la Isla de los Bienaventurados, cuya localización tampoco está en las entrañas de la tierra, sino en un lugar en los confines del Océano. Marcos Martínez, en su ensayo “Islas míticas”¹⁵⁴, la clasifica como parte de las islas escatológicas por estar relacionada con la vida después de la muerte y es mencionada por primera vez en *Los trabajos y los días* de Hesíodo. En ella dice que la raza de los semidioses, situada entre la de Bronce y la de Hierro, habita en la Isla de los Bienaventurados una vez que han muerto, es decir, sólo moran ahí sus almas. Por otra parte, es importante señalar que existe cierto paralelismo con el Hades, en el sentido de que

¹⁵⁰ Homero, *Od*, IV, 561-568.

¹⁵¹ Cf. Bauzá, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵² Citado por Bauzá, *Ídem*. Se abordará con mayor detenimiento la *Nékyia* en el capítulo dedicado a Homero.

¹⁵³ E. Vermeule afirma que las características de los Campos Elíseos descritas por los bardos helenísticos se asemejan a la iconografía del más allá ideada por los egipcios y que los griegos pudieron haberlas utilizado y adaptado para dar forma a su propio imaginario fantástico. *Ibíd.*, p. 50.

¹⁵⁴ MARTÍNEZ, Marcos, “Islas míticas” en DIEZ DE VELASCO et al. *Realidad y Mito*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.

la Isla de los Bienaventurados no es un lugar ni de castigo ni de premio, más bien es un lugar al que acceden aquellos que se destacaron en esta edad por su heroísmo; de este modo, Hesíodo logró enaltecer esta virtud. Ciertamente no es una región sombría como lo sería el Hades, pues es una tierra fértil cuyos frutos son dulces como la miel y sus residentes gozan de paz y felicidad, pero ahí sólo perviven por la conducta heroica que mantuvieron en su existencia terrenal. Tal vez, la concepción de esta isla originó, posteriormente, otras nociones del más allá vinculadas a varias doctrinas religiosas, esencialmente místicas, en las que las virtudes y la beatitud llevan a los hombres a gozar de una existencia feliz en una región ultraterrena.

Otro lugar reservado para seres privilegiados es la Arcadia. Se trata de una utopía que nació en el año 42 a. C. con el escritor romano Virgilio, quien sitúa ahí a los poetas inspirados después de su muerte. De forma curiosa, estas tres regiones en las que hay dicha, prosperidad y abundancia, fueron ideadas en espacios sobre la Tierra, ya sea en sus confines o en islas cuya localización está al margen del tiempo y espacio reales, en una especie de geografía mítica. Estas moradas excelsas, reservadas a determinados seres, fueron imaginadas como un mundo de evasión en el que “uno se encuentra fuera de la distinción entre el ser y el no-ser: ya no se es, o se es eternamente, fuera de tiempo”¹⁵⁵.

Por el contrario, por debajo de la Tierra se sitúan lugares tétricos, sombríos y hasta aterradores: el Érebo, el Tártaro y el Hades. De hecho, la etimología de Érebo, “lugar inferior, oscuridad, abismo”¹⁵⁶, denota el significado de estar por debajo de la tierra, y es que el Érebo hace referencia a toda la oscuridad del mundo subterráneo en general; es decir, todo aquello que se encuentre en las lóbregas profundidades de la tierra y del océano, incluido el Hades y el Tártaro, está en el Érebo y es ahí donde moran las almas privadas de vida. De acuerdo con la genealogía griega, el Érebo existe desde el principio de los tiempos, al igual que Caos y Nix (la Noche) y, según algunas fuentes, el Érebo engendró a las *Moiras*, *Geras* (la Vejez), *Hypnos* (el Sueño) y *Thánatos* (la Muerte)¹⁵⁷. Por lo tanto, cuando los poetas nombraban a Érebo, aludían a las Tinieblas infernales indiscutiblemente.

El Tártaro, cuya etimología proviene de una reduplicación de la palabra pre-helena *tar-* que se da en los nombres de lugares situados al Oeste¹⁵⁸, tal vez para simbolizar que estaba muy alejado de los planos reales, es la antítesis de la Isla de los Bienaventurados o

¹⁵⁵ Jung, G. et Kerényi, K. *op. cit.*, p. 88.

¹⁵⁶ Cf. *Diccionario manual VOX, griego-español*. (17ª) Barcelona: Emegé, 1967, p. 252.

¹⁵⁷ Bauzá, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵⁸ Graves, R., *op. cit.*, p. 146.

los Campos Elíseos, ya que sus moradores eran condenados por los dioses para permanecer ahí y recibir funestos castigos provocados por las Erinias o las Furias romanas. Los poemas homéricos y la *Teogonía* hesiódica ubicaban al Tártaro a mayor profundidad que el Hades, incluso apuntaban que la distancia que había entre el cielo y la tierra era la misma que se extendía entre la tierra y el Tártaro. Por lo tanto, el Tártaro es el abismo más profundo de la tierra, de donde se creía que nacían todas las aguas y en el que al final desembocaban. Se trataba de un sitio en completa oscuridad y tenebroso que imponía respeto hasta a los mismos dioses olímpicos. Con el transcurrir del tiempo, el Tártaro fue confundiendo con el infierno propiamente dicho en la idea de que ahí eran enviados los grandes criminales para padecer terribles torturas.

En la *Teogonía*, también es mencionada la personificación del Tártaro como uno de los elementos primordiales junto con Eros, Caos y Gea (la Tierra) con quien se unió para dar origen a personajes monstruosos como Tifón y Equidna¹⁵⁹.

Los no condenados por los dioses, es decir el resto de los mortales, tenían destinado el Hades, de igual forma tenebroso y lúgubre, pero en definitiva, no un lugar para el castigo y la expiación de los pecados. Es importante destacar que, al igual que en el caso de Érebo y Tártaro, con la palabra Hades se designa tanto a un lugar como a una personificación, el dios Hades, a quien se le otorgó esta parte del universo para reinarla.

El dios Hades es el no-visto, el invisible, de ahí su significado etimológico: *Aides*, *a-idein* (no visible)¹⁶⁰; es el dios de los muertos; hermano de Zeus, Poseidón, Hera, Hestia y Deméter, hijo de Rea y Cronos, el Tiempo que todo lo rige; los cíclopes elaboraron para él un casco que le otorgaba la invisibilidad, pero su figura no aparece en la literatura con frecuencia, salvo contadas ocasiones como la del mito de Deméter y Perséfone, tal vez debido a que la sola mención de su nombre producía el temor de excitar su cólera. Para referirse a él, se empleaban innumerables eufemismos entre los que destaca Plutón, “el rico”, “aludiendo a las riquezas inagotables de la tierra, tanto las de la tierra cultivada como las de las minas que encierra”¹⁶¹. A partir de la deidad, el lugar al que bajan todos los muertos, se denomina también el Hades.

El Hades es, por antonomasia, el lugar al que irán las almas *post mortem*. Se trata de un sitio fúnebre y yermo, alejado en las profundidades de la corteza de la tierra. Llegar a

¹⁵⁹ Grimal, P., *op. cit.*, pp. 493 y 494.

¹⁶⁰ Bailey, A., *op. cit.*, p. 106.

¹⁶¹ Grimal, P., *op. cit.*, p. 221. Entre otros eufemismos también está el de “Zeus subterráneo”, “Anfitrión”, etc.

él no significaba un desplazamiento espacial, sino un cambio de estado¹⁶², los seres que en él habitaban no eran sino sombras desdichadas que vagaban sin rumbo, sin recuerdos, sin energía y sin más propósito que estar ahí hasta la eternidad. Su existencia no es nula, “Tienen su propio ser y hasta pueden –tal como lo expone la *Nékyia* de la *Odisea* de una manera realmente conmovedora- despertar por momentos pero sólo a la conciencia y al habla, no a la acción o a una especie de continuación de la vida. «Porque su ser es el ser de lo que ha sido»¹⁶³.

Éste es, con exactitud, el objeto de estudio en los subsiguientes capítulos. Explorar el Hades como región de los muertos y la ideología que se desarrolló en torno a él dentro de la literatura de los poetas, en concreto Homero, Hesíodo y Píndaro. Examinar la noción griega del Más Allá en sus primeros albores y las consecuentes reacciones religiosas y filosóficas patentes en el transcurrir del tiempo y del desenvolvimiento de la literatura.

¹⁶² Aunque contaba con accesos, intrincados y secretos, que debían ser sorteados por los héroes a modo de pruebas iniciáticas, pues sólo éstos podían entrar y salir del Hades, de otro modo, no hay salida alguna.

¹⁶³ Bauzá, *op. cit.*, p.53. Lo que está entrecomillado es una cita de W. Otto a la que Hugo Bauzá hace alusión.

III. El Hades en la poesía griega

III.1 Homero

“La cólera canta ¡oh, diosa! del Pelida Aquiles,
maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,
precipitó al Hades muchas valientes vidas
de héroes [...]”
*Ilíada I, 1-4*¹⁶⁴

Ya desde los primeros versos que nos legó Homero en su *Ilíada*, se hace alusión al Hades como el lugar al que se precipitaron los héroes en la cruenta batalla de Troya. Sin duda, al tratarse del primer texto literario de Occidente habría que reconocer la importancia capital que encierra cada una de sus palabras. El *Incipit* de cada obra literaria es esencial en el desarrollo de la misma, más aún en una obra clásica, pues se trata de versos que indicarán en qué momento del mito se sitúa la escena que se describirá a continuación; de hecho, la primera palabra que aparece en cada uno de los cantos será la que le dé su título: en el caso del Canto I de la *Ilíada*, La Cólera.

Siguiendo con esta idea, el creador de una obra literaria tendrá muy en mente su entorno cultural para dar inicio a sus primeros versos. Ya se mencionó cómo y por qué en la antigüedad, el proemio era dedicado a los dioses: el poeta busca la mano inspiradora de la divinidad, busca ser el enlace entre lo divino y lo mundano, busca que sea el mismo dios el que hable a través de sus cantos. Homero le pide a la divinidad que cante acerca de la cólera de Aquiles y, en seguida, refiere cómo ésta lanzó a los grandes héroes al Hades. ¿Acaso no es también un reflejo del pensamiento mítico del hombre de su época?, ¿la preocupación de Homero por el destino final de los héroes manifiesta la preocupación de sus contemporáneos por su propio destino final? En definitiva, puede evidenciarse que, para la época de Homero, hay ya una clara conciencia acerca del Hades, ya hay una percepción de que es el sitio al que van los mortales después de esta vida y tal es su importancia y su significación que amerita su mención en los primeros versos de una de las obras cumbre de la literatura griega.

Para la épica es un tema fundamental el concepto de muerte y el descenso al Hades “pues está inexorablemente conectada al paso del héroe por la vida”¹⁶⁵ y quién, si no

¹⁶⁴ Traducción de Emilio Crespo Güemes.

¹⁶⁵ MACKIE, C.J. “Scamander and the rivers of Hades in Homer”. *American Journal of Philology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999. Vol. 120, Num. 4. Ed. Philip A. Stadter. p. 498.

Homero, para comprender mejor la idea de estos conceptos. Ya M. I. Finley mencionaba lo que Homero simboliza para la cultura occidental: “Homero representa la primera etapa en la historia del dominio griego sobre sus mitos; sus poemas son frecuentemente pregregios, por así decirlo, en su tratamiento del mito; pero hay también en ellos llamaradas de algo más, de un genio ordenador del mundo que logra armonizar al hombre y a la naturaleza, a los hombres y a los dioses”¹⁶⁶.

Así pues, en este espacio dedicado a Homero, se analizará la concepción del Hades a partir de sus dos obras fundamentales: la *Ilíada* y la *Odisea*, con el propósito de revelar, en la medida de lo posible, cuál era la noción del inframundo que tenían los griegos de su época.

Al abordar el tema del fin de la vida, es necesario e ineludible mencionar el tratamiento que recibían los cadáveres en la antigüedad griega, ya que éste aclara el sentido que otorgaban a la separación del cuerpo y el alma. En los textos homéricos queda patente la trascendencia de las honras fúnebres tras la muerte, pues son necesarias para que el difunto logre llegar al Hades y evitar que su alma quede penando entre los mortales.

En más de una ocasión, entre las narraciones de los combates de los héroes en la *Ilíada* o en las aventuras de los compañeros de Ulises en la *Odisea*, se alude a la importancia de recibir honores fúnebres para alcanzar una muerte digna; con frecuencia, el que está a punto de morir ruega porque le ofrezcan “solemnes exequias con una tumba y una estela: ¡ése es el privilegio de los que mueren!”¹⁶⁷. Sin embargo, a continuación se destacarán dos de los ejemplos más significativos que aparecen en la *Ilíada*.

El primer caso, que aparece en el Canto XVI, es el del héroe Sarpedón, rey de Licia, hijo de Zeus y de Laodamía. Zeus sabe de antemano que el destino que tendrá su hijo será morir al enfrentarse con el héroe Patroclo y ruega a Hera que le permita sacar de la batalla a Sarpedón para llevarlo a su natal Licia: “¡Ay de mí! Sarpedón, el más caro para mí de los hombres, decreta el destino que sucumba a manos de Patroclo Meneciada. Entre dos ardientes deseos se debate mi corazón en las mientes: arrebatarlo vivo, alejarlo de la lacrimógena lucha y depositarlo en el pingüe pueblo de Licia, o hacerlo ya sucumbir a manos del Meneciada”¹⁶⁸. Hera le niega la posibilidad de sacarlo vivo de la batalla, pues el resto de los dioses sentirán rencor o deseos de hacer lo mismo con sus hijos mortales; pero le sugiere que, una vez muerto Sarpedón, envíe a los gemelos *Hypnos* (el Sueño) y

¹⁶⁶ FINLEY, M. I. *El mundo de Odiseo*. México: FCE, 1984, p. 26.

¹⁶⁷ Homero, *Il*, XVI, 456-457.

¹⁶⁸ Homero, *Il*, XVI, 433-438.

Thánatos (la Muerte) para que trasladen de forma prodigiosa su cadáver hasta Licia y que sus súbditos puedan rendirle honras fúnebres: “lo envió luego [sc. a Sarpedón] para que lo llevaran ante los raudos escoltas, ante el Sueño y la Muerte, hermanos gemelos, quienes pronto lo depositaron en el pingüe pueblo de la vasta Licia”¹⁶⁹.

Las divinidades *Hypnos* y *Thánatos*, hijos de *Nyx* (la Noche), son genios ideados para ser “conductores” de los muertos, al igual que lo sería Hermes y, a la postre, Caronte. A pesar de ser gemelos, “aparecen con caracteres enfrentados: dulce el primero, implacable el segundo, contrapuestos en un juego poético que potencia la polaridad”¹⁷⁰. En la *Ilíada*, como lo muestra el pasaje de Sarpedón, su función está bien determinada: “No se trata en sentido estricto de genios que ayudan a realizar un viaje al más allá, sino que facilitan el cumplimiento de la premisa de las honras fúnebres heroicas en la patria del difunto”¹⁷¹.

Sin embargo, es sobresaliente el hecho de que se trata de personajes alados, como lo muestra no sólo la tradición literaria sino innumerables hallazgos arqueológicos en tumbas y cementerios en los que aparecen pintados sobre léцитos¹⁷² con escenas del paso al más allá, reflejando no sólo ideologías, sino también las conductas de los contemporáneos de Homero. Según Jean-Pierre Vernant, “Todo un nivel del imaginario griego concerniente a la muerte aparece en vinculación con ciertas potencias sobrenaturales aladas”¹⁷³, de tal forma que el vínculo entre las divinidades con alas y el paso al más allá no es más que un arquetipo y, de forma general, estas divinidades cumplían con la función de dulcificar el viaje de los muertos y apaciguar la incertidumbre de su paso al inframundo.

El segundo ejemplo significativo gira en torno a Patroclo, el mejor amigo y escudero de Aquiles, cuya muerte es narrada al final del Canto XVI. Patroclo es asesinado por Héctor tras un estrepitoso combate: “el cumplimiento de la muerte lo cubrió. El aliento

¹⁶⁹ *Ibid.*, 682-683.

¹⁷⁰ DIEZ DE VELASCO, Francisco. “Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 24-may-2007. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01260529109030500770035/index.htm> cap. 2.1.

¹⁷¹ *Ídem.* Para la época clásica, ya se identificaba a cada uno de estos genios con una función bien establecida: *Hypnos* y *Thánatos* depositaban el cadáver en su tumba para recibir las exequias; Hermes conducía el alma del difunto hasta las puertas del Hades; y Caronte cruzaba las almas a través del río Aqueronte hacia su destino final.

¹⁷² “Los léцитos de fondo blanco son unos vasos cerámicos de producción ateniense que presenta un tratamiento de la superficie para el dibujo parecido al que se empleaba para las maderas pintadas; el fondo blanco permitía el empleo de técnicas de dibujo más libres que en las figuras rojas y más parecidas a las usadas en la pintura mural. A partir de mediados del siglo V a. C. se especializan en los temas funerarios y su uso se restringe únicamente al momento de las exequias; presiden y perfuman la exposición del cadáver (*próthesis*) y la ceremonia del entierro, colocándose sobre el monumento funerario [...] Se enterraban posteriormente junto con el muerto (gracias a lo cual se nos han conservado en un gran número)”. Díez de Velasco, *op. cit.*, cap. 0.2.

¹⁷³ VERNANT, Jean- Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 137.

vital salió volando de sus miembros y marchó al Hades llorando su hado y abandonando la virilidad y la juventud”¹⁷⁴. Sin embargo, los versos anteriores dan cuenta de que su *psyché* ha escapado de sus miembros, dejándolos vacíos de vigor y juventud, y que se dirige hacia el oscuro Hades, pero no ha penetrado en él. Al respecto, Jean-Pierre Vernant explica: “La muerte no supone la mera privación de vida, la simple defunción; consiste en una transformación donde el cadáver es a la vez instrumento y objeto, una transmutación del sujeto operada en y por el cuerpo. Los ritos funerarios producen este cambio de estado: a su término el individuo abandona el mundo de los vivos, al igual que su cuerpo se desvanece en el más allá, al igual que su *psyché* alcanza sin posibilidad de retorno las orillas del Hades”¹⁷⁵.

Es justamente por ello que en el Canto XXIII, el mismo Patroclo le pide en sueños a Aquiles que no postergue más sus ritos funerarios: “llegó el alma del mísero Patroclo, en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos, en la voz y en las ropas que vestía entorno de su cuerpo. Se detuvo sobre su cabeza y le dirigió estas palabras: «Estás durmiendo y ya te has olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto. Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades. Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río, y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades. Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego»”¹⁷⁶.

Analizando este fragmento, los primeros versos afirman que el alma de Patroclo es igual a él en todo, en tamaño, en aspecto y hasta en la vestimenta que porta; su alma se convertirá en sombra una vez que su cuerpo haya ardido en la pira funeraria. De hecho, en los versos subsiguientes, Aquiles se sorprende de la visión de su amigo¹⁷⁷, trata de abrazarlo, pero el alma de Patroclo se desvanece como humo bajo tierra. Tras su asombro, Aquiles emplea las siguientes palabras: “Sin duda hay algo del ser que subsiste en la mansión de Hades, alma e imagen (*psychè kai eídôlon*) pero en las que no persiste el

¹⁷⁴ Homero, *Il*, XVI, 855-857. Para el término *psyché* empleado en el verso 856, Emilio Crespo utiliza la traducción de «aliento vital»; Erwin Rohde explica a detalle en su obra (*Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: FCE, 1983, p. 9) cómo es que para Homero, el alma denotaba el «aliento vital»: “la palabra «alma» que recibe en las lenguas de muchos otros pueblos, nos la presenta como algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo con el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante”.

¹⁷⁵ Vernant, Jean-Pierre. *op. cit.*, p. 71.

¹⁷⁶ Homero, *Il*, XXIII, 65-76.

¹⁷⁷ El paralelismo que hay en este pasaje con el mito de Gilgamesh y Enkidú (al que ya se hizo referencia) es sobresaliente: El amigo más querido del héroe muere y su alma aparece en sueños para revelar –en cierto modo– lo que hay detrás de la muerte.

espíritu (*phrénes*). Toda la noche el alma (*psyché*) del desdichado Patroclo se me apareció [...] se le parecía de un modo prodigioso”¹⁷⁸. En este fragmento quedan bien diferenciados los términos griegos: la *psyché* se refiere al alma, al aliento de vida; *eídolon* designa a la imagen, a la sombra (aunque entre los griegos también se usaba para denominar la aparición onírica o fantasmal, en los poemas homéricos se usa en varias ocasiones de modo específico y estereotipado para designar a los muertos del inframundo –*eídola kamóntôn*–); y por último, *phrénes* que se traduce como espíritu y que, según Erwin Rohde, es la fuerza que mantiene vivo al hombre, una vez que el alma se separa del cuerpo esta fuerza jamás retorna y el alma queda libre para ingresar al Hades¹⁷⁹.

A continuación, Patroclo suplica por un entierro sin demoras ya que su alma no ha podido traspasar las puertas del Hades. Resulta curioso que quien le impide la entrada no es un ser monstruoso o una divinidad implacable, sino todo el conjunto de almas (*psychai*) y sombras de los difuntos (*eídola kamóntôn*) que le niegan la posibilidad de unirse a ellas, de integrarse en esa masa de tinieblas que caracteriza al inframundo homérico. También se destacan como características específicas del fragmento las puertas del Hades y un río (seguramente el Estigia)¹⁸⁰.

Por último, Patroclo le dice a Aquiles que siendo entregado al fuego ya no podrá regresar jamás del Hades. En cuanto amanece, Aquiles prepara las honras fúnebres que consisten en erigir un túmulo para la cremación del cadáver de Patroclo en el que también se incinerarán los cuerpos de animales y de dos combatientes troyanos muertos en la guerra; se hacen sacrificios y libaciones; los aqueos y Aquiles mismo se cortan su cabellera como ofrenda al muerto¹⁸¹. Se trata, pues, de un testimonio del ritual funerario, del culto de las almas y de los muertos en la poesía homérica.

Como resultado de la observación de los pasajes de Sarpedón y Patroclo en la *Ilíada*, se puede concluir que en el Hades se acoge a todo aquel que ha recibido digna sepultura. De acuerdo con Ioan Couliano, a las personas que murieron de forma violenta y no fueron enterrados según la costumbre se les llamaba *bioithanatoi*¹⁸² como fue el caso de

¹⁷⁸ Homero, *Il*, XXIII, 99-107. Para este fragmento se usa la traducción de Diez de Velasco, *op. cit.*, cap. 3.2, para diferenciar los términos griegos.

¹⁷⁹ Cf. Rohde, *op. cit.*, p. 9 para *psyché* y p. 12 para *phrénes*; Diez de Velasco, *op. cit.*, cap. 3.2 para *eídolon*.

¹⁸⁰ Cf. MACKIE, C. J. “Scamander and the rivers of Hades in Homer”. *American Journal of Philology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999. Vol. 120, Num. 4. Ed. Philip A. Stadter, p. 486.

¹⁸¹ Cf. Homero, *Il*, XXIII, 125 y ss. Según Rohde, el cabello es símbolo de vida y era ofrecida a los muertos en sus honras fúnebres. Así como se vincula el ciclo agrícola con el ciclo de la vida y muerte, lo mismo pudiera hacerse con el cabello, pues aún después de cortarse vuelve a crecer.

¹⁸² COULIANO, Ioan. *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 130.

Elpénor en la *Odisea* y a quien se hará referencia más adelante. El ritual fúnebre permite controlar el tránsito del alma a su destino final: el Hades. En Homero queda patente que con las debidas exequias, propias de los héroes, la *psyché* se separa del ámbito de la vida para alcanzar el ámbito de la muerte.

De la misma forma, llama la atención la postura de C. J. Mackie¹⁸³, quien vislumbra en dos pasajes de la *Iliada* dos descensos simbólicos al Hades, ya que con su teoría facilita la comprensión del concepto griego del inframundo. El primero es el viaje emprendido por Príamo hasta el puesto de Aquiles para recuperar el cadáver de su hijo Héctor y su regreso; el segundo, la narración de la batalla en el río Escamandro.

Para este autor, la descripción que se hace en el Canto XXIV puede equipararse con las muchas descripciones de descensos al Hades por parte de otros héroes griegos como Orfeo, Hércules, Odiseo, etc. En este canto, el rey Príamo está devastado por el trato que Aquiles ha dado al cuerpo de su hijo Héctor; por petición de Zeus, Príamo inicia un viaje acompañado tan sólo por un anciano que le ayudará a jalar las mulas, los caballos y la carreta en la que lleva regalos para Aquiles a cambio de los restos de su hijo¹⁸⁴. Cuando sale de la ciudad “todos los suyos le seguían lamentándose por él sin cesar como si fuera a la muerte”¹⁸⁵, y así empieza su descenso hasta el campamento aqueo. Zeus envía a Hermes (de nuevo se involucra una figura alada) para que consiga que ningún dánao vea o advierta la presencia del rey troyano y “llegan a un punto crucial en el viaje: la tumba de Ilio, donde se dejan las mulas y los caballos en el río [sc. Escamandro]; donde el día se hizo noche y donde Hermes se les aparece para ser su guía [...] cuatro distintos *motifs* que se asocian frecuentemente con el descenso al inframundo: una tumba, un río, la oscuridad y un guía divino”¹⁸⁶. Hermes, pues, conduce a Príamo hasta la tienda de Aquiles, no sin antes hechizar con su vara a todos los aqueos quienes se sumen en un profundo sueño¹⁸⁷, y le abre la puerta celosamente cerrada para que entre. Tras un agitado encuentro, Aquiles accede regresar el cadáver invocando a su amigo: “No te enojés conmigo, Patroclo, si te enteras incluso dentro del Hades, de que al divino Héctor he soltado y entregado a su padre, porque me ha dado un adecuado rescate. También de éste yo te daré la parte

¹⁸³ MACKIE, C. J. *op. cit.*, pp. 485-501.

¹⁸⁴ Cf. Homero, *Il*, XXIV, 144 y ss.

¹⁸⁵ Homero, *Il*, XXIV, 327-328.

¹⁸⁶ Mackie, *op. cit.*, pp. 488-489.

¹⁸⁷ Cf. Homero, *Il*, XXIV, 343-344 y 445. Como psicopompo (*psychopompós*), Hermes tiene la facultad de sumergir en el sueño o despertar a todo aquel que quiera, lo cual es congruente con el hecho de que en el Hades las almas vagan en cierto estado de obnubilación.

debida”¹⁸⁸. Al final, Príamo pide a Aquiles una tregua con el fin de celebrar las honras fúnebres en honor de Héctor y una vez que todos se encuentran dormidos, Hermes lo conduce de regreso a Troya.

En cuanto a la narración de la batalla en el río Escamandro¹⁸⁹, Mackie afirma que Aquiles atraviesa un proceso simbólico de muerte al describirse al río como un río de fuego y sufrimiento por la cantidad de agua sangrienta que no deja de fluir de las heridas de los hombres; luego hay un descenso al sumergirse en sus aguas y, por último, hay una renovación cuando emerge con insólita energía y fuerza. Mackie concluye que hay algunos signos esenciales del viaje al Hades: el descenso, la oscuridad, un río, un guía divino, las puertas, etc. Como ya se mencionó, los elementos de la religión son el símbolo, el mito, el rito y el culto, y en la *Ilíada* de Homero apenas puede entreeverse este tipo de símbolos forjados en los mitos; pero, en los autores posteriores, éstos darán lugar a los ritos de iniciación de los cultos místéricos ya bien marcados en la obra de Píndaro¹⁹⁰.

De este modo, se puede deducir que los primeros descensos de los vivos son simbólicos, no reales. Para Mackie, “los héroes son los «que franquean puertas», y el viaje al Hades por un hombre vivo es realmente su máxima cruzada porque éste es el límite más peligroso que podría atreverse a cruzar”¹⁹¹. Los héroes se aventuran en el inframundo para traer algo de regreso, puede ser algún tipo de conocimiento, un objeto o una persona; así sucede con Orfeo quien intenta traer de regreso a su esposa Eurídice, con Hércules quien captura al can Cerbero para llevárselo a Euristeo o con Príamo que intenta recobrar el cuerpo de Héctor.

De manera especial hay que tratar el caso de Odiseo que intenta adquirir el conocimiento para regresar a su natal Ítaca. Ya en los últimos versos del Canto X de la *Odisea* se describen algunos de los signos antes mencionados, cuando la diosa Circe le da indicaciones para consultar al adivino Tiresias en el más allá: “¡Oh Laertiada, retoño de Zeus, Ulises mañero! A disgusto no habréis de seguir en mi casa, mas fuerza es primero que hagáis nueva ruta al palacio de Hades y la horrenda Perséfone a fin de pedir sus augurios y consejos al alma del ciego adivino Tiresias, el tebano, que guarda aún allí bien

¹⁸⁸ Homero, *Il*, XXIV, 592-595.

¹⁸⁹ Cf. Homero, *Il*, XXI, 211 y ss.

¹⁹⁰ No en vano, las raíces griegas de *teleután* (morir) y *teleisthai* (iniciado), tanto en acciones como en significado, tienen el mismo origen (Cf. *Diccionario manual VOX, griego-español*, p. 579).

¹⁹¹ Mackie, *op. cit.*, p. 490.

entera su mente, pues a él solo Perséfone ha dado entre todos los muertos sensatez y razón, y los otros son sombras que pasan”¹⁹².

Este pequeño fragmento refleja una condición inherente a las almas del inframundo, excepto, por supuesto, al alma de Tiresias: las almas del inframundo homérico son sombras que vagan sin memoria y sin lucidez. Tiresias ha obtenido el don de guardar entera su mente en el más allá, un don otorgado por la diosa de los infiernos, y es que la figura de los adivinos en la antigüedad siempre va ligada al conocimiento de los misterios y de los secretos, incluso de los de la muerte, tal como ya se ha mencionado en el capítulo de “Relación mito-poesía”¹⁹³. En efecto, mientras vivía, Tiresias mantenía un vínculo a través de su ceguera con el mundo de las sombras inframundanas, pues era un mensajero del reino de los muertos; una vez en el Hades, su clarividencia subsiste como regalo de aquellos dioses a quienes sirvió de mensajero, se mantiene animado y sin haber olvidado nada de su existencia terrestre, cuando, para el resto de los muertos, el olvido de su vida pasada es parte de la muerte misma.

Circe, además, revela a Odiseo cómo llegar a las fronteras del Hades; señala que en el confín del Océano hallará los bosques sagrados de la diosa del inframundo en el que crecen enormes álamos y estériles sauces. “Allí atracarás el bajel a la orilla del océano profundo y tú marcha a las casas de Hades aguanosas; allí al Aqueronte confluyen el río de las Llamas [sc. Piriflegetonte] y el río de los Llantos [sc. el Cocito], brotado en la Estigia”¹⁹⁴ y es que, a pesar de que algunos autores aseveran que este fragmento es una interpolación posterior¹⁹⁵, lo cierto es que una de las características de la topografía del inframundo en muchas tradiciones es la existencia de ríos, y el Hades homérico no es la excepción, pues éstos junto con las puertas son elementos típicos de sus descripciones. Asimismo, la etimología y el origen de los nombres de estos ríos son muy sugerentes: el Estigia es un lugar abominado por los dioses, el Cocito es un río de llanto, el Aqueronte, de

¹⁹² Homero, *Od.*, X, 488-495.

¹⁹³ Cf. *supra*, p. 34, en el que se habla de la cercanía existente entre las figuras del poeta y de los adivinos como intermediarios entre dioses y hombres. Carlos García Gual (*op. cit.*, p. 207) reconoce que la figura del adivino pertenece a la vez al mundo de los vivos y al de los muertos; menciona que una metáfora usual entre los antiguos griegos para referirse al hecho de vivir es “Ver la luz”; en contraste, la etimología de Hades es el “invisible” y a continuación afirma: “Así que el vidente ciego se mueve en la frontera de dos mundos. Con los ojos cerrados al mundo donde pone sus pies, caminante de torpe paso, vislumbra el Más Allá. Esa oposición entre lo visible y lo invisible traduce la de la vida y la muerte”.

¹⁹⁴ Homero, *Od.*, X, 511-514.

¹⁹⁵ Aseveración adjudicada, entre otros, a Vermeule por C. J. Mackie (*op. cit.*, p. 486), pues argumenta que tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* (salvo el fragmento al que se hace referencia), el único río que se menciona es el Estigia; ni siquiera en el Canto XI, que le sucede a dicho fragmento, se alude los otros tres, tan sólo hay una descripción que hace Anticlea a su hijo de grandes ríos y grandes masas de agua en el Hades.

miseria y el Piriflegetonte (o Flegetonte), de ardientes llamas, por tanto, todos ellos están conectados con el dolor y el sufrimiento relacionados con la muerte, los ritos funerales y el proceso de la cremación.

Cuando por fin Odiseo llega hasta el lugar señalado por Circe, el país de los cimerios “siempre envueltos en nubes y en bruma, que el sol fulgurante desde arriba jamás con sus rayos los mira [...] tan sólo una noche mortal sobre aquellos cuitados se cierne”¹⁹⁶, realiza el sacrificio de animales para invocar a las almas de los muertos, quienes se precipitan en gran multitud ante la sangre vertida, a este episodio se le conoce como *Nékyia*.

Justo a las puertas del Inframundo se presenta la sombra de su compañero de viaje Elpénor, *biothanatos*, como nombra Couliano, por haber muerto de forma violenta y no haber recibido sepultura, éste explica que murió en la morada de Circe al caer de unas escaleras bajo el influjo del vino. Y, como ya se ha mencionado, al igual que Patroclo a Aquiles, en un pequeño fragmento con cierto paralelismo al de la *Ilíada*, Elpénor recuerda a Odiseo la importancia de las honras fúnebres con el siguiente lamento: “te lo ruego, no me dejes allí [sc. en Eea, patria de Circe] en soledad, sin sepulcro y sin llanto [...] Incinera mi cuerpo vestido de todas mis armas y levanta una tumba a la orilla del mar espumante”¹⁹⁷. Su circunstancia era igual a la de Patroclo, su *psyché* se encontraba en el umbral del Hades, sin poder entrar por no haber recibido una digna sepultura.

La sangre, como signo de vida, es primordial para que Odiseo atraiga a las ánimas, pues es un elemento que otorga a las sombras de los muertos alguna claridad. Así pues, pareciera que hay una contradicción, pues se ha mencionado ya que Tiresias es el único que permanecía en el Inframundo con esta condición, sin embargo, cabe aclarar que Tiresias mantiene esta claridad siempre, mientras que el resto de las sombras sólo la adquiere cuando entra en contacto con la sangre y de forma momentánea. El mismo Tiresias revela a Odiseo: “De los muertos aquel que tú dejes llegar a la sangre te dirá sus verdades y aquel a quien no le permitas te dará la espalda y atrás volverá su camino”¹⁹⁸. Existen, en todas las tradiciones, ciertos símbolos cuya característica principal es el color rojo y que están estrechamente ligados con la muerte. Así como la sangre, la granada¹⁹⁹ es un elemento de color rojo que aparece mencionada en la mitología griega y cuyo

¹⁹⁶ Homero, *Od*, XI, 15-19.

¹⁹⁷ Homero, *Od*, XI, 71-75.

¹⁹⁸ Homero, *Od*, XI, 147-149.

¹⁹⁹ Sobre este fruto, Robert Graves dice: “Una prohibición primitiva recaía sobre los alimentos de color rojo, los que sólo se podían ofrecer a los muertos y se suponía que la granada había nacido –como la anémona escarlata de ocho pétalos- de la sangre de Adonis” *op. cit.*, p. 114.

significado simbólico se vincula con la fertilidad y la muerte, pues es el fruto del que come la diosa Perséfone y que le impide regresar con su madre Deméter. El mito de estas diosas originó los ritos eleusinos, religión misteriosa que, por ser tan extensa, no podrá abordarse de forma detallada. Pareciera, entonces, que el rojo es un signo de vida y de energía, aunado a la calidez de la sangre derramada, resulta seductora para aquellas sombras del inframundo. De este modo, Odiseo tiene la oportunidad de hablar no sólo con Tiresias, sino con un grupo de espectros a quienes les va ofreciendo el vital líquido.

Una vez que habló con Tiresias, Odiseo ofrece la sangre a la sombra de su madre, Anticlea, quien ya había pasado cerca de él sin reconocerlo. Ella le da cuentas de lo que ha pasado en Ítaca durante su ausencia y a continuación se produce una de las escenas más célebres de la literatura, dice Odiseo: “quise al alma llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapóse de mis brazos”²⁰⁰. Odiseo, acongojado de dolor, la cuestiona al respecto y ésta le responde: “Hijo mío, ¡ay de mí!, desgraciado entre todos los hombres, no te engaña de cierto Perséfone, prole de Zeus, porque es esa por sí condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable al fuego, al perderse el aliento en los miembros; sólo el alma, escapando a manera de sueño, revuela por un lado y por otro”²⁰¹. Se confirma a través de este diálogo el estado en el que subsisten las almas en el Hades, sus almas *–psychai–* se convierten en sombras *–eidôla kamôntôn–* que revolotean por el oscuro y húmedo inframundo una vez que su cuerpo fue abandonado por su espíritu *–phrénes–* en la pira funeraria²⁰².

Posterior al encuentro con Anticlea, sobreviene la mención de famosas heroínas que pasan como una procesión frente a Odiseo: Tiro, Antíope, Alcmena, Megara, Epicasta, Cloris, Leda, Ifimedia, Fedra, Procris, Ariadna, Mera, Clímena y Erífila.

En seguida, Odiseo se reúne con tres grandes héroes de la guerra de Troya: Agamenón, Ajax y Aquiles. Éste último le increpa por su temeraria visita diciéndole: “¿Cómo osaste bajar hasta el Hades, mansión de los muertos, donde en sombras están los

²⁰⁰ Homero, *Od.*, XI, 205-208. Se trata de versos que se repiten como arquetipo en distintos periodos de la literatura: en la *Eneida* de Virgilio, cuando Eneas trata de abrazar a su padre Anquises en su encuentro en el Inframundo; en *La Divina Comedia* de Dante Alighieri, cuando Dante intenta abrazar a su amada Beatriz en el Paraíso; y en el *Hamlet* de Shakespeare cuando éste se encuentra con el fantasma de su padre. De hecho, el libro VI de la *Eneida* refleja la evolución de la escatología tradicional en el periodo imperial.

²⁰¹ Homero, *Od.*, XI, 216-223.

²⁰² Cf. nota 178.

humanos privados de fuerza?”²⁰³. Tras explicarle las razones que lo llevaban a consultar al adivino Tiresias, Odiseo elogia al héroe expresándole que no debe dolerle su muerte, pues todos los hombres y dioses lo honran y lo honrarán eternamente, a lo que Aquiles contesta: “No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”²⁰⁴. Estos ilustres versos evidencian la pesadumbre de las almas en el más allá, el sufrimiento de permanecer sin fuerzas, vacíos e inanes, de tal forma que hasta el mismísimo Aquiles se muestra arrepentido de haber aceptado su destino, el de morir joven pero con fama eterna. Alberto Bernabé apunta al respecto: “Si el agricultor sin bienes es ya un paria para los griegos antiguos, un trabajador a su servicio es lo más miserable que pueda imaginarse. Y sin embargo Aquiles prefiere esta ínfima situación en la tierra, a tener la mejor posible en el más allá. Nadie, pues, ni el propio Aquiles, se sustrae a esta suerte oscura y triste, común para todos”²⁰⁵. Por consiguiente, el griego de la época de Homero sabe que tras la muerte sufrirá una agonía eterna de forma irremediable, no por ser un castigo ante una conducta inmoral, sino más bien por el simple hecho de que morir conduce a una estadía en el Hades bajo circunstancias indeseables para cualquiera.

Por último, en simetría con el catálogo de heroínas, se enlista un catálogo de héroes que Odiseo alcanza a vislumbrar después de que Aquiles se ha despedido y retirado por la pradera de asfódelos²⁰⁶. Algunos de éstos son atormentados por terribles y eternos castigos de los que es testigo Odiseo, por ejemplo: Ticio, a quien dos buitres le comen constantemente el hígado; Tántalo, quien padecía de sed y de hambre pues a pesar de estar sumergido en agua hasta el cuello y rodeado de ramas cargadas de frutos no podía alcanzar ni uno ni otro cuando lo intentaba; o Sísifo que estaba condenado a empujar una pesada roca que caía una y otra vez²⁰⁷. Es importante destacar que ninguno de estos castigos fueron impuestos por infringir la moral, sino por haber ofendido o desafiado a Zeus. Es decir, ningún hombre era castigado en el Hades por su conducta sobre la tierra, salvo los castigados por Zeus. El infierno como lugar de suplicios para los hombres inicuos y

²⁰³ Homero, *Od.*, XI, 475-476.

²⁰⁴ Homero, *Od.*, XI, 488-491.

²⁰⁵ BERNABÉ, Alberto. “Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica”. En DIEZ DE VELASCO; Francisco. *Miedo y Religión*. Madrid: Ediciones del Orto, 2002. p. 321.

²⁰⁶ Cf. Homero, *Od.*, XI, 539 y ss. La pradera de asfódelos es un sitio recurrente en la descripción geográfica del Hades, es ya mencionado en Homero y persiste en la literatura hasta la época imperial romana.

²⁰⁷ Para algunos, como Víctor Bérard, estos pasajes son una interpolación tardía, lo que explicaría la aparición del Rey Minos juzgando a los muertos y la mención del descenso o *katábasis* de Hércules, Teseo y Peritoo (Cf. George Minois. *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994. p. 34).

malvados será una concepción posterior, no así para la época homérica como acaba de mencionarse.

Los últimos versos del Canto XI de la *Odisea* narran la huída de Odiseo del Hades, pues se apodera de él el terror: “reuniéronse en torno por miles los muertos con chillidos horribos y fui presa de lívido miedo, no me fuese Perséфона augusta a mandar desde el Hades la cabeza del monstruo que infunde el pavor, la Gorgona”²⁰⁸. De acuerdo con Jean-Pierre Vernant, la cabeza de la Gorgona, cuya mirada convierte en piedra a los hombres, simboliza la frontera entre los vivos y muertos; su cabeza prohíbe franquear el umbral a quienes pertenecen al mundo de la luz, de la palabra clara y de la rememoración; tras la Gorgona se halla un reino de tinieblas dominado por los chillidos de los muertos y el olvido²⁰⁹ y es justo esto lo que estremece a Odiseo.

En definitiva, Odiseo no cruza el umbral del Hades, por tanto la *Nekyia* o encuentro con los muertos del Canto XI no es propiamente una *katábasis* o descenso a los infiernos, pero sí la denominada *Deutronekyia* del Canto XXIV de la *Odisea* donde se refiere que las almas de los pretendientes de Penélope, muertos por Odiseo, penetran en ese reino de sombras: “Hermes, dios de Cilene, hacia sí convocaba a las almas de los muertos galanes. Llevaba su vara en las manos [...] que aduerme a los hombres los ojos si él lo quiere o los saca del sueño”²¹⁰. Hermes es, pues, el *psychopompós* que conduce a las almas de los pretendientes aún sin haber recibido sepultura, en un viaje prematuro y anómalo como consecuencia de su prematura muerte. Según Francisco Diez de Velasco esto se debe a que no son verdaderos difuntos honorables, por lo que el trato que reciben es el de esclavos o el de muertos incompletos²¹¹.

Nuevamente aparece la figura alada del dios Hermes quien está siempre entre dos fronteras, la de la vigilia y el sueño, la de la vida y la muerte, y basta disponerlo con su vara para destinar al hombre de uno u otro lado. Esta característica de mediador refuerza la idea de un dios de los límites, ya sean sociales o escatológicos, de hecho, en muchos cultos iniciáticos se le invoca como *chthónios* y en ellos preside un rito en el que, a través de una apertura, se comunica lo terrestre con lo telúrico²¹².

²⁰⁸ Homero, *Od.*, XI, 632-635.

²⁰⁹ Vernant, Jean-Pierre. *op. cit.*, p. 87.

²¹⁰ Homero, *Od.*, XXIV, 1- 4.

²¹¹ Cf. Diez de Velasco, Francisco. “Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua”. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 24-may-2007 <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01260529109030500770035/index.htm>. Cap. 1.3.

²¹² *Ibíd.*, Cap. 2.2 El término *chthónios* significa “perteneciente a la tierra” y alude especialmente a los espíritus, dioses o fuerzas del inframundo en oposición a las deidades celestes. Por ejemplo: Deméter tenía un culto típicamente olímpico, mientras que el de Hécate era Ctónico (véase también nota 140).

Por ende, debido a estas peculiaridades se trata de un dios que conoce los caminos de la muerte y es quien inicia al difunto a traspasar el umbral del inframundo, ayuda en el trance del acceso al más allá como se confirma en la continuación del relato de la *Deuteronekyia*: Hermes “se llevaba sus almas, que daban agudos chillidos detrás de él, cual murciélagos dentro de un antro asombroso que, si alguno se cae de su piedra, revuelan y gritan y agloméranse llenos de espanto: tal ellas entonces exhalando quejidos marchaban en grupo tras Hermes sanador, que sus pasos guiaba en las lóbregas rutas”²¹³. Su figura es de tal importancia en este periodo que no se limita a la literatura, sino que aparece en la iconografía de múltiples escenas funerarias en lápidas o vasos fúnebres, o como testigo de las escenas de Psicostasia, es decir, aquellas en las que Zeus resuelve con apoyo de su balanza, quién desciende al Hades y quién no²¹⁴.

Para concluir su traslado, Hermes guía las almas de los pretendientes a través del Océano hasta llegar “a las puertas del sol, al país de los sueños, y pronto descendiendo vinieron al prado de asfódelos, donde se guarecen las almas [*psychai*], imágenes [*eídôla kamóntôn*] de hombres exhaustos”²¹⁵. Se trata de un rebaño de sombras, impotente y temeroso cuyos chillidos de murciélagos producen horror y cuyo fin es reunirse con el resto de las sombras inframundanas. George Minois señala de forma muy atinada que ahí no hay “ningún juicio aún, ninguna separación de buenos y malos; los aspirantes, que no son precisamente unos santos, llegan todos juntos a la pradera de asfódelos donde hallan a Aquiles, a Patroclo y a Ajax”²¹⁶, confirmando así que hay un trasfondo religioso en estas figuraciones de las almas como *eídôla kamóntôn* en un lugar sombrío. Todos, después de que dejaron sus cuerpos y la luz del mundo de los vivos, sin importar su condición moral, perviven en el Hades.

Las diferencias entre la *Nékyia* y la *Deuteronekyia* se vuelven indiscutibles al analizarlas: la primera proporciona una idea clara del estado de desconsuelo en el que permanecen las almas dentro del Hades, así como su apariencia en el más allá, y revela algunos aspectos de su geografía, mientras que la segunda resulta una testificación literaria del complejo viaje de la muerte.

En términos generales, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, Homero muestra muy poco de su propio pensamiento religioso, se limita a narrar y revelar la concepción del

²¹³ Homero, *Od*, XXIV, 5-10.

²¹⁴ Las escenas de Psicostasia aparecen también en la *Ilíada* y desarrollaron un motivo célebre en el arte de la cultura griega, véase por ejemplo: Homero, *Il*. VIII, 69-74; *Il*. XXII, 209-213.

²¹⁵ Homero, *Od*, XXIV, 12-14.

²¹⁶ Minois, George. *op. cit.*, p. 36.

Hades de acuerdo con las ideas que prevalecían en su época. Ciertamente, manifiesta una serie de descripciones y símbolos que cimientan las bases del sentir religioso ulterior, pero éstos resultan ser escasos comparados con las narraciones sobre la contextura física del Más Allá que nos darán a conocer poetas posteriores, algunos de ellos, sin duda, ya influidos por algunos cultos místéricos que se fueron popularizando poco a poco, como es el caso de Píndaro.

Recapitulando, para la época de Homero, el Hades es un lugar ubicado en el confín del mundo, más allá del Océano, impenetrable por la luz solar en el que las almas de los difuntos vagan como tristes fantasmas exangües y nostálgicos de la vida que perdieron. “El cuadro infernal que aquí se pinta tiene un colorido gris y desesperanzado”, dice Carlos García Gual²¹⁷ y es ahí al que convergen sin remedio todos los seres humanos tras la muerte.

A pesar de que en la *Ilíada* y en la *Odisea* se hace constante referencia al Hades y éste recibe muchos calificativos que inspiran terror, siempre queda claro que en él se sufre sin distinción entre condenados y bienaventurados. Homero menciona en contadas ocasiones ciertos castigos, pero éstos fueron impuestos por Zeus. Ya se ha dicho que, ulteriormente con los cultos místéricos, sí habrá una distinción entre los réprobos y los virtuosos que sólo adquirirán esta condición virtuosa tras un ritual de iniciación y serán los únicos que accederán a las recompensas del más allá; el resto, los “no iniciados”, sufrirán siendo simples *eídōla kamóntōn* en este inframundo húmedo y sombrío.

El concepto de *eídōla kamóntōn* es el que usará Homero para referirse a las sombras de los difuntos. En realidad, lo que pervive en el Hades son precisamente las almas de los difuntos cuya apariencia física es semejante al ser que fueron en vida, pero sólo la imagen *–eídōlon–*, pues sus rasgos de carácter, de personalidad y de mente están muy disminuidos, no tienen memoria ni conciencia (la adquieren de forma breve cuando tienen contacto con sangre). El alma es la que desciende al Hades tras producirse la muerte, sin embargo, hay que añadir que sólo llega si su cuerpo ha sido incinerado y sus huesos sepultados en un ritual fúnebre, como fue el caso de Patroclo, quien permanecía en el umbral del Hades, vagando perdido y en terrible sufrimiento, hasta que las honras fúnebres adecuadas fueron celebradas. Cabe destacar que quien le niega a Patroclo la entrada no es un ser monstruoso, ni un juez celestial o un dios implacable, sino el resto de las sombras que habitan el inframundo.

²¹⁷ García Gual, Carlos. *op. cit.*, p. 49.

De hecho, los rituales fúnebres dibujados en la obra de Homero son los únicos actos que evidencian un pensamiento religioso entre sus personajes, es decir, “la religiosidad de los protagonistas de la *Ilíada* es elemental y limitada, sin dogmas y con pocos mandamientos”²¹⁸, y sólo se presentan pocos restos de lo que era el culto a las almas y a los muertos.

Wilhelm Nestle afirma que “la religión homérica carece de todo rasgo místico y entusiástico. No hay en ella temor a los dioses. El hombre homérico se yergue libre y enhiesto, como el griego en general, frente a sus dioses”²¹⁹. De acuerdo con su postura, el griego de la época de Homero no teme enfrentar la muerte, pues sabe que ése es el destino insoslayable de todo ser humano, y adjudica esta convicción a la modificación que hubo en las costumbres funerarias: la sustitución de la inhumación por la incineración que fue proyectada por Homero sobre la Edad Antigua. La muerte, según Nestle, se concibe entonces como un fenómeno natural parecido al sueño, y continúa: “el deseo del hombre homérico es vivir en la luz y, si es posible, morir al menos en la luz. Pues la vida en la luz, la vida en la tierra, la vida cismundana, es la única vida real; e incluso si se trata de la vida de un jornalero, sería mucho mejor que estar allá abajo, en la oscuridad del Hades, reinando sobre los muertos. Pues el hombre corpóreo es el hombre mismo, el hombre real; su «psique», que, al llegar a la muerte, se va al Hades «llorando virilidad y juventud», no es más que una copia inerte, sombra de su terrena realidad”²²⁰.

En Homero, los verbos que señalan la muerte, son todos verbos que indican descenso físico (*baínoo*, *pipto*, *proiápto*), símbolo consciente o inconsciente de un descenso bajo tierra, pues el Hades está en el seno de la tierra. Hades, como personificación, interviene muy poco en las narraciones homéricas y nunca sabe lo que sucede en el mundo superior o en el Olimpo²²¹, su verdadero terreno es el inframundo y sus mansiones lúgubres y tenebrosas, cuyo nombre también es el de Hades, son aborrecidas hasta por los mismos dioses²²². Carl Gustav Jung asegura que “Homero se imagina el reino de Hades tan infigurable como le sea posible hacerlo a un heleno: es decir, sólo privado de formas y contornos, sin líneas de coherencia. También renuncia a los medios de que se servía el arte arcaico para representar lo mortífero: a la creación de

²¹⁸ Bailey, Alberto. *op. cit.*, p. 83.

²¹⁹ Nestle, Wilhelm. *op. cit.*, p. 30.

²²⁰ *Ibid.*, p. 31. Las comillas son del autor.

²²¹ Cf. Homero, *Il.* IX. 158-159, 567 y ss.; XX. 61. Píndaro, *Ístmicas*, VI. 32.

²²² En la misma *Ilíada* se indica: “Al Hades le correspondieron las tinieblas cargadas de brumas, a Zeus le correspondió el amplio cielo”: Homero, *Il.* XV, 191-192.

híbridas figuras de aspecto horripilante. Tales figuras no convienen ni a su estilo ni a su concepción del reino de los muertos”²²³.

Por último, Homero no tenía gran interés en evocar concepciones religiosas para su auditorio, por excelencia patriarcal y guerrero. Por el contrario, su intención era la de exaltar a los legendarios héroes que combatieron en Troya, enaltecer el honor y la gloria de estos guerreros e, incluso, mostrarlos tras su muerte con un rostro memorable como un ideal que guiara la existencia de los auténticos héroes y para ello tenía que confrontarlos con una representación del Hades insoportable, horrorosa y anodina. Esta es la forma en que las epopeyas griegas nos muestran la muerte, pero será Hesíodo quien retome este tema esencial y quien empiece a dotarlo de un aire religioso, pues Hesíodo escribe ya para dejar una enseñanza de valores éticos y religiosos.

²²³ Jung, C.G. y Karl Kerényi. *op. cit.*, p. 152. También afirma a continuación que “Tomadas individualmente las almas no son incorpóreas: son los reflejos de los vivos (*eídola kamónton*), aunque no reflejos cadavéricos. Tienen poco que ver con el «cadáver viviente» que aparece en las creencias que tantos pueblos profesan hacia los fantasmas.” Al respecto, dice que a diferencia de los romanos que se acogieron a la figura histórica en su descripción de las almas en el más allá, los griegos se cobijaron en la figura ideal, tal como en las artes plásticas, ya que en *La Eneida*, Virgilio describe a Odiseo horripilantemente cadavérico cuando se entrevista con Eneas.

III.2 Hesíodo

“Rea, entregada a Cronos, tuvo famosos hijos:
 Histia, Deméter, Hera de áureas sandalias,
 el poderoso Hades que reside bajo la tierra con implacable corazón,
 el resonante Ennosigeo y el prudente Zeus [...]”
Teogonía, 453-457²²⁴

Con estos versos, Hesíodo nos anuncia la genealogía del dios Hades en su *Teogonía* que pretende, más allá de dar un orden cósmico a las fuerzas divinas y reunir mitos procedentes de civilizaciones más antiguas o lejanas, explicar mediante una estricta sistematización del origen de los dioses y de las fuerzas de la naturaleza, su sentir religioso, pues éste se centra en la reflexión ética del bien contra el mal, de lo justo contra lo injusto.

En Hesíodo se observa cómo, sobre la base de los mitos homéricos, empieza a construirse una poesía épica con características éticas y morales que intentan dejar una enseñanza. No en vano Jenófanes, de quien se habló con antelación²²⁵, le atribuye, junto con Homero, las creencias religiosas tradicionales. Es, pues, en palabras de Wilhelm Nestle “el primer teólogo de los griegos”²²⁶, personificando en deidades a los poderes cósmicos y éticos ante los que se inclina con el más profundo respeto religioso. Por tanto, una de las características esenciales de la poesía hesiódica es destacar los valores morales que son escala de la conducta de los dioses y de los hombres.

Ya desde Homero se hacía referencia a la fama y al honor del guerrero. Los héroes de la guerra de Troya intentan acceder al estatuto de muerto glorioso, al rechazar una vida larga y concentrar sus energías en la batalla como es el caso de Aquiles que “muere joven, pero su figura permanece viva en el resplandor de su inalterable juventud para todas las generaciones futuras”²²⁷. Así, si los héroes griegos quieren consolidarse de forma plena y sublime, tienen que morir ejemplarmente en la guerra y enfrentarse al horror, a lo inexpresable, al *Misterium tremendum et fascinans* del Inframundo; de otro modo, no habría mérito alguno en el acto del héroe al elegir la muerte.

De tal suerte que la épica adquiere funciones, dentro del mundo griego, de memoria colectiva al celebrar las hazañas de los héroes de antaño. Jean-Pierre Vernant apunta al

²²⁴ Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

²²⁵ Cf. *supra*, capítulo *Mythos y Logos*, nota 52.

²²⁶ Nestle, Wilhelm. *op. cit.*, p. 39.

²²⁷ Vernant, Jean-Pierre. *op. cit.*, p. 82.

respecto: “En virtud del juego que se establece por las formas de rememoración colectiva entre el individuo [...] la experiencia griega de la muerte se traslada a un plano estético y ético [...] se podría decir que los griegos construyeron la idealidad de la muerte”²²⁸. El mismo Vernant reconoce que, para que el honor heroico y el sistema de valores permanecieran vigentes, era preciso que la función poética tuviera un giro didáctico a través del cual se transmitiera una serie de creencias, actitudes y valores que sirven para conformar cualquier cultura y Hesíodo logró darle este giro²²⁹.

En realidad, la concepción del Hades de Hesíodo no dista mucho de la de Homero, salvo en algunos pequeños detalles. Hesíodo sigue vislumbrando al Hades como un sitio sombrío, húmedo y con olor a moho, semejante a una caverna cerrada mediante una sólida puerta que no se puede ver sin sobrecogimiento, un lugar separado del mundo de los vivos por Océano²³⁰.

Menciona al río Estigia como hija mayor de Océano, la cual reside a las puertas del Inframundo²³¹ y es una deidad a quien los dioses olímpicos respetan profundamente, pues si llegaran a jurar en falso vertiendo sus aguas, éstos sufrirán un terrible castigo que durará diez años²³². De acuerdo con Mackie, pareciera que Hesíodo sólo conoce a Estigia dentro de la red hidrográfica del Hades; sin embargo, Hesíodo pone de manifiesto el papel fundamental de lo acuático en su estructura²³³. En cambio, recuérdese que en el Canto X de la *Odisea*, Circe menciona además del Estigia, al Aqueronte, al Piriflegetonte y al Cocito.

Asimismo, Hesíodo refiere en dos ocasiones al can Cerbero. La primera, cuando señala que se trata del hijo de Equidna y Tifón: “[tuvieron] un prodigioso hijo, indecible, el sanguinario Cerbero, perro de bronceo ladrado de Hades, de cincuenta cabezas, despiadado y feroz”²³⁴; la segunda, tras mencionar la morada de los gemelos *Hypnos* y *Thánatos*: “Allí delante se encuentran las resonantes mansiones del dios subterráneo del poderoso Hades y la temible Perséfone; guarda su entrada un terrible perro, despiadado y que se vale de tretas malvadas: a los que entran les saluda alegremente con el rabo y ambas orejas al mismo tiempo, pero ya no les deja salir de nuevo, sino que al acecho, se come al que coge a punto de franquear las puertas”²³⁵. Hay que distinguir que Homero, al menos en el episodio de la muerte de Patroclo, deja en claro que no hay fiera alguna a las puertas del

²²⁸ *Ibíd.*, p. 84.

²²⁹ *Cf. Ibíd.*, p. 57.

²³⁰ *Cf. Minois, George. op. cit.*, p. 35.

²³¹ *Cf. Hesíodo, Teog.*, 775.

²³² *Cf. Hesíodo, Teog.*, 794 y ss.

²³³ Mackie, C. J. *op. cit.*, p. 486.

²³⁴ Hesíodo, *Teog.*, 310 - 313.

²³⁵ Hesíodo, *Teog.*, 766 - 773.

Hades (se ha mencionado ya que quien impedía la entrada a este héroe mientras no recibiera los honores fúnebres, eran las sombras de los difuntos), pero en Hesíodo, el can Cerbero es quien guarda que no salga alma alguna del Hades ni que algún ser viviente penetre en él.

Ahora bien, la gran diferencia que se encuentra entre Hesíodo y Homero con respecto a su idea del inframundo, está en el retrato de las cinco edades que hace dentro de *Los trabajos y los días*. De toda la obra de Hesíodo, el mito de las cinco edades del mundo confirma de forma más clara la influencia de Oriente, en concreto de Persia e India²³⁶, pero no deja de contener elementos netamente griegos, sobre todo homéricos, al incluir entre la edad de bronce y la de hierro una era para los héroes, a los que llama también semidioses (*hemítheoi*), pertenecientes al ciclo troyano y al ciclo tebano, exaltando así la virtud heroica de la que ya se hablaba antes.

Según Hesíodo, los dioses crearon al principio una raza de hombres mortales a quienes sitúa en la Edad de Oro: éstos “vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos”²³⁷. Al desaparecer esta raza, por voluntad de Zeus, fueron transformados en númenes benignos que moran sobre la tierra como protectores de los hombres.

Crearon a continuación a los hombres de la Edad de Plata. Ellos vivían siendo niños, al cobijo de sus madres, por cerca de cien años; pero “cuando ya se hacía[n] hombre[s] y alcanzaba[n] la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimiento a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres en tradición”²³⁸. La soberbia (*hybris*) hacia los dioses por no rendirles las debidas honras, suscitó la destrucción de esta raza a manos de los dioses; también fueron convertidos en númenes, pero númenes subterráneos, sin que esto signifique que fueran enviados al Hades, más bien, como antítesis de los

²³⁶ Cf. Nestle, Wilhelm. *op. cit.*, p. 41. Tanto en la cultura india como en la persa, se encuentran mitos paralelos en los que se citan tres o cuatro edades que se suceden unas a otras en un proceso de degradación continua.

²³⁷ Hesíodo, *Trab*, 111 - 119.

²³⁸ Hesíodo, *Trab*, 132 - 136.

númenes de la edad de oro quienes permanecen sobre la tierra, los númenes de la Edad de Plata permanecen por debajo de ella²³⁹.

Sobrevino entonces la Edad de Bronce, raza de guerreros seguidores de Ares y de la Soberbia (*Hybris*), siendo para Hesíodo los primeros hombres que marcharon al Hades: “éstos, víctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos y dejaron la brillante luz del sol”²⁴⁰. Debe notarse que los hombres de esta edad no fueron extinguidos por los dioses, sino que se aniquilaron por propia mano, lo cual los condujo, ahora sí, irremediabilmente, al Hades sin fama y sin gloria. Esto quiere decir que los dioses pueden mutar y enviar por mandato a los hombres a donde así lo juzguen, pero si la muerte sobreviene a un hombre cualquiera, lo natural y habitual es que se dirijan al Hades en donde sus sombras se mezclarán con las demás sin ningún tipo de honor o consideración. En este punto habría que comparar que, para la época de Hesíodo, a las dos primeras razas se les rinde culto como númenes sagrados; a la tercera, no²⁴¹.

La cuarta era, la Edad de los Héroeas cuya mención es de interés fundamental para comprender la diferencia con Homero en cuanto a su enfoque del más allá, se distingue porque Zeus la creó para sustituir a la anterior, forjándola más justa y más virtuosa. Se ha dicho ya que se trata de los héroes del ciclo troyano y del ciclo tebano, y es la raza que precede a la edad del mismo Hesíodo. Como el poeta expone, a estos héroes “a unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló [...] a los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres hacia los confines de la tierra. Éstos viven con un corazón exento de dolores en la Isla de los Bienaventurados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel”²⁴². Así pues, se interpreta que algunos de ellos que destacaron por su virtud heroica, fueron enviados por decisión de Zeus a la Isla de los Bienaventurados, de manera que es Hesíodo el primer poeta de la antigüedad en mencionar este sitio mítico. La otra parte de los héroes, como caracteriza el proceso natural de la muerte, se hunde sin duda en el reino de Hades, ni más ni menos que los hombres de la edad de bronce o los héroes de la *Ilíada*.

²³⁹ Se trata entonces de númenes ctónicos.

²⁴⁰ Hesíodo, *Trab*, 152 - 155.

²⁴¹ Al respecto, Erwin Rohde escribe: “En las palabras del poeta cuando dice, refiriéndose a las almas de la *segunda* generación: «También a ellas se les rinde culto» (v. 142) va implícito, evidentemente, que se les tributaba asimismo, y aún con mayor razón, a los demonios de la *primera* generación, o sea a los de la edad de oro” (las comillas internas y cursivas son del autor). Cf. Rohde, E. *op. cit.*, p. 59.

²⁴² Hesíodo, *Trab*, 161 - 168.

Además, los versos hesiódicos son muy claros: “a los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres”²⁴³, es decir, llegan a la Isla de los Bienaventurados en cuerpo y alma, su *psyché* no se desprende de su *sôma*. Son elegidos por los dioses para vivir sin penas ni preocupaciones y sin que tengan ningún tipo de contacto con el resto de los mortales. Erwin Rohde precisa: “Nada nos dice Hesíodo de la acción ni de la influencia que los moradores de la Isla de los Bienaventurados ejercieran sobre el mundo de los vivos, como no nos habla tampoco [...] de un «culto» [...], todo contacto [...] con el mundo de los vivos ha quedado roto”²⁴⁴. Aquí se denota, pues, la parte ética de Hesíodo, si estos seres fueron favorecidos por Zeus es, sin duda, por su valor y virtud, sin que esto signifique que el Hades se haya convertido en un sitio de castigo; siguen morando en él las almas de los demás héroes, incluso las almas de la siguiente edad, la de hierro, sin importar su calidad moral.

Esta Edad de Hierro, a la que pertenece Hesíodo, no estará libre de fatigas y miseria, “los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males”²⁴⁵. Erwin Rohde puntualiza: “y el silencio en que envuelve la suerte que aguarda a su propia generación después de la muerte no deja la menor duda acerca de lo que le espera, al final de la vida, a los hombres de la Edad de Hierro, a la que pertenece el propio poeta: la desintegración en la nada del Hades”²⁴⁶. Es decir, Hesíodo silencia las esperanzas de llegar a la Isla de los Bienaventurados, sencillamente porque no las abriga, sabe que éste es el destino tan sólo de los que han sido enviados ahí por los dioses, tiene conciencia plena de que el número de habitantes de estas islas míticas no es un número susceptible de aumento, pues sólo fueron para ciertos privilegiados de la Edad de los Héroes, y los de la Edad de Hierro ya no son candidatos a ese privilegio.

Los de la Edad de Hierro se dirigirán infaliblemente, al igual que lo creía Homero, al Hades, sin importar su beatitud o maldad. Prueba de ello son los últimos versos de la descripción del mito de las cinco edades en que Hesíodo revela: “Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni para el honrado”²⁴⁷ aunque, en efecto, esta edad se caracterizará más por las injusticias e injurias que por la equidad y la honestidad.

²⁴³ *Ibid.*, vv. 167 -168.

²⁴⁴ Rohde, E. *op. cit.*, p. 62.

²⁴⁵ Hesíodo, *Trab*, 178 - 179.

²⁴⁶ Rohde, E. *op. cit.*, p. 63.

²⁴⁷ Hesíodo, *Trab*, 190.

La inclusión que hace Hesíodo de la Edad de los Héroes en el antiguo mito oriental de las edades, es para algunos, como Wilamowitz y Reitzenstein, un intento por encuadrar dentro de la sucesión de edades el prestigioso mundo de los héroes homéricos²⁴⁸. La obra hesiódica es el enlace entre Homero y otras tradiciones o, desde otra perspectiva, el enlace de mitos anteriores a su época (incluyendo la recolección de mitos orientales y homéricos) con las tradiciones posteriores a él.

Es importante notar que Hesíodo trasluce por medio de su obra su pensamiento religioso, lo que no es el caso en la obra homérica. Hesíodo es un hombre sumamente religioso y respetuoso de las leyes divinas. En el relato de las cinco edades se destaca la importancia del culto a los dioses, aquellas generaciones que no lo tributaban, que practicaban la *hybris*, eran inferiores a las generaciones anteriores y recibían, en consecuencia, algún tipo de escarmiento. Asimismo, se hace hincapié en que las dos primeras edades fueron convertidas en númenes que, para la época de Hesíodo, eran tributados con cultos sagrados, las edades subsiguientes ya no tuvieron esta distinción. Erwin Rohde declara al respecto: “Por lo menos en las comarcas de la Grecia central más familiarizadas con la poesía de Hesíodo, seguía, pese a Homero, tributándose culto a las almas de pasadas generaciones, y este culto mantenía en pie, por lo menos como un oscuro mensaje, una fe que Homero había ocultado y desplazado. Esta fe llega como desde lejos al poeta de la Beocia, cuyas ideas tienen todavía todas sus raíces en el suelo de la fe homérica”²⁴⁹.

Así pues, la obra hesiódica es una prueba documental de que, para su época, sigue todavía viva la creencia del paso del alma de los muertos a otro mundo. Ciertamente, hay una evolución de la poesía épica en el sentido de que ya en Hesíodo es mucho más didáctica, ética y religiosa que lo que fue en Homero o, por lo menos, la intención del poeta ya no es la de exaltar el valor bélico de los héroes legendarios, sino la de mostrar que aquellos hombres que destacaron por su virtud y beatitud fueron merecedores de un culto, o bien, recompensados con una estancia en la Isla de los Bienaventurados²⁵⁰.

Sin embargo, esta innovación de la Isla de los Bienaventurados que no aparece en la fe homérica, después comenzará a verse como una noción de salvación y será desarrollada por algunas doctrinas religiosas, en particular por el orfismo por la que se

²⁴⁸ Cf. nota 16 de *Los trabajos y los días* (Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2000). Notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

²⁴⁹ Rohde, E. *op. cit.*, p. 63.

²⁵⁰ Hugo Bauzá (*op. cit.*, p. 55) acota: “La virtud heroica parece ser, en Hesíodo, el requisito *sine qua non* para acceder a esas Islas y gozar de cierta dicha”.

inclina el poeta Píndaro. Pero el poeta de Beocia sí deja entrever que esta Isla se yergue de manera paralela al Hades al que sabe, también, que llegarán las almas de sus coetáneos, pues Hesíodo cree en la existencia del Hades, tal y como Homero lo describe, y es ahí donde manda a las almas de los muertos de la Edad de Bronce y a algunos de los de la Edad de Héroe: “la psique, una vez que se separa del cuerpo, pierde su fuerza y su conciencia y un lejano reino escondido se encarga de acoger las impotentes sombras, despojadas de toda actividad y de toda esperanza”²⁵¹.

Como cierre de este apartado, es imprescindible contextualizar el ambiente histórico y social en el que se desenvolvía Hesíodo. Se trata de un periodo colmado de luchas político-sociales y espirituales, en la que la filosofía y sus críticas teológicas comienzan a tener fuerza y “en la que el *epos* heroico tiende hacia su fin y es relevado por la lírica y por el poema didáctico”²⁵². Para algunos estudiosos, es claro que Hesíodo es un poeta de transición entre ese *epos* heroico y la lírica: “Incluso en su más vieja forma hesiódica, es la teogonía un típico producto de transición, no sin conexión con el nuevo espíritu filosófico”, afirma Werner Jaeger²⁵³. La poesía de Hesíodo y la de sus sucesores representa un esfuerzo constante de renovación en su intento de resolver los problemas del origen del mundo y de la naturaleza de los poderes divinos que son atacados de manera constante por la filosofía con sus propios métodos (*mythos* vs. *logos*) y, paradójicamente, como lo demuestra la obra literaria de Hesíodo, el sentimiento religioso se arraiga con más fuerza pues, sin abandonar su vieja fe, recurre más a la inteligencia constructiva²⁵⁴.

De este modo se entiende que esta generación de poetas estén marcados por la filosofía y comience una transformación del sentir religioso que plasman en sus obras, ya tienen esta necesidad de concretarlo, lo cual no era el caso de Homero. Por ejemplo: en Hesíodo aparecen nuevas creaciones como la personificación de aquellos poderes éticos como *Dike* (Justicia), *Eunomía* (Legalidad), *Eirene* (Paz), y otros. Según Werner Jaeger: “Las fuerzas deificadas de la naturaleza constituyen un estrato intermedio entre la vieja fe realista en particulares personajes divinos y la etapa en que lo Divino se disuelve por completo en el Universo”²⁵⁵.

Por tanto, esta evolución termina con un nuevo tipo de poetas, estimulados por las ideas revolucionarias de la filosofía. La manera de ver el mundo de los filósofos empujó a

²⁵¹ Rohde, E. *op. cit.*, p. 64.

²⁵² Nestle, Wilhelm. *op. cit.*, p. 42.

²⁵³ JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1998. p. 60.

²⁵⁴ Cf. Jaeger, W. *op. cit.*, p. 67.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

los más inteligentes de sus contemporáneos a entrar en buenos términos con ella, en particular con lo concerniente a la religión. En las palabras de Werner Jaeger: “Aunque la filosofía significa la muerte para los viejos dioses, es ella misma religión; y las simientes sembradas por ella prosperan ahora en la nueva teogonía”²⁵⁶. Éste será el caso de las entrantes doctrinas religiosas, las religiones místicas, concretamente la órfica, por ende, del papel central que tendrá Píndaro.

²⁵⁶ *Ídem.*

III. 3 Píndaro

“[...] ni el Hades dejaba inmóvil su vara
con la que guía hacia abajo los cuerpos mortales, a la ruta profunda
de los que fenecen [...]”
Olímpica, IX, 34-36²⁵⁷

Píndaro se nos presenta como un poeta profundamente religioso, sus obras creadas para honrar a los vencedores de los diversos juegos de la antigua Grecia, están plagadas de alusiones mitológicas y de veneraciones a los dioses, especialmente a Zeus, de quien es un vehemente devoto.

Para entender su concepción religiosa, habría que contextualizar su situación histórica. Píndaro nace hacia finales del siglo VI a. C. en el seno de una familia aristócrata cerca de la ciudad de Tebas. Dedicó su vida al cultivo de la poesía componiendo para las familias nobles y poderosas de Grecia, entre las que destacan aquellas pertenecientes a Sicilia, pues sus repetidas estancias desde el año 477 a. C. en esta isla marcaron decisivamente su pensamiento religioso²⁵⁸. Mientras su éxito se acrecentaba, se originaron las Guerras Médicas, en el 480 a. C., hecho que sacude no sólo a los círculos políticos, sino también a los literarios, religiosos y filosóficos.

Se trata de una época en que los cambios políticos motivaron una conciencia del individuo; las miradas se volvieron a la finitud del ser humano y a la necesidad de luchar por la existencia. Werner Jaeger dice al respecto: “Hablando en general, el siglo VI significó para Grecia una renovación de la vida religiosa [...] a la elevación social y política de las clases inferiores la acompañó también la penetración de sus concepciones religiosas en la vida intelectual superior, allanando así el camino para cambios decisivos”²⁵⁹. Y es que la filosofía, que hasta entonces se mantenía apartada de las esferas populares, inicia una pugna por remontarse a la ideología de la fe del pueblo que, por otro lado, ya no se veía satisfecho con la creencia de un más allá insustancial. La literatura, por su parte, encuentra en una nueva forma poética, la lírica, la oportunidad de reflejar esta intensificación de sentimientos acerca del individuo y su existencia: “La poesía se vuelve ahora hacia el hombre, explicándole su suerte, sus deberes y su destino”²⁶⁰.

Como consecuencia de estos sucesos, no había otro camino que la renovación del sentimiento religioso, pues “aparece una mayor conciencia de la responsabilidad por la

²⁵⁷ Traducción de Alfonso Ortega.

²⁵⁸ Cf. Rohde, E. *op. cit.*, p. 218.

²⁵⁹ Jaeger, Werner. *op. cit.*, p. 62.

²⁶⁰ Rohde, Erwin. *op. cit.*, p. 182.

propia conducta [...] y, junto con ella, un opresivo sentimiento de culpa probablemente suscitado por las violencias de la época y pide purificación; a ello se suma un nuevo temor provocado por la inseguridad de la situación material y que busca un asidero firme en esta vida o, por lo menos, en otra”²⁶¹. Así pues, se despierta el deseo de una vida de ultratumba que ofreciera seguridad y compensaciones por los sufrimientos e injusticias de la existencia terrena; deseo que se vio complacido con las nacientes doctrinas místicas, algunas de ellas de origen extranjero, tales como los cultos dionisiaco, pitagórico, órfico o eleusino que prometían la sobrevivencia después de la muerte y una eterna bienaventuranza.

Píndaro, como poeta e intermediario entre los hombres y dioses²⁶², asume su papel de transmitir este sentimiento religioso que, sin abandonar la fe tradicional impulsada por Homero y Hesíodo a quienes respeta entrañablemente, se ve influido por dichas religiones místicas tras mantener contacto con adeptos a ellas en su estadía en la isla siciliana.

De todas las doctrinas mencionadas, tal vez la que más se manifiesta en su obra es la órfica. Si se rastrea el origen del orfismo, se podría citar la noticia que Diodoro de Sicilia proporciona situando a Egipto como su fuente²⁶³, sin embargo no es probable que los órficos procedan de Egipto²⁶⁴. Más factible resulta que el orfismo derive del dionisismo que, a su vez, llegó a Grecia desde Tracia. De acuerdo con Werner Jaeger, el culto a Dioniso cobró auge en este periodo reavivando los misterios locales, estos últimos favorecidos por las mismas fuerzas políticas, y añade: “Ni siquiera en un periodo tan tardío como el de los poemas homéricos se había considerado apenas este culto como digno de atención [sc. culto a Dioniso]; mas ahora empezó a pasar de los campos a las ciudades, donde pronto encontró un lugar en las fiestas públicas y las ceremonias religiosas”²⁶⁵. Una serie de profetas ambulantes y mendicantes difundían, tanto de forma oral como mediante opúsculos, las reglas para purificar al hombre de los pecados cometidos, reglas que son parte esencial de esta doctrina.

²⁶¹ Nestle, Wilhelm. *op. cit.*, p. 44.

²⁶² En su introducción a las *Odas y Fragmentos* de Píndaro (Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2002, p. XXIV), Emilia Ruiz y Amuza apunta: “Píndaro se denomina a sí mismo profeta de las Musas y con ello está siendo muy explícito respecto a su papel y a su posición [...] De los rasgos de Apolo flechador toma el poeta una metáfora con la que designa su obra: sus versos son flechas, pero flechas que alcanzan selectivamente el corazón de quien está preparado para oír, no de todos, porque necesitan sus versos interpretación, como las profecías de Apolo” (Véase Píndaro, *Olímpica* II, vv. 83-89).

²⁶³ Alberto Bernabé (*op. cit.*, p. 324) cita a Diodoro (Diod. I, 96, 2): “Cuentan los sacerdotes de los egipcios que... Orfeo trajo de Egipto la mayoría de... sus historias sobre el Hades... Los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por tantos autores, los introdujo él a imitación de los ritos funerarios egipcios”.

²⁶⁴ De acuerdo con Alberto Bernabé (*Ídem*) tal afirmación fue un intento de los Tolomeos de asociar la religión griega con la egipcia y favorecer los sincretismos religiosos.

²⁶⁵ Jaeger, Werner. *op. cit.*, p. 62.

Acorde con esta creencia, el mito de Dioniso en el que se fundamenta el orfismo cuenta que Dioniso Zagreo, hijo de Zeus y Perséfone, era al dios a quien se le había confiado el gobierno del universo. Los Titanes, enemigos de Zeus y a quienes al parecer se les había concedido la libertad de la prisión del Tártaro, se acercaron disfrazados a Dioniso Zagreo y con base en engaños se ganaron su confianza, de inmediato lo atacaron frenéticamente; con la intención de huir, Zagreo se metamorfoseó en un magnífico toro, pero fue dominado por los Titanes quienes lo descuartizaron y lo devoraron. Atenea logró salvar tan sólo el corazón que llevó ante Zeus, quien se lo comió. Más tarde, al unirse con Semele, Zeus procreó al “nuevo Dioniso”, reencarnación de Zagreo²⁶⁶. A partir de este mito, el dionisismo justifica la creencia en la metempsicosis y la necesidad de purificar el alma del elemento “titánico” o malvado que pervive en el hombre.

Por su parte, el orfismo, del que no se tiene noticias antes de la primera mitad del siglo VI a. C., retoma del dionisismo estos dogmas; sin embargo, genera sus creencias propias al fusionarlos con aquellas que representaban el espíritu griego, pues algunos helenos, familiarizados con las ideas propias de la devoción de su país, adoptaron a la deidad tracia, bajo formas y modalidades distintas, y la amoldaron a la sensibilidad griega.

“La secta órfica tenía su doctrina propia, muy definida. Ello la distingue tanto de la religión oficial como de las demás corporaciones de culto de la época”, dice Erwin Rohde²⁶⁷. Entre sus preceptos estaban: primero, el hombre debe tender a liberarse de las ataduras del cuerpo que pesan sobre el alma para retornar en toda su pureza al dios que le ha dado una de sus partes; segundo, la purificación se logra a través de la transmigración del alma en una sucesión de vidas terrenales, vidas que son el castigo del pecado, pues la vida es la muerte del alma que es eterna y que debe alcanzar la liberación definitiva²⁶⁸.

Orfeo y sus ritos báquicos brindan la salvación: “es el propio Dioniso quien se encarga de redimir a sus adoradores de la miseria y del interminable camino de tormentos que es para el hombre la vida”²⁶⁹. Las almas al morir, al llegar al Hades, deben ser juzgadas por Minos, Eaco y Radamantis, quienes condenan a los perversos a purificarse en el más profundo Tártaro; aquellos que fueron benévolos, pero no tuvieron la suerte de purificarse por medio de los ritos órficos, se revuelcan en un pantano, y a quienes despreciaron el culto les espera una suerte terrible²⁷⁰. A aquellos que participaron de los

²⁶⁶ Cf. Rohde, Erwin. *op. cit.*, p. 181.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 180.

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 182 a 184.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 183.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 185.

ritos órficos, se les tiene reservada una recompensa, una suerte apacible en el reino de las almas que ya no está situado en los confines de la tierra como los Campos Elíseos, mencionados en la obra homérica, o en la Isla de los Bienaventurados, sugerida por Hesíodo, sino debajo de la tierra²⁷¹.

Sin embargo, también se tenía la creencia en la reencarnación del alma. Para los órficos, el alma permanecía en el Hades cierto periodo de tiempo, bajo las circunstancias ya descritas, para ser devuelta a la luz y cumplir, así, varios ciclos antes de purificarse totalmente y alcanzar la unión con la divinidad de quien desciende, pues el alma misma es de naturaleza divina. Es decir, el alma permanece en el Hades en el interregno que separa la muerte de la siguiente reencarnación. En este intervalo los condenados son purificados o castigados, pues “los órficos no podían aún agobiar a sus fieles con la oprimente, angustiosa idea de las penas *eternas* del infierno”²⁷².

Los devotos del culto podían evitar la prisión del Hades y la vida terrenal en sucesivo ciclo eterno, si se ajustaban a todos los postulados de una vida órfica y seguían los ritos correctos. Para ello, empleaban unas laminillas de oro que colocaban al interior de las tumbas de los fieles y que contenían instrucciones para el viaje al Más Allá. Estas tablillas de oro con alusiones acerca de la topografía del inframundo han sido encontradas en el sur de Italia y Sicilia, en lo que fuera la Magna Grecia, siendo las más antiguas del siglo VI a. C.²⁷³. Se conserva del siglo IV a. C. la laminilla de Petalia²⁷⁴ que dice así:

Encontrarás en las moradas de Hades, a la derecha, una fuente,
y junto a ella, enhiesto, un blanco ciprés.
A esa fuente no te acerques ni un poco siquiera.
Encontrarás otra, que de la laguna de la Memoria
hace fluir su fresca agua. Delante están los guardianes.
Diles: «Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado,
también mi linaje es celeste. Esto ya lo sabéis vosotros.
Estoy seca de sed y me muero. Con que dadme enseguida
el agua fresca que fluye de la fuente de la Memoria».
Y ellos te darán a beber de aquella fuente divina,
y luego ya reinarás junto a los demás héroes.²⁷⁵

Sin embargo, a estas laminillas y sus líneas sagradas que servían como un recordatorio para los difuntos de cómo conducirse en el Más Allá, sólo accedían aquellos iniciados en la secta órfica. La representación que nos ofrecen del Hades dista mucho de la que reproducían los poemas homéricos, que más bien era gris, húmeda y sórdida. Según

²⁷¹ Es importante señalar que este lugar es la morada final de las almas purificadas de acuerdo con los órficos, pero Píndaro, aunque se ve influido por esta doctrina, sí sitúa a estas almas en la Isla de los Bienaventurados como un elemento que conserva de la literatura hesiódica.

²⁷² *Ídem*. Las cursivas son del autor.

²⁷³ IG, XIV, 665. Cf. García Gual, Carlos. *op. cit.*, pp. 87-88.

²⁷⁴ Conservada en el Museo Británico.

²⁷⁵ Citado a su vez por García Gual, Carlos. *Ídem*.

Alberto Bernabé²⁷⁶, este tipo de imágenes eran comunes a las religiones místicas, que convivían con los ritos cívicos, y aquellos ciudadanos que se convencían se sometían a un rito de paso que se llama iniciación²⁷⁷. De hecho, Bernabé sostiene que fueron precisamente los órficos quienes instituyeron los ritos iniciáticos como condición para granjearse una buena vida en el más allá²⁷⁸.

Así pues, de las laminillas de oro se desprende que parte de los misterios órficos están relacionados con los mitos escatológicos, es decir, reúnen información para los muertos acerca de la topografía del inframundo, de las divinidades que encontrarán y lo que deben decirles y, sobre todo, de aquello que deben rehuir. Ya en las primeras líneas del texto de la laminilla se encuentra que no debe beberse de la fuente situada junto al ciprés blanco, “a esa fuente no te acerques ni un poco siquiera”; por el contrario, un poco más allá se encuentra la fuente de la Memoria que es custodiada por divinos guardianes y a quienes se debe dirigir la plegaria. Al beber de la fuente de la Memoria, el alma conserva la lucidez y la conciencia; el olvido es la muerte verdadera, pues aquellos que no conocen los secretos órficos, beberán de la fuente que les desvanecerá el buen juicio sumiendo su mente en un ensombrecido mundo, que no les permitirá otro camino más que el de la reencarnación que es el destino de quienes no adquieren conciencia. En este sentido, habría que recordar que la masa de almas muertas que nos plantea Homero, es una serie de almas inanes, sin energías y en tinieblas que no recuerdan nada; para Homero, el Hades es el territorio del olvido. Los órficos ofrecen una fórmula mágica para librarse de esta suerte.

El orfismo es, pues, una “*religión de salvación*, absolutamente nueva para los griegos, la cual desarrolla una *doctrina sagrada* literariamente elaborada, con una dogmática y una ética inequívocamente orientadas a la consecución de nuevos adeptos”²⁷⁹. Las láminas órficas expresaban sus creencias y eran secretas, no estaban pensadas para ser leídas o vistas por otros ojos que no fueran los de los iniciados. Cuando uno de ellos moría, se le colocaban con cuidado en la boca o en la mano. En términos de Francisco Diez de Velasco, “son itinerarios en verso épico”²⁸⁰, con recomendaciones para alcanzar una vida

²⁷⁶ Bernabé, Alberto. *op. cit.*, p. 321.

²⁷⁷ Cf. nota 148.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 323. En griego la palabra empleada como “iniciarse” es “*teleisthai*” que tiene la misma raíz de “*teleutan*”, “morir”. Esto es porque aquellos que han tenido la experiencia de las iniciaciones pueden adquirir los conocimientos que, de otro modo, sólo se adquieren con la muerte, Cf. *supra*, nota 190.

²⁷⁹ Nestle, Wilhelm. *op. cit.*, p. 51. Las cursivas son del autor.

²⁸⁰ Diez de Velasco, Francisco. *op. cit.*, cap. 5.3. En este mismo capítulo, Diez de Velasco cita a su vez la laminilla de oro localizada en el museo de Reggio Calabria, aparecida en la tumba 19 de la necrópolis de Hiponion, publicada por Foti/Pugliese 1974 91-126; Bottini 1992, 51-55: “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

de beatitud en el más allá. Además, los adeptos del culto tenían prohibido divulgar los misterios que se les revelaban, pues uno de los crímenes castigados en el más allá era justamente descubrir a los profanos los secretos órficos.

La salvación la alcanzaban al recitar la letanía a los guardianes de la fuente de la Memoria pues, como se ha dicho, les permitía mantener la lucidez y de esta forma evitarían caer en el ciclo de retornos y volver al mundo terrestre. De ahí se deduce que a los seguidores de estos grupos místéricos se les ofrecía librarse de la rueda de las reencarnaciones, teniendo como medios estos ritos que, a simple vista, parecen más cómodos y eficaces que mantener una vida pudorosa y recta o, en su caso, una vida cuya búsqueda esencial es el saber, como lo marca la vía filosófica expresada por Platón²⁸¹.

El resultado será gozar en la Isla de los Bienaventurados, en los fértiles prados de Perséfone, de una vida exenta de sufrimientos. La iniciación órfica toma verdadera fuerza significativa cuando sus adeptos pasan de ser mortales a inmortales en el más allá, alcanzando su apoteosis, pues, incluso para poetas como Píndaro, todos los hombres tienen algo de divino heredado del mismo Dioniso Zagreo.

Teniendo como contexto todos estos cambios en el pensamiento griego, Píndaro reflexiona en su obra acerca de la naturaleza divina del hombre y su destino ineludible: “¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? ¡Sueño de una sombra es el hombre! Pero si llega la gloria, regalo de los dioses, hay luz brillante entre los hombres y amable existencia”²⁸². Sin alejarse de la creencia popular, pues el poeta cree que el alma, al separarse del cuerpo, desaparece en las profundidades del Hades perdiendo todo rastro de conciencia, introduce en esta memorable frase dos fundamentos órficos: el primero, al

en ningún caso. Más adelante encontrarás el agua fresca que mana del lago de la 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 la memoria», y apiadándose de ti, por voluntad del rey de los ctonios te darán de beber del lago de la Memoria y finalmente podrás tomar la frecuentada y sagrada vía por la que avanzan los demás gloriosos *mýstai* y *bákchoi*”. Aunque en términos generales el contenido de esta laminilla se parece a la de Petalia, hay una marcada diferencia en el final: una conducirá a donde reinan los héroes, mientras que otra dirigirá a donde se encuentran los demás iniciados en los misterios y a los cultos dionisiacos.

²⁸¹ Al igual que Píndaro, Platón también tuvo contacto con estas doctrinas místéricas en Sicilia. De acuerdo con Platón, es la filosofía y no los ritos religiosos los que liberan al alma del ciclo de reencarnaciones. En el *Cratilo* (400c) exterioriza que el cuerpo es como la prisión del alma, que es la parte divina, pero que debe purgar sus pecados encerrada en esta “sepultura”. Las similitudes de las tablillas con muchos de los mitos platónicos son notorias, por ejemplo, al llegar al Hades, según las laminillas, hay que tomar el camino de la derecha, esta situación es semejante a la del Mito de Er al que ya se hizo referencia en la nota 62 y que no se detallará para no desviarse del tema esencial de este trabajo; asimismo, aparece una fuente junto a un ciprés blanco de la que no hay que beber. En el relato platónico se puede relacionar con el río *Amélès*, cuyas aguas, según el filósofo, deben beberse para penetrar nuevamente en este mundo y olvidar los conocimientos adquiridos en el Más Allá. (Cf. también Díez de Velasco, Francisco. *op. cit.*, cap. 5.4.1).

²⁸² Píndaro, *Pítica*, XIII, 95-97.

afirmar que el hombre es la imagen en sueños de una sombra, la sombra que es el alma que se desvanece inconsciente en el inframundo y que permanecerá en ese estado a menos que alcance la gloria otorgada por los dioses. He aquí el segundo fundamento: si alcanza dicha gloria, no estará más en el reino de la oscuridad, sino ante la luz brillante gozando de una amable existencia a lado del resto de los hombres sublimados.

En uno de sus fragmentos expone de forma más clara el primer fundamento al que se hizo referencia: “El cuerpo de todos sigue a la muerte poderosa, mas viva queda siempre la imagen del alma; porque ésta es sólo de los dioses; duerme (el alma), mientras los miembros del cuerpo están activos, y a los que duermen, en multitud de ensueños, revela ella la decisión futura de lo agradable y de lo malo”²⁸³. Al examinar este fragmento, se logra establecer, al menos un poco, el razonamiento religioso de Píndaro: El cuerpo es la parte perecedera del ser humano, la parte que pervive es el alma. Erwin Rohde dice al respecto: “La palabra «alma» sigue expresando aquí el «otro yo» que mora en el hombre vivo y de que nos hablan la antiquísima fe popular y la poesía homérica”²⁸⁴; sin embargo, se reconoce que el alma es de naturaleza divina, el alma procede de los dioses, afirmación que no corresponde a una creencia homérica sino órfica²⁸⁵. Además, el alma duerme cuando los miembros se hallan activos, en consonancia con el pensamiento órfico, el cuerpo es la atadura del alma que sólo al liberarse de él puede acceder a la purificación. Por último, retorna a la creencia de que el sueño está en conexión con la muerte al afirmar claramente que en sueños, el alma revela al durmiente el futuro, así pues, el reino del alma es el mundo de los sueños, nuevamente *Hypnos* y *Thánatos* están hermanados.

Para Píndaro está claro que “Rico y pobre caminan por igual a la frontera de la muerte”²⁸⁶, pues “común a todos llega la ola de Hades y asalta al no afamado y al famoso”²⁸⁷, pero por intervención divina, ciertas almas pueden elevarse a la vida eterna junto a la de los héroes y dioses, así lo explica en las líneas siguientes de la oda: “Más honra sobreviene a aquellos cuya gloria un dios aumentará con abundancia tras la muerte”²⁸⁸. Para lograr ser honrado por los dioses, de acuerdo con Píndaro, uno debe mantener una conducta piadosa; en este sentido, el poeta conserva el sentido moralizador

²⁸³ Píndaro, *Fr. 131b*.

²⁸⁴ Rohde, Erwin. *op. cit.*, p. 216.

²⁸⁵ Recuérdese que, según el orfismo, Dioniso Zagreo ha otorgado a cada uno de los hombres una parte divina de su propio ser.

²⁸⁶ Píndaro, *Nemea*, VII, 19-20.

²⁸⁷ Píndaro, *Nemea*, VII, 30-31.

²⁸⁸ Píndaro, *Nemea*, VII, 31-32.

heredado de Hesíodo, pero a diferencia de éste, Píndaro sí cree que el hombre puede alcanzar la Isla de los Bienaventurados.

Como se ha explicado antes, Hesíodo no estaba esperanzado en alcanzar esta fortuna, ya que era el privilegio de los grandes héroes de antaño y para algunos elegidos de los dioses, mientras que para Píndaro, ésta podía obtenerla cualquiera que mantuviera una actitud justa y virtuosa en la vida. Hugo Bauzá explica: “en la óptica de Píndaro ha variado sustancialmente el carácter de quienes habitan ese sitio excelso [...] La Isla de los Bienaventurados descrita por Píndaro *es la morada final reservada a las almas de los justos*. La bienaventuranza que en ellas reside se alcanza sólo después de haber llevado una vida piadosa. La *pietas* es el único salvoconducto *soteriológico* de acuerdo con lo que sustenta esta doctrina [sc. órfica] y también según explica Píndaro quien parece presentársenos como un poeta órfico”²⁸⁹. Así pues, el sincretismo entre la fe popular, inculcada en este caso por Hesíodo, y el orfismo se manifiesta claramente: los bienaventurados vivirán después de la muerte en una morada junto a los dioses y lejos de los hombres.

Conviene recordar que, según Hesíodo, el destino que tuvo la estirpe de la Edad de Oro tras su desaparición de la tierra, fue su conversión en númenes benignos protectores de los hombres, a ellos se les honraba como dioses. Para los devotos órficos, no existe un final tan deseado para el ser humano como el de esta raza, convertirse en seres parecidos a los dioses. “El símil de la vuelta a la edad de oro resulta perfectamente congruente con la ideología que se transmite en las tablillas: la superación del destino común de los mortales de su tiempo para acceder a la bienaventuranza de épocas cósmicas remotas”, dice Francisco Diez de Velasco²⁹⁰. De nuevo, Píndaro logra conciliar ambas tradiciones, sobre todo tomando en cuenta su creencia en la naturaleza divina del alma, ésta sólo procede de los dioses, es imperecedera y eterna, por ello, si alcanza la bienaventuranza, podrá honrarse como a un dios.

Pero, ¿cómo puede superarse el destino común de los mortales en un Hades fúnebre e insustancial? La respuesta la ofrece Píndaro en su *Olímpica II*, dedicada a Terón de Agrigento:

[...] conoce el futuro:
que las almas malvadas de los que aquí murieron, al punto (tras la muerte)
reciben castigo y que cuanto en este Reino de Zeus

²⁸⁹ Bauzá, Hugo. *op. cit.*, p.56. Las cursivas son del autor.

²⁹⁰ “Los Caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua”

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 24-may-2007.

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01260529109030500770035/index.htm>. Cap. 5.4.2.

impíamente se hizo, otro bajo tierra lo juzga
dictando sentencia con odiosa fuerza.
En iguales noches siempre,
y en iguales días gozando del sol, los justos reciben
menos dolorosa existencia, no removiendo la tierra con la fuerza de su brazo
ni las aguas del mar
por vana ganancia, sino que junto a los honrados
por los dioses, los que se complacían en guardar los juramentos participan
de una vida
sin lágrimas, al par que los otros arrastran un tormento que no puede sufrir
la mirada.
Cuantos osaron, en cambio, morando tres veces
en uno y otro lado, mantener por entero su alma
alejada de injusticia, recorren el camino de Zeus hasta la torre de Crono.
Allí con sus soplos las brisas oceánicas envuelven la Isla
de los Bienaventurados; y flores de oro relucen,
unas de la tierra, nacidas de fúlgidos árboles, y otras el agua las cría,
con cuyas guirnaldas enlazan sus manos y trenzan coronas
según la justa decisión de Radamanto,
a quien tiene como asesor suyo dispuesto el Gran Padre,
el esposo de Rea que ocupa el trono más alto entre todos.²⁹¹

De acuerdo con el texto, tras la muerte, al alma le aguarda en el Hades un juicio pronunciado por Radamantis o Radamanto²⁹² acerca de los hechos de su vida, mención indudablemente influida por la doctrina órfica. A las almas condenadas les espera “un tormento que no puede sufrir la mirada” como impenetrables sombras rodeadas del olvido y lanzadas a las profundidades del Tártaro; pero a los piadosos, se les otorga la oportunidad de animar un nuevo cuerpo y, al cabo de una tercera vida vivida sobre la tierra sin falta ni mancha, puede confiar en que el ciclo de transmigraciones ha terminado y puede recorrer entonces “el camino de Zeus”, el que conduce a la Isla de los Bienaventurados; liberarse de las ataduras del cuerpo, coronación natural según los órficos.

Por lo que se refiere a aquellos que arrastraban una y otra vez una vida injusta, eran, por último, confinados al Tártaro, lugar que, como se ha mencionado ya, resulta ser un sitio más profundo que el Hades, pues su distancia de la Tierra se equipara a la que hay entre ésta y el Cielo, y cuya geografía coincide con la descrita por Píndaro: “aquellos que han vivido impíamente y contravenido las leyes, conduce las almas a las tinieblas y al abismo, de allí los ríos de tenebrosa noche vomitan inmensa oscuridad”²⁹³. Hay que hacer hincapié en que el Hades no es un lugar de castigo, ni en la cosmovisión tradicional ni en la cosmovisión de Píndaro ni, por ende, en la de la órfica; el único sitio de castigo era el

²⁹¹ Píndaro, *Olímpica*, II, 56-77.

²⁹² Según la Oda de Píndaro, este héroe cretense hijo de Zeus, que gozaba en vida de gran renombre por su prudencia y justicia, y a quien se le atribuía la organización del código cretense que había servido como modelo a varias ciudades griegas (*Cf. Grimal, P. op. cit.*, p. 464), moraba en el Hades como asesor de Cronos, el Gran Padre.

²⁹³ Píndaro, *Fr. 131a*.

indescriptible Tártaro. El Hades, según lo plantea la doctrina órfica, es el lugar de estancia de las almas en el que reciben su juicio y en el que permanecen hasta su nueva morada, ya sea la Isla de los Bienaventurados, ya la de retornar mediante la metempsicosis a la Tierra o ya la del terrible Tártaro. De hecho, en ese mismo fragmento (131a), Píndaro menciona estos tres caminos e, incluso, en el fragmento 133 alude a que las almas permanecen nueve años en el Hades para purificarse antes de permitírseles la salida por parte de la mismísima Perséfone, señora del Hades: “Y de los que Perséfone reciba expiación, por antiguo delito, devolverá otra vez sus almas en el noveno año”²⁹⁴. Aquellos que reencarnen darán vida a los grandes reyes y a los hombres ilustres por su fuerza, por su arte o por su sabiduría.

Al final del pasaje citado de la *Olímpica II*, en la que se descubre una escatología más compleja con respecto a la tradicional de la que Píndaro no puede sustraerse, el poeta delinea una hermosa imagen de este excelso lugar, la Isla de los Bienaventurados, que es complementada en su Fragmento 129: “y algunos ríos fluyen por la región, sin ruido y mansos; y tienen –los bienaventurados– distraídas conversaciones con los recuerdos y razonamientos de las cosas pasadas y presentes, acompañándose mutuamente y permaneciendo juntos”²⁹⁵. No se dice expresamente, ni en éste ni en ninguno otro de sus versos, pero puede concluirse que las almas de los bienaventurados descritas por el poeta tienen la capacidad de recordar, hecho que coincide con el proceso que los devotos de las laminillas de oro vivían tras renunciar a beber del agua de la fuente situada junto al ciprés blanco y pedir a los guardianes de la fuente de la memoria un poco de agua para saciar su sed. Se trata de un arquetipo presentado de nuevo en Píndaro el que la verdadera muerte es el olvido y a las almas elegidas se les premia, además, con la lucidez y la conciencia. Así pues: “No es fugaz la dicha de los Bienaventurados”²⁹⁶.

Por tanto, en la obra de Píndaro se atestigua la influencia de las religiones místicas tan en boga en ciertos círculos de la Magna Grecia. Los investigadores entrevén no sólo influjo de la doctrina órfica, sino incluso de las doctrinas pitagóricas y eleusinas. Así, atribuyen una alusión directa a los misterios de ésta última en el fragmento 137: “¡Feliz el que, después de haberlos visto [sc. refiriéndose a los misterios de Eleusis], desciende a la tierra; feliz el que conoce el fin de la vida, y conoce el comienzo que otorgan los dioses!”²⁹⁷. Pero no deja de basarse en la fe tradicional, Erwin Rohde explica: “el hombre que expone todo esto [sc. Píndaro] sigue siendo, pese a todo el contenido

²⁹⁴ Píndaro, *Fr. 133*.

²⁹⁵ Píndaro, *Fr. 129*, 11-14.

²⁹⁶ Píndaro, *Fr. 134*.

²⁹⁷ Píndaro, *Fr. 137*.

doctrinal de sus versos, un poeta, que, como custodio y voz del mito, no es el llamado a echar por tierra las tradiciones conservadas en la leyenda y en la fe, sino a depurar y ahondar lo transmitido por la tradición²⁹⁸, esto en clara respuesta ante la revolucionaria crítica de la filosofía de la época. En su obra siguen estampadas las ideas de las almas como *eídola kamónton* (imágenes de los vivos, el «otro yo»); las de la exaltación del hombre virtuoso que puede alcanzar una existencia dichosa y las de la Isla de los Bienaventurados, ideas transmitidas por sus antecesores Homero y Hesíodo y que lejos de querer destruir, Píndaro ha querido conservar respetuosamente.

Asimismo, combina de manera audaz con la intensa adoración de las antiguas deidades griegas (entre las que, por cierto, no menciona a Dioniso) y con el profundo conocimiento de los mitos arraigados en el pensamiento griego, la ideología de los misterios órficos como la certeza de la naturaleza divina del alma, la convicción de desprenderse de las ataduras del cuerpo para alcanzar la dicha eterna y la purificación a través de un ciclo de reencarnaciones.

El carácter soteriológico, es decir, el ofrecimiento de una verdadera vida desarrollada después de la muerte, es “uno de los elementos que más se oponen a la religión tradicional, cuya escatología no resultaba en absoluto atractiva para el individuo, pues no ofrecía más que una vida lánguida y sin esperanza alguna²⁹⁹, especialmente en una época tan convulsa como en la que estaba inmerso Píndaro.

Otra diferencia fundamental es que para la época de Homero el cuerpo era la parte esencial del hombre y su alma no era más que una pálida sombra. Píndaro, por el contrario, al igual que los órficos, consideraba que el cuerpo era la prisión del alma, que es la parte divina. Wilhelm Nestle escribe al respecto: “Esta nueva religión de salvación invierte pues literalmente las originarias y naturales concepciones vitales de los griegos: según éstas, el hombre corpóreo era el hombre mismo, y la vida terrena era la vida verdadera; el alma no era más que una sombra sin vigor, y la estancia en el Hades una existencia de sombras inconsciente. Todo queda invertido: el alma es lo esencial del hombre, el cuerpo no es más que el «ropaje de carne» que se abandona, y la verdadera vida es la del más allá, mientras que la terrena no es más que un castigo³⁰⁰.

²⁹⁸ Rohde, E. *op. cit.*, p. 217.

²⁹⁹ BLÁZQUEZ, José María et al. *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra, 1993, p. 327. En donde, además, se apunta que justamente ésta es la razón por la que tal ofrecimiento constituye uno de los aspectos más atractivos de los cultos místéricos.

³⁰⁰ Nestle, W. *op. cit.*, p. 51.

La premisa de una justicia distributiva tras la sentencia de Radamantis, Minos y Eaco³⁰¹ es un postulado por completo ajeno a las ideas de Homero en cuya obra se interpoló posteriormente esta creencia. En el caso de Hesíodo ya empieza a aparecer este dogma con fines moralizadores y en Píndaro es del todo evidente. Asimismo, en Hesíodo se observan personificaciones de los poderes bajo los cuales el hombre debería regirse, como *Dike*, *Eunomía*, *Eirene*, entre otros; Píndaro y los poetas órficos echan mano de este recurso para su obra literaria al no poderlos convertir en conceptos puros³⁰².

Por último, el concepto de la transmigración de las almas a través de muchos cuerpos fue una de las creencias que Píndaro tomó de los órficos (algunos investigadores como Carlos García Gual y Hugo Bauzá le atribuyen orígenes pitagóricos) y que no había aparecido con anterioridad en la creencia tradicional. A través de este concepto, fue posible “dar una forma plástica mucho más impresionante a la idea de un indisoluble encadenamiento de culpa y expiación, de pecado y castigo purificador, de devoción y bienaventuranza futura, en torno a la cual giraba toda su moral religiosa”³⁰³, a cuyo servicio, fue muy útil conservar la antigua idea de una maravillosa existencia en la Isla de los Bienaventurados.

Para finalizar, la lírica de Píndaro sirve como marco para configurar una escenografía de su cosmovisión religiosa y la de su época. Sus poemas están plagados de alusiones mitológicas, básicamente tomadas de la fe tradicional, la de Homero y la de Hesíodo, que escribieron en verso épico, más enfocado a dar gloria eterna a los grandes héroes. La lírica de Píndaro, aunque está destinada a alabar a los vencedores de los juegos, quienes pagan para escuchar su poesía en sus festejos, no deja de mostrar un camino místico para una vida divina en el más allá, si es que se tuvo una vida virtuosa y justa. Posteriormente, los trágicos, bajo otras formas poéticas, por otros motivos y con otras finalidades, harán llegar a las grandes masas las nuevas creencias. Sin embargo, la intención de todos ellos es dotar al ser humano de una respuesta sobre la naturaleza del Hades y de lo que le sucede después de esta vida y, definitivamente, en el desarrollo de Homero a Píndaro ha habido un incremento paulatino del sentimiento religioso.

³⁰¹ Aunque en Píndaro sólo se consigna la presencia de Radamantis como juez de las almas, los investigadores reconocen que son los tres personajes, Radamantis, Minos y Eaco, quienes, según el orfismo, son los encargados de hacer los veredictos en el Hades.

³⁰² Cf. E. Rohde. *op. cit.*, p. 180.

³⁰³ E. Rohde. *op. cit.*, pp. 187-188.

IV. Conclusión

El Hades, tal y como se concibe en la ideología griega de la antigüedad, es un lugar mítico (como las islas de las que sólo se tiene conocimiento por los relatos míticos) creado por el imaginario de las culturas clásicas para situar en él a los hombres tras abandonar la vida. Su representación se ha manifestado desde los orígenes de la literatura griega a través de sus mitos. Como se ha sostenido, los antiguos se valieron de la elaboración de estos relatos para comprender mejor su entorno; a través de estos mitos, el hombre aseguraba su preservación como ser humano perteneciente al mundo y, en su afán de trascendencia, resultaba imprescindible dotarse de un territorio en el que se garantizara su existencia *post mortem*.

Al estar en el ámbito del mito, el Hades tiene una naturaleza sagrada en tanto que, de acuerdo con estudiosos como Mircea Eliade, Rudolf Otto, Ernst Cassirer entre otros³⁰⁴, el mito da origen al sentimiento religioso. Rudolf Otto fija el término *Mysterium* para referirse a lo sagrado, plasmando de este modo la esencia oculta y contraria a lo *profano* que encierra la expresión, y lo adjetiva con dos características, *tremendum et fascinans*, ya que el sentimiento que provoca en el hombre religioso es así, estremecedor y asombroso. Sin duda, el Hades se presenta ante los ojos de los griegos como un sitio misterioso, incognoscible, como una realidad ajena a la suya que le produce horror y fascinación al mismo tiempo y que desencadenará una serie de planteamientos filosóficos y religiosos fundamentales en el pensamiento universal ulterior.

Muchas religiones se crearon con base en la incertidumbre del destino del ser humano tras la muerte, sin embargo, si algo diferencia al Hades del inframundo de otras culturas, es que éste se vio cuestionado por la filosofía griega. Ciertamente, los mitos plasmados en la literatura griega delinearon las nuevas religiones que iban surgiendo a la par que las nuevas ideas filosóficas y teológicas. El desarrollo del pensamiento griego llevó a separar el *Mythos* del *Logos*, y la filosofía y la ciencia se encargaron de refutar todos los relatos míticos, incluyendo aquellos que trataban acerca del Hades. Paradójicamente, y haciendo un análisis del mito del Hades, se puede señalar que en el ámbito poético (de Homero a Píndaro) el pensamiento, lejos de evolucionar hacia el *Logos* (como lo hiciera la prosa), fue evolucionando hacia el *Mythos* con toda su carga religiosa.

Para explicarlo mejor, la tradición griega se bifurca en dos vertientes: la prosa y la poesía. La primera está gobernada por la razón y el *Logos*, y conforme se fue desarrollando

³⁰⁴ Cf. Mito, p. 11 y ss., y Religión, p.35 y ss.

se acentuó el sentimiento escéptico hasta llegar a la negación de los dioses. La segunda, gobernada por lo sagrado y el *Mythos*, se orientó hacia un profundo sentir religioso que derivó en la instauración de doctrinas religiosas que daban respuesta, curiosamente, a la crítica filosófica. ¿Por qué sucedió esto con la poesía? Porque los poetas son mediadores (“hacedores de puentes”) entre los hombres y los dioses. Los poetas son “los guardianes y difusores de la tradición mítica”³⁰⁵; tal y como se aseveró en el capítulo La relación mito-poesía, un pueblo puede perder poco a poco su esencia sagrada hacia lo profano, pero no en la poesía.

Los poetas, a través de los mitos sobre el inframundo, dieron a conocer lo que pensaban acerca de lo sagrado, cómo concebían al mundo y el porqué de su religión. Es notorio que, a pesar de que los filósofos griegos desmintieran la veracidad religiosa de la poesía por considerarla alejada de la razón, conforme la poesía se fue desarrollando –así lo ha mostrado el análisis de los fragmentos de Homero, Hesíodo y Píndaro– fue adquiriendo un tono mucho más religioso; la virtud pasó de ser exclusiva de los héroes a una necesidad imperiosa de todo ser humano para trascender; la fe de los griegos fue haciéndose más sensible al *Mysterium tremendum et fascinans* de la muerte, detonando la creación de cultos místicos como el orfismo. La naturaleza del Hades como región de los muertos mutó, de un estado sombrío y frío, a un lugar en el que puede existir la salvación siguiendo el camino indicado.

El Hades homérico, que fue puesto en tela de juicio por las corrientes filosóficas de la época clásica y del que se originaron estas divisiones, parte de un relato aparentemente sin carga religiosa. Su descripción es la de un lugar sombrío, húmedo y frío en el que ni el héroe más celebrado quiere estar, como es el caso de Aquiles. Homero plantea un Hades sin gloria y sin atractivo, ya que, como afirma Carlos García Gual, “Al público de los poemas de Homero le atraía la evocación de esa Otra Orilla, como juego de contrastes, pero sin ansias de trascendencia”³⁰⁶. Sin embargo, se fue gestando una vía mística que abriera el camino para que cualquier hombre alcanzara un estado de gloria en su vida después de la muerte, como es el caso de aquellos inspirados en la doctrina órfica.

De este modo se entiende por qué en Homero el cuerpo es la parte esencial del ser; tan es así que sin sepultura adecuada, el hombre no llega a la última morada de los muertos. Para el orfismo, la esencia es el alma y el cuerpo no es más que la prisión que

³⁰⁵ García Gual en el prólogo de PLATÓN. *Mitos*. 2ª Madrid: Siruela / Colección escolar de filosofía, 1999. p. 13.

³⁰⁶ García Gual, Carlos. *Mitos, viajes y héroes*. Madrid: Taurus, 1996, p. 48.

impide alcanzar la bienaventuranza. Mientras que en Homero “el difunto es incapaz de actuar y se limita a seguir el camino que le marcan las divinidades muy superiores y con las que ni remotamente puede compararse”³⁰⁷, en Píndaro el difunto “deambula en un viaje consciente en el que, por medio del conocimiento y la memoria, se encuentra en condiciones de encarar la metamorfosis en un dios o en un glorioso héroe liberado, superando así la visión común que confinaba al muerto en un reino de Hades que se parecía a una prisión”³⁰⁸. Francisco Díez de Velasco concluye al respecto: “Tras su ingreso en el inframundo, el muerto, en la primera forma, queda aniquilado en su identidad y vuela como *eídolon* indeterminado; en la segunda, la radical oposición hombre-dios se rompe y la gloria de la divinidad es la meta del viaje”³⁰⁹.

Asimismo, en Homero y en Píndaro, el mismo elemento tiene un carácter distinto. El espíritu religioso de la poesía homérica es más simple y enmarca el sentir tradicional y popular; la poesía pindárica tiene un sustento mucho más complejo en el que se involucran ritos místéricos, cuyos adeptos eran personas elegidas y cultas lejanas a las creencias populares. Sirva de ejemplo el descenso simbólico al Hades de Príamo y Aquiles descrito en el capítulo dedicado a Homero: en la pirámide de los elementos de la religión³¹⁰ este descenso se halla apenas en el estadio de los símbolos, mientras que, ya para la época de Píndaro, este mismo episodio está convertido en un rito de iniciación propio del culto órfico.

Esta transición, que va desde la concepción del Hades de Homero hasta la de Píndaro, se halla vinculada por la noción que tiene de él Hesíodo, en cuya poesía hay una reflexión ética y hasta moralizadora para que los hombres vivan gloriosamente con el fin de alcanzar un más allá como el de los bienaventurados. Werner Jaeger afirma que la épica teogónica contiene el dogma de la religión órfica³¹¹ avivado por el espíritu filosófico de su época. La descripción que Hesíodo hace del Hades es semejante a la de Homero, pero introduce la idea de la Isla de los Bienaventurados, a la que acceden aquellos que han mantenido en su vida virtudes propias de héroes. A Hesíodo, como a Homero, también le interesa glorificar al héroe, pero al mismo tiempo desea otorgarles a los hombres comunes la oportunidad de gozar de cierta dicha eterna, es por ello que en su poesía puede apreciarse ya la idea de “premios” en el más allá. Esta idea será retomada hasta madurar

³⁰⁷ Díez de Velasco, F. *op. cit.*, Capítulo de Conclusión.

³⁰⁸ *Ídem.*

³⁰⁹ *Ídem.*

³¹⁰ Es decir, símbolo, mito, rito y culto; siendo el símbolo la forma religiosa básica y por tanto más simple, y el culto la forma más compleja (*Cf. supra*, p. 39).

³¹¹ Jaeger, W. *op. cit.*, pp. 60 y ss.

totalmente en las diversas doctrinas religiosas posteriores, en particular el orfismo del que nos deja testimonio Píndaro, quien ya piensa que existe un juicio en el inframundo.

Si se atiende a los subgéneros poéticos, entre las características propias de la épica está la objetividad, el poeta expresa poco de lo que piensa y siente; así se advierte en Homero. Sin embargo, “en el mismo epos empieza una *crítica de los dioses* que se expresa en palabras acusadoras de los olímpicos mismos, los unos respecto de los otros, en palabras de los hombres contra los dioses”³¹², lo cual es evidente en la poesía hesiódica, en la que ya es irrefutable su intención didáctica y moralizadora. Distinto es el caso de la lírica, a la que recurre Píndaro, pues a través de ella, el poeta puede plasmar sus creencias y sus emociones al ser de tono subjetivo; no es gratuito que éste haya sido el género que los poetas eligieran para seguir dando respuesta a lo que la filosofía seguía cuestionando. Aunque la intención de ambas clases de poetas era mostrar al ser humano lo que sucede una vez que ha perdido la vida, la épica lo hace con el fin de dar gloria a los héroes, mientras que la lírica pretende enseñar un camino místico para una vida eterna en el más allá. Conforme la poesía se va desarrollando, el incremento paulatino del sentimiento religioso se va vigorizando. Ya será tarea del poeta dramático, posteriormente y muy a su manera, mostrar estas doctrinas místicas al grueso de la población, democratizándolas, pues las hará mucho más tangibles³¹³.

Para concluir, es muy clara la diferencia de la naturaleza del Hades, así como sus funciones y sus características, en el mundo homérico, en el hesiódico y en el pindárico. Homero sitúa en Hades a las almas abandonadas por las fuerzas del cuerpo y su existencia se limita a las sombras y a la falta de conciencia. Hesíodo da la oportunidad de que no permanezcan ahí quienes han logrado una vida virtuosa y justa. Píndaro, como seguidor del orfismo, considera el alma purificada no desaparece en la nada, puede sustraerse para siempre de la amenaza del ciclo de reencarnaciones, tierra y Hades, para permanecer como un dios, pues el hombre desciende de él y su esencia es divina.

No obstante, tienen en común una certeza: el verdadero morir es el olvido. Nadie quiere estar en el Hades vagando sin energía, inane y en absoluta oscuridad. La Memoria (*Mnêmosynê*) permite que el alma mantenga en el más allá la identidad y la voluntad de no caer en el enjambre de sombras y la aniquilación, por ello surge una fórmula mística para acceder a sus aguas, para beber de sus fuentes. El alma ya no llevará una vida insignificante, porque será capaz de recordar.

³¹² Nestle, W. *op. cit.*, p. 33. Las cursivas son del autor.

³¹³ Baste recordar *Las Báquides* de Eurípides, por ejemplo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES DIRECTAS

- HOMERO. *Ilíada*. Barcelona: Biblioteca Básica Gredos, 2000. Introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes.
- HOMERO. *Odisea*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2000. Introducción de Carlos García Gual. Traducción de José Manuel Pabón.
- HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2000. Introducción de Aurelio Pérez Jiménez. Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2002. Introducción de Emilia Ruiz Yamuza. Traducción de Alfonso Ortega.

FUENTES INDIRECTAS

- ANÓNIMO. *Poema de Gilgamesh*. Madrid: Verbo Divino, 1983. Introducción, traducción y notas de Florence Malbran Labat.
- APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*. Barcelona: Biblioteca Básica Gredos, 2000. Introducción de Carlos García Gual. Traducción de Mariano Valverde Sánchez.
- BAILEY G., Alberto. *Tiempo y Muerte en la Ilíada*. La Paz: Plural Editores, 2003.
- BAUZÁ, Hugo. “El pensamiento utópico en el imaginario clásico (Campos Elíseos, Islas de los Bienaventurados y Arcadia)” en DIEZ DE VELASCO *et al.* *Realidad y Mito*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.
- BERNABÉ, Alberto. “Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica”. en DIEZ DE VELASCO, Francisco. *Miedo y Religión*. Madrid: Ediciones del Orto, 2002.
- BLÁZQUEZ, José María *et al.* *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra, 1993.
- CAILLOIS, Roger. *El mito y el Hombre*. México: FCE, 1988. Traducción de Jorge Ferreiro.

- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. México: FCE, 1977.
Traducción de Armando Morones.
- COULIANO, Ioan. *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1993. Traducción de Irene Saslavsky.
- Diccionario manual VOX, griego-español*. (17ª) Barcelona: Emegé, 1967.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco. “Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua”. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 24-may-2007. Consultado el 16 de julio de 2011.
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01260529109030500770035/index.htm>
- DIEZ DE VELASCO *et al.* *Realidad y Mito*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco y F. García Bazán. *El estudio de la Religión*. Madrid: Trotta, 2002. (Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones 01).
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos del mito*. Madrid: Paidós, 2000. Traducción de Luis Gil Fernández.
- ELIADE, Mircea y Ioan Couliano. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1979.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México: Era, 1972. Traducción de Tomás Segovia.
- FINLEY. *El mundo de Odiseo*. México: FCE, 1984. Traducción de Mateo Hernández Barroso.
- GADAMER, Hans Georg. *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós, 1997. Trad. Francisco Zuñiga García. Pról. Joan Carles Mèlich.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco. “La religión y lo sagrado” en DIEZ DE VELASCO, Francisco y F. García Bazán. *El estudio de la Religión*. Madrid: Trotta, 2002. (Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones 01).
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza, 1992.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Mitos, viajes y héroes*. Madrid: Taurus, 1996.
- GÓMEZ DE SILVA, Guido. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: FCE, 1995.
- GONZÁLEZ OCHOA, César. “Notas sobre el pensamiento mítico”, en *Acta Poética*. Núm. 7, prim. 1987: 49-65.

- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos 1*. México: Alianza Editorial, 1987. Traducción Luis Echávarri.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1994. Traducción de Francisco Payarols.
- HARDING, Anthony. "Coleridge, the Afterlife, and the Meaning of «Hades»". *Studies in Philosophy*. Spring 1999, Vol. 96, Num. 2. The University of North Carolina Press. Ed. Edward Donald Kennedy. 204- 223 pp.
- HEIDEGGER, Martín. *Arte y poesía*. México: FCE, 1958. Prólogo de Samuel Ramos. *Historia de las religiones*. Vol. 1. 9ª México: Siglo XXI, 2000.
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1998. Traducción de José Gaos.
- JUNG, C. G. y KERÉNYI, Karl. *Introducción a la esencia de la Mitología. El mito del Niño divino y los misterios eleusinos*. Madrid: Siruela, 2004. Traducciones de Brigitte Keiman y Carmen Gauger.
- KIRK. *El Mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. 2ª Barcelona: Paidós, 1990. Traducción de Teófilo de Loyola.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. Prólogo, traducción y notas de Héctor Arruabarrena.
- MARTÍNEZ, Marcos. "Islas míticas" en DIEZ DE VELASCO et al. *Realidad y Mito*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.
- MINOIS, George. *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994. Traducción de Godofredo González.
- NESTLE, Wilhelm. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Ariel, 1961. Traducción de Manuel Sacristán.
- PARAMIO, Ludolfo. *Mito e ideología*. Madrid: Comunicación, 1971.
- PARADA, Carlos. "Mundo subterráneo y Más Allá. Topografía del Mundo subterráneo y del Más Allá". *Greek Mythology Link*. 6 feb. 2000. www.hsa.brown.edu/maicar. Traducción al español por Eduardo Rodríguez de la Rosa.
- PLATÓN. *Mitos*. 2ª Madrid: Siruela / Colección escolar de filosofía, 1999. Prólogo de Carlos García Gual.
- POUPARD, Paul. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987.
- ROHDE, Erwin. *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: FCE, 1983. Traducción de Wenceslao Roces.
- ROMAN, Ma. Teresa. *Diccionario de las religiones*. Madrid: Alderabán, 1996.

SÁNCHEZ, Gabriel. *Tras las huellas de Grecia y Roma. Una técnica de investigación en filología clásica*. México: UNAM, 2009.

VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2001. Traducción de Javier Palacio.