

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Letras Clásicas

Formas, uso y finalidad de la violencia en los fragmentos
órficos

Tesis para obtener el título de Licenciado en Letras clásicas

que presenta:

Santiago Alberto Campodónico Gutiérrez

Asesora: Dra. Evelia Arteaga Conde

Ciudad Universitaria, CDMX 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A mi mamá, por ser la persona más noble y generosa.

A mi tía, por ser la persona más fuerte y compasiva.

Quiero agradecer a la Dra. Evelia, por ser luz diáfana en la oscura incertidumbre que supone ser pasante y por toda su paciencia. Al Dr. Roberto por develarme lo infinito y maravilloso de la historia y la religión. A la Dra. Cecilia por su rigor y disciplina que constituyen todo pilar del aprendizaje. Al Mtro. Gabriel por los mitos con mil significados que nos contamos cada día y al Mtro. Marcelo por acceder a ser mi lector en un despliegue de intereses compartidos.

A Kp Mati por ser compañera de armas, a la profesora Dulce por encaminarme hacia la magia, al profe Íñiguez y a la profesora Magda por ayudarme a escapar de un destino que parecía inexorable, a la Dra. Lourdes Santiago por enseñarme latín y compromiso, a la Moráh Mirella por su generosa guía, a Pepo por compartirme la música, a mi primo Omar por todas esas largas conversaciones de películas y videojuegos, a Roberto por ayudarme a ser mejor maestro, a mi grupo de los viernes por su interés, constancia y por permitirme compartir con ellos momentos muy gratos (Ibeth, Bere, Ale, Di, Profesores) y a Giovanni por su desprendimiento y sensibilidad artística.

Introducción.....	6
Capítulo I. Περὶ ἔργα κόσμου καὶ τοὺς θεοὺς / Sobre las cosas del cosmos y de los dioses	
I.1 Violencia: la sombra de un mal necesario.....	21
I.1.1 Religión y religiosidad griega.....	24
I.1.2 Olímpicos, misterios y violencia.....	27
I.1.3 Orfismo y violencia: una paradoja verosímil.....	31
I.2 La violencia como elemento posibilitador de la cosmogonía órfica.....	35
I.2.1 El caos primigenio y la violencia como garante del orden.....	35
I.2.2 La separación del caos a partir de la lucha entre los elementos.....	37
I.2.3 κρούεσθαι: hipotético posibilitador del génesis de las cosas.....	40
I.3 La violencia entre los dioses y la garantía del orden.....	42
I.3.1 La emasculación: el primer acto violento en la teogonía órfica.....	43
I.3.2 La ingesta de Cielo: violencia necesaria para la vida ordenada.....	45
I.3.3 Crono y Zeus: entrega de la dignidad real por medio del azar violento.....	47
I.3.4 Fanes primigenio devorado: concepción mental del universo.....	51
I.3.5 Perséfone mancillada y el nacimiento de Dioniso.....	56
I.3.6 Dioniso despedazado por los titanes: la paradoja de la violencia.....	61
Capítulo II. Περὶ ἔργα τῶν ἀνθρώπων/Sobre las cosas de los hombres	
II.1 Naturaleza	
II.1.1 Antecedentes: la φύσις violenta de los mortales.....	67
II.1.2 Τιτανικήν φύσιν: el ánimo incommovible.....	73

II.1.3 ἄφρονες ἄνθρωποι: herencia titánica de la pulsión violenta.....	76
II.1.4 ὕβρις: La violencia inmanente a la condición mortal.....	81
II.1.5 ὕβρις ὀρφικά: Titanes de malvada intención.....	87
II.2 Ritos	
II.2.1 Ritos: la violencia como mediador entre la divinidad y lo humano.....	93
II.2.2 Ritos ὀρφicos e interpretación simbólica de la violencia.....	102
Capítulo III. Περὶ ἔργα τῆς ποινῆ καὶ σωτηρίας/Sobre las obras de la penitencia y la salvación	
III.1 Correctivos, penitencias y auxilio para los mortales	127
III.1.1 κολάζειν: castigo violento y orden legitimado.....	129
III.1.2 τιμωρία: bifurcación entre penalizar y salvar.....	131
III.1.3 ποινή: penitencia expiatoria que procura la salvación.....	137
III.1.4 σώμα: la paradoja ὀρφica en torno al cuerpo violentado.....	147
III.2 Salvación	
III.2.1 Διόνυσος: conciliador violento de vida y muerte.....	149
III.2.2 ἀνηβᾶν, ἀναβιοῦν, ἐνοειδής: corporalidad de Dioniso.....	155
III.2.3 ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες: Dioniso, garante de salvación.....	162
III.2.4 βίος καὶ ζωή: la indestructibilidad de la vida.....	167
III.2.5 Μνημοσύνη: vivir para recordar, recordar para salvarse.....	172
Conclusiones.....	175

Introducción

La violencia permanece vigente y su naturaleza es variada, pues no solo se distingue por su voraginosa coercitividad, sino también por su capacidad para modificar el entorno y a quienes habitan en él. Mucho ha abogado la civilidad en contra de esta “fuerza” que parece ser consustancial a todos los vivientes y se manifiesta en todos los recovecos del entorno. El ámbito de lo civil es el que, cuando menos, ha abogado más por su eliminación, pues una idea tras otra han aparecido con la finalidad de mitigar la violencia que pareciese ser algo natural en todos los seres. Incluso, en la propia civilidad, resulta claro que no es posible dissociarse completamente de aquella, aun cuando la civilidad misma pruebe soluciones para suprimir cualquier brote de este vehemente estado.

La religiosidad, por ejemplo, exhorta en ocasiones a la no violencia, pues esta produce algo esencial que, como la misma violencia, pareciera ser absolutamente inherente a la corporalidad de la vida y trata del sufrimiento, pues aquellas sensaciones no gratas se perciben a partir del cuerpo y es el sitio donde obran paulatinamente. El sufrimiento siempre ha sido un elemento que ha inquietado el ánimo y ha motivado ideas que promueven la compasión como ámbito fundamental. En una civilización plagada de violencia, obligatoriamente tuvo que surgir una propuesta distinta, no necesariamente religiosa, que mitigara e, inclusive, intentara dotar de un sentido a toda la vorágine que se manifestaba en la diégesis natural del mundo.

Entre las corrientes que han reconocido el sufrimiento que implica la violencia como algo inmanente a la materialidad de los seres humanos, está, por ejemplo, el orfismo, movimiento que se centraba en una preocupación particular: la salvación del individuo y el alejamiento de todas las manifestaciones de lo violento. Abundantes referencias adjudican a

Orfeo ser aquel que enseñó a los helenos a abstenerse de algunas de las manifestaciones más cruentas de la violencia. En *Las ranas*, Aristófanes alude a una de las más significativas: “Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.” (vv. 1032-1033) “Pues Orfeo enseñó los misterios y a abstenerse de la sangre derramada.” “Pues Orfeo enseñó los misterios y a abstenerse de la sangre derramada.”.

Cuando se realiza una recapitulación sobre la historia griega, es impensable concebir una narrativa sin los afanosos esfuerzos guerreros que tan característicos fueron de todos esos mitos que constituyeron buena parte de la mentalidad de la Hélade: la lid violenta, el componente agónico, este esmero casi obsesivo por demostrar la superioridad de una πόλις sobre otra. Buena parte de la historia del Mediterráneo se basa en guerras y periodos de paz que parecen intercalarse entre una época y otra. Esta concepción asistía a la clase guerrera, ya que merced a sus esfuerzos, no solo se granjeaba un sentido que se materializaba en la ἀνδρεία y en la ἀρετή guerreras, sino también en un lugar, un paraíso reservado a los héroes: Los Campos Elíseos.

Lo órfico, en este punto, será revolucionario, ya que promueve una nueva y atractiva concepción en donde la inmortalidad no es únicamente para los héroes, sino que es asequible para el grueso de los mortales. Además, toda esta violencia que era propia del componente agónico de la Hélade, será suprimida y dotada de un matiz distinto, uno que la terminará por resignificar dándole un sentido de orden, causativo y salvífico.

No obstante, al indagar en los resquicios que se tienen acerca del mítico cantor tracio y la doctrina que a este se le atribuye, resulta chocante encontrar que los fragmentos que se conservan sobre lo órfico están, de hecho, colmados de violencia, y que si bien no la predicán, pareciese que se torna necesaria para todo el tratamiento del mito y por tanto de la enseñanza. Encontramos distintas manifestaciones de este tópico en los dioses, ya olímpicos,

ya titánicos: βία, ὑπέρβια, ἀμείλιχος, ὕβρις, ἀπάνθρωπος, ἀνάγκη. Cada una enalteciendo las cualidades que no son deseables para el ámbito mortal. La βία como la fuerza excesiva que doblega la voluntad por medio de la superioridad material. La ὑπέρβια como una arrogancia petulante que se magnifica a partir de la certeza de ventaja. El ἀμείλιχος como un sentimiento implacable que no se doblega ante nada y es característico de los dioses de la muerte. La ὕβρις como la convicción de la transgresión del orden impuesto secundado por una excesiva confianza personal que deviene en la violación de los límites. El adjetivo ἀπάνθρωπος como un alejamiento de la civilidad que desemboca en crueldad. Y ἀνάγκη, violencia que yace ligada con el destino y doblega la voluntad; como si esta se tratase de una βία que opera desde la potencialidad de las circunstancias y el azar. La presencia de estas significaciones que en un principio tienen una carga negativa, posibilita paulatinamente la correcta disposición de los acontecimientos en la narración. Además, el mito central de los órficos es ciertamente violento.

El mito del despedazamiento del dios a manos de sus verdugos ha sido objeto de controversia para el mundo antiguo por lo impetuoso del hecho que consolida su naturaleza: el dios es sustraído por sus captores que lo despedazan (σπαραγμός) y lo consumen; acto seguido, un colérico Zeus fulmina a los viejos dioses y de las cenizas de estos y de la sangre del dios devorado, surge la raza de los mortales que portarán dentro de sí una naturaleza dual e incluso de la tierra misma. Por un lado, una parte dionisiaca y divina, por el otro, un carácter titánico y terrible que empata con la naturaleza cruel de los antiguos dioses de la tierra. En los *Moralia*, Plutarco rescata uno de los fragmentos que hablan acerca de este hecho: “Entonces, lo que se cuenta acerca de los padecimientos de Dioniso: “τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ’ αὐτὸν τολμήματα γευσαμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τούτων].” (996c.) “Se cuenta, pues, acerca de los

padecimientos de Dioniso: el desmembramiento, las osadías de los Titanes contra él, cuando lo devoraron, y los castigos del asesinato de los Titanes.”. Ahora bien, ya se ha dicho que en el entramado de los fragmentos órficos es posible constatar que la violencia funciona como una constante que facilita e incluso permite cierta continuidad en la narración, la enseñanza y la finalidad de la doctrina. De hecho, se podría decir que, inclusive, la violencia se desempeña como eje axial, ya que da pie al avance de los hechos al posibilitar, en primer lugar, la correcta disposición del cosmos y —quizá el elemento más importante— materializa la σωτηρία en el ámbito de los mortales. Es decir, de no ser por el fatídico asesinato de Dioniso y su posterior ingesta por sus verdugos, los mortales no podrían ser copartícipes de la esencia divina del dios sacrificado y, por tanto, estarían condenados a la ineluctabilidad de lo inevitable.

Es pertinente agregar igualmente que esta σωτηρία es asequible a los mortales luego de que estos expíen el mítico crimen de sus antepasados. Esta satisfacción se concreta con la reclusión del espíritu en un ente corpóreo. El cuerpo, entendido desde lo órfico, funcionará como un catalizador para el perfeccionamiento del alma humana que, tras continuas existencias, se verá liberada de su culposa ascendencia y podrá regresar a la comunión perfecta con el dios. Empero, la idea del cuerpo como una prisión es notoriamente violenta, pues reduce su materialidad a un mero contenedor que es susceptible a los vigorosos embates del destino y a los propios impulsos de la corporalidad. Esta dicotomía es evidenciada por Bataille (1973) en su *Teoría de la religión*:

La actitud humana respecto al cuerpo es, por otra parte, de una complejidad aterradora. Es la miseria del hombre en cuanto que es espíritu, tener el cuerpo de un animal, y a ese respecto ser como una cosa, pero es la gloria del cuerpo humano ser el sustrato de un espíritu. Y el espíritu está tan unido al cuerpo-cosa que este (sic) no deja de verse nunca asediado por él, no es nunca más que en último extremo, hasta el

punto de que, si la muerte le reduce al estado de cosa, el espíritu está entonces más presente que nunca. (p. 43)

La muerte como punto de llegada en un sendero saturado de manifestaciones violentas enfatiza el argumento central: sin violencia no es posible la correcta disposición de los acontecimientos en la narración mítica, tampoco lo es el nacimiento de los mortales ni la esencia divina dionisiaca que en ellos habita, menos lo será la σωτηρία que se materializa en el retorno a la divinidad una vez que se haya purgado el antiguo crimen con el cuerpo, y desde esta óptica, la importancia de la fisicalidad del cuerpo se hace vigente. En otras palabras, sin el cuerpo, que es el lugar donde se manifiesta la violencia en los mortales, no sería posible la purificación.

Además, es lícito mencionar también que este ímpetu corporal, desde lo órfico, posee un nombre recuperado por Platón en su diálogo *Leyes*: “φύσις Τιτανικός” (701b), que se caracteriza por la vehemencia imperante que funcionó en los antiguos dioses y que ahora trabaja en los mortales y posibilita la violencia en sus distintas manifestaciones y que además conforma la mitad de su esencia.

Esta violencia que en primera instancia podría parecer algo negativo, pues conlleva a la destrucción física o figurada sobre aquellos en los que se ejerce, será de utilidad, como se constata al escudriñar en los fragmentos, ya que funcionará como un elemento imprescindible para purgar la mácula adquirida a partir del asesinato del dios y perfeccionar el alma antes de que esta regrese a la divinidad de donde proviene, finalidad última de los misterios, pues estos enlazan lo humano perecedero con lo divino perenne y prometen tranquilidad tanto en esta vida como en la siguiente.

Así pues, la violencia trabaja como eje axial dentro de la enseñanza órfica, la cual posibilita el orden y la salvación, fundamento principal dentro de la doctrina. De hecho, el

componente violento del orfismo permite manifestar los elementos sagrados que lo constituyen. No obstante, este hecho crea una paradoja, pues, mientras que la doctrina tiene como tabú cualquier atisbo de violencia y pregona una existencia pacífica, su literatura se encuentra plagada de manifestaciones cruentas. Sus dos figuras míticas más importantes devienen en fatídicos destinos —una devorada y la otra despedazada y luego también devorada— y, no obstante, es visiblemente contradictorio que un hecho terrible como lo es el asesinato, permita que lo humano precedero pueda pretender aspirar a la divinidad absteniéndose de todo tipo de violencia, aunque haya sido esta la que permitió su génesis y su posterior salvación.

Ahora bien, es pertinente hablar aquí acerca de los fragmentos denominados órficos, pues son la base de los supuestos y las investigaciones que se han dado en torno a la mítica figura de Orfeo. De hecho, es necesario decir que el orfismo, más allá de poseer una enseñanza práctica, es ante todo, una literatura fragmentaria a fin de cuentas, pero que, al unir todos sus ápices, estos cobran un sentido pleno capaz de ser abordado. Este hecho ya era documentado por Guthrie (1970) en su *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el movimiento órfico*: “La dificultad está en que el orfismo fue siempre, primera y principalmente, una literatura. La distinción entre literatura y culto es útil en muchos sentidos, pero no debe impedirnos ver que una religión auténticamente viva puede fundarse en una colección de textos sagrados, como ocurría indudablemente con el orfismo.” (p. 11).

Partiendo de esta premisa, nos encontramos con obras que se han dado a la tarea de recuperar y catalogar todos los fragmentos de carácter órfico con la finalidad de dotar de una consecutividad a la narración. Entre estas ediciones está la celeberrima compilación de Otto Kern de 1922 denominada *Orphicorum Fragmenta*, igualmente se tiene la de West de 1982 nombrada *The Orphic Poems* y, quizá una de las más recientes compilaciones, la de Bernabé

de 2003 titulada *Hieros logos: Poesía órfica sobre los dioses el alma y el más allá*, cuya recopilación ha funcionado como base para este trabajo.

Dicho esto, es pertinente abordar las distintas teogonías que componen el entramado órfico con la intención de brindar cabalidad a la lectura y comprensión de los fragmentos. Primeramente, se tiene lo que quizá es lo más completo que ha llegado del orfismo y es la llamada *Teogonía de las rapsodias* o, como también se le conoce, *Hieros logos*. A este respecto comenta Bernabé (2003):

El *Relato sacro en 24 rapsodias* o *Teogonía en 24 rapsodias* es la obra atribuida a Orfeo más mencionada y de la que más fragmentos conservamos. Conocemos primordialmente por las muy abundantes referencias de filósofos neoplatónicos de los siglos V y VI d. C., como Damascio, Olimpiodoro, y como sobre todo Proclo. Era probablemente la única teogonía órfica que se conservaba en su época, por eso Damascio la denomina como: “teogonía órfica corriente.” Para los neoplatónicos era un poema muy apreciado en la medida en que lo consideraban precedente del pensamiento de Platón. (p. 107)

Los fragmentos aparecen sustancialmente en los escritos neoplatónicos, pues estos —como hiciera Platón mismo en su momento— tomaron elementos de la doctrina que poseían afinidad con sus propias ideas. De este modo, los filósofos pudieron dotar de cierta legitimidad antiquísima a sus postulados y validarlos delante de sus oyentes. Este hecho es constatable cuando se aprecia la “cita de autoridad” recurrente en la obra neoplatónica ocupada para referirse a Orfeo y que Proclo usa en su *Comentario al Timeo* en más de una ocasión: “ὡς φήσιν ὁ θεολόγος.” (III. clxxxvi. 9) “Como dice el teólogo.”.

Igualmente, es lícito decir que otra parte de los fragmentos pudo preservarse gracias a los apologetas cristianos que buscaban desvirtuar a sus adversarios neoplatónicos por medio del escarnio y la ridiculización de las ideas que estos pregonaban. Guthrie (1970) comenta acerca de la animadversión entre estos contrarios en su *Orfeo y la religión griega*

[...] son frecuentes las alusiones a ritos órficos. Mucha de nuestra información procede, también en este caso, de los neoplatónicos y de sus adversarios, los apologistas cristianos. Cuando un neoplatónico citaba los textos órficos, a menudo lo hacía para conferir a sus doctrinas un aroma de antigüedad. Cuando encontramos referencias al ritual, parece deberse lo más a menudo a uno de dos rasgos intelectuales de la época, que pueden mencionarse brevemente aquí. Dejo a un lado el celo de los escritores cristianos por encontrar material para una crítica destructiva. (p. 18)

Gracias a esta disputa ideológica fue que parte de los textos consiguieron sobrevivir hasta nuestros días para después ser estudiados fuera del ámbito polarizado en que se hallaban sumergidos. Por una parte, la legitimidad neoplatónica que deseaba dotar sus ideas de un misticismo que tan característico fue en época helenística e imperial y, por el otro, del escarnio ignominioso que los cristianos procuraban al señalar, en efecto, lo cruento e inverosímil que podían llegar a ser los fragmentos acerca de temas como la violencia y el incesto: “Y Orfeo vuestro poeta, dice [...] que Zeus mató a su propio padre, Crono, y tomó a su propia madre, Rea, y de ellos nace Perséfone.” (F.276) (Trad. A. Bernabé).

Otra teogonía importante y reciente para los estudios acerca del orfismo es la denominada *Teogonía del papiro de Derveni* que fue descubierto apenas en 1962 y enriqueció el conocimiento que se tenía sobre lo órfico; el rollo data de entre el 340 y 320 a. C. y su contenido temático difiere un tanto de las otras teogonías órficas, pues la estructura del papiro consiste en citas hexamétricas y comentarios exegéticos a partir de las mismas. Este hecho ha sido objeto de discusión debido a que se cree que los versos de Orfeo poseían un saber oculto al que solo se podía llegar por medio de la interpretación. En su artículo “El papiro de Derveni”, Casadesús (2008) comenta acerca de ello:

El hecho de que su autor, un comentarista anónimo, glose una serie de versos de un poema teogónico atribuido a Orfeo, corrobora que en la Antigüedad griega hubo una fuerte tendencia a tratar la poesía órfica como algo más que una obra literaria y

confirma la creencia de que la poesía de Orfeo contenía un saber oculto para la mayoría de los mortales, que tan sólo podía ser descifrado con la ayuda de determinadas claves exegéticas. (p. 461)

Igualmente, Bernabé (2003) también atribuye esta intencionalidad al intento de develar el significado oculto que, por sí misma, ya poseía la poesía órfica: “Excepcionalmente, dada la naturaleza de esta obra, debo referirme no solo a los fragmentos poéticos, sino al comentario mismo [...] no se trata de un comentario literario, sino pretendidamente filosófico, en el que el autor trata de explicar el verdadero sentido que tienen los versos [...]” (p. 32).

La *Teogonía del papiro de Derveni*, pues, propone una sucesión de los hechos similar a la *Teogonía de las rapsodias*, pero con una diferencia particularmente sustancial en el significado, pues hace hincapié en un tópico significativo dentro del orfismo: el papel demiúrgico de Zeus en el segundo nacimiento del universo, pero realizado a partir de la μητις, lugar común e importante para la comprensión dentro del mito: “[...] αὐτὰρ ἐπεὶδ ἡ πάντα Διὸς σφὴν μῆσατο ἔργαι ἤθελεν μητρὸς ἕας μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι.” (XXV. 13 y XXVI. 11) “Sin embargo, cuando la mente de Zeus concibió todas las cosas, deseaba unirse en amor carnal con su madre.”.

El papiro de Gurob, por otro lado, es un texto que data del siglo III a. C. en el que se han querido ver reminiscencias órficas, pese a que su contenido versa sobre el consumo ritual de carne, tabú que existía en la doctrina como cuenta Platón en su *Leyes*: “[...] σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὄσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν.” (782c) “Se abstendían de carne, en la creencia de que era impío comerla o contaminar los altares de los dioses con sangre.”.

El texto es de valor imprescindible, pues en él se hallan lo que presumiblemente fueron los ritos de iniciación órficos, aunque, dado el contenido del texto, estos ritos podrían

estar mezclados con elementos propios del dionisismo tradicional o, incluso propondrían un único sacrificio cruento entre los μύσταις a modo de conmemoración del sacrificio dionisiaco. Ana Isabel Jiménez (2009) en su artículo “¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?” habla acerca de ello:

[...] el *Papiro de Gurob* se fecha en época helenística, un momento en que el estado trata de reorganizar y controlar en alguna medida los cultos místicos, lo que ha podido alterar algunas prácticas para acercarlas a ritos institucionales [...] Los detalles sobre el modo en que los órficos celebraban el sacrificio cruento revelan la fusión de elementos menádicos con otros propios del sacrificio cívico y muestran cómo los órficos se apartaban del sacrificio tradicional, incluso en el único sacrificio cruento que les era dado celebrar. (p. 93-94)

Los índices titulados *Textos sobre el alma que pueden tener influjo órfico* y *Fragments sobre el alma*, apartados que se despliegan en la edición de Bernabé, recogen fragmentos de autores que pudieron poseer influencia órfica tales como Píndaro, Heráclito, Empédocles y Sófocles. Estos corpúsculos de textos se distinguen por el motivo de que, pese a no ser órficos, están claramente permeados por el pensamiento que distinguió la religiosidad órfica tal como argumenta Bernabé: “Recojo en esta parte del libro una serie de pasajes que no proceden directamente de la literatura atribuida a Orfeo [...] No obstante, encontramos en ellos claras huellas del pensamiento religioso órfico.” (p. 241).

Otro descubrimiento reciente, presumiblemente en torno al orfismo, son las *Laminillas áureas*, una serie de textos de ámbito funerario que fueron hallados el siglo pasado y se han vuelto un codiciado objeto de estudio pese a ser extractos breves en comparación con otros. Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2008) mencionan al respecto en su artículo “Las laminillas órficas de oro”:

A lo largo del tiempo y en sepulcros de diferentes lugares han ido apareciendo diversas laminillas de oro de pequeño tamaño con breves textos inscritos, casi todos en

hexámetros, que tratan sobre la manera en que el difunto debe actuar y las palabras que debe decir en el Más Allá, para alcanzar un destino mejor que el de las demás almas y una beatitud perpetua. Sus portadores eran indudablemente iniciados, creemos que órficos, aunque sobre este extremo se han suscitado no pocas discusiones. (p. 495)

Pese a no estar totalmente corroborada la procedencia órfica de las laminillas, en las investigaciones se les ha dado un tratamiento como si de hecho lo fueran. Además, sean órficas o no, las laminillas han sido esclarecedoras para hacerse una idea de cómo era el más allá para los cultos místéricos, pues en ellas se escribía lo que parecía ser un código, de manera que el μύστης recordara aquello que había que realizarse y lo que habría de pronunciarse al cruzar el umbral de la muerte.

El papiro de Bolonia es un descubrimiento de carácter reciente también y contiene el célebre poema hexamétrico datado del siglo II que presenta lo que parecía ser una catábasis. Bernabé (2003) lo denomina congruente con las ideas órficas tardías: “En mi opinión, todo lo que en el papiro se dice es congruente con el orfismo tardío.” (p. 282). Jiménez (2016) en su artículo “El papiro de Bolonia y la escatología de distintos textos judeo-cristianos” dice también: “El *Papiro de Bolonia* [...] pertenece a un códice que fue adquirido por A. Vogliano a un vendedor egipcio en Florencia en 1931 y pasó a formar parte de la colección de los papiros de la Biblioteca Universitaria de Bolonia.” (p. 7).

El texto interpola elementos pertenecientes al tópico literario del descenso del héroe hacia el inframundo y está narrado en primera persona. Se discute su relación con el orfismo, pero para efectos de este trabajo será considerado como perteneciente a las ideas de la doctrina.

Finalmente, pero no menos importantes, están los denominados *Himnos órficos*, conjuntos hexamétricos de datación tardía que, si bien no son tomados en cuenta dentro de la poesía órfica a causa de la notoria aglomeración de elementos ajenos al movimiento

provenientes de otras religiones, sí aportan algunos datos en los que se pueden dilucidar tópicos claramente órficos. Al respecto dice Miguel Periago Lorente (1987) en su traducción y comentario a ellos: “Los himnos órficos se compusieron en época imperial [...] Los rasgos de la doctrina órfica se ponen de manifiesto, por ejemplo, en la consagración de un himno (el VI) a Primogénito [...], dios principal del orfismo, y siete a Dioniso [...], dios fundamental en el ritual órfico.” (p. 156).

Otras teogonías adyacentes como la de *Eudemo* y la de *Jerónimo* y *Helánico*, pese a haber sido consideradas dentro del cariz de este trabajo, no han aportado nada sustancial al objetivo del mismo, que es distinguir las formas, el uso, y la finalidad de la violencia en los fragmentos órficos. Por esta razón no han sido tomadas en cuenta.

Para concluir esta introducción, considero apropiado aclarar que los trabajos que versan sobre la cuestión órfica son escasos en el Colegio de Letras Clásicas, pues hasta la fecha, existen solo cuatro investigaciones en todo el acervo con algunos lustros de diferencia entre la realización de cada uno de ellos. La primera pertenece a Maria Eugénia Pastrana (1964) y está titulada como *Orfeo, mito e historia: introduccion al estudio del orfismo*. La segunda a Carlos Oliva Lozano (1990) *Mito y moral en el orfismo: el mal como principio de libertad a traves de su conocimiento*. La tercera y cuarta a Evelia Arteaga Conde (2003) *Análisis de la figura de Orfeo en la cerámica griega de los siglos V y VI a.c.* y (2008) *Análisis de la iconografía órfica sobre cerámica del Ática y de la Magna Grecia (siglos VI - IV A.C.)*. Si bien la temática de los trabajos difieren entre sí, he de decir que los trabajos acerca de iconografía órfica de la Dr. Evelia Arteaga Conde encaminaron e inspiraron gran parte de esta investigación. Así pues, por estos motivos me parece pertinente explorar un tema que ha sido poco trabajado y hacerlo con una óptica que es ciertamente actual, es decir, la violencia.

La estructura que presenté en este trabajo aborda tres aspectos fundamentales para la cabal comprensión de la forma, uso y finalidad de la violencia dentro de los fragmentos órficos. En primer lugar, se hablará acerca del ámbito divino y cómo este se dispone a partir de sucesiones violentas que determinan su plenitud. Es decir, la violencia es la posibilitadora de la cosmogonía y teogonía orfica. Sin el componente violento, las sucesiones no podrían ser. La presencia del componente cruento en sus diversas manifestaciones acaece determinante y su caracterización en los dioses se intuye como un reflejo del ámbito humano.

En segundo lugar, se revisará los fragmentos que hablan acerca de los mortales como herederos de la “naturaleza titánica” que se caracteriza por la violencia voraginoso que permea su haber. Esta violencia definirá en gran medida los resquicios humanos que no son deseables para aquel que se inicie en los misterios órficos y, no obstante, se erigen como necesarios para el límpido transcurso de la continuidad de los sucesos. La violencia que colma la fisicalidad de los mortales se encuentra en los yerros y finaliza definiéndose como un resquicio de la vetérrima conducta de los viejos dioses. A todo esto, se deja establecido que la violencia opera desde el cuerpo (σῶμα) y es en este donde reside la parte dionisiaca que ocupa la fisicalidad del cuerpo para purgar todos los vestigios del míticos crimen, como si el ente corpóreo se tratase de un crisol en donde se separa el metal de la escoria.

Igualmente, en la segunda parte, se aborda la cuestión del sacrificio cruento y cómo opera este desde el ámbito helénico, pero específicamente, desde lo órfico. Existe la polémica de que la hecatombe violenta en los ritos de iniciación atribuidos a Orfeo estaba vedada, no obstante, puesto que el mito central del orfismo es Dioniso despedazado. Se dilucidará la importancia de la emulación del ritual violento y su efecto para reparar los lazos entre la comunidad erosionados por la tensión social y cómo el rito sangriento entreteje los lazos con el mundo celeste que se habían deshilachado al comienzo del tiempo mítico.

En el último apartado se trabajarán los fragmentos que aluden a la salvación (σωτηρία) y cómo esta se manifiesta una vez que, cumplida la expiación violenta del ancestral crimen, los mortales pueden regresar hacia la divinidad personificada en Dioniso resucitado. Además, se verá igualmente los aspectos violentos que funcionan en derredor de la figura del dios: la violencia, y su caracterización humana que lo hacen distinto de los otros dioses del panteón, así como también su aspecto conciliador entre lo divino y lo humano, reflejo de su propia naturaleza.

Finalmente, las traducciones de los fragmentos órficos son de mi autoría, puesto que, para lograr una comprensión cabal de los resquicios de esta antigua religiosidad, es pertinente acercarse a la lengua y abordar las particularidades que esta posee para obtener una diáfana comprensión de la idea que se tenía acerca de la inmortalidad del alma y la función de la violencia. Asimismo, para los textos de autores circundantes a los fragmentos cuyo griego describe la violencia afín a la que se aprecia en los resquicios órficos, o que ejemplifican el uso de algún vocablo en situaciones particulares, he utilizado traducciones aledañas cuya transposición sea acorde con la idea central de esta investigación.

La validez actual de un tema que atañe a lo humano permea incesantemente en su constitución y se justifica por sí mismo, pues todas aquellas preguntas que se plantearon en los albores de la naciente civilidad poseen vigencia hoy en día. Entender cómo trabaja la violencia en un mito que de antaño significó para los helenos una salvaguarda de tranquilidad y de constancia en su día a día, y permitió subsanar los abismos que se ciernen en devenir de nuestra propia cultura y la vetusta pero siempre jovial cultura griega.

Capítulo I. Περὶ ἔργα κόσμου καὶ τοὺς θεοὺς / Sobre las cosas del cosmos y de los dioses

I.1 Violencia: la sombra de un mal necesario

La violencia es algo inherente a la condición humana: gracias a ella los cambios sustanciales en los individuos son posibles, erradica la pasividad somnolienta de la cotidianidad y propone el movimiento constante que diversifica y crea a la vez; obliga a un estadio de reflexión y crítica que proporciona perspectivas nuevas a aquel que se halla inmerso en su campo de acción como ya sostenía Esquilo en su *Agamenón* al afirmar que la sabiduría es una gracia divina que es dispuesta en los mortales a través de la violencia: “τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ/σαντα, τὸν <πάθει μάθος>/ θέντα κυρίως ἔχειν./στάζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρὸ καρδίας/μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ' ἄ-/κοντας ἦλθε σωφρονεῖν./ δαιμόνων δέ που χάρις βίαιος/σέλμα σεμνὸν ἡμένων.” (vv. 175-182) “Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes. En cierto modo es un favor que nos imponen con violencia los dioses desde su sede en el augusto puente de mando.” (Trad. B. Perea Morales).

Lo violento se vuelve, entonces, un factor determinante para la consecutividad de los hechos que conforman la vida. Dicha violencia se encuentra en las más diversas facetas de la naturaleza, desde lo usual del devenir del día a día, lo cruento e ineluctable, hasta lo inefable y místico de la experiencia religiosa, y es justo en ese punto donde su composición se hace más diversa y simbólica.

La tradición universal muestra innumerables ejemplos en donde el poder coercitivo de la violencia funciona como un catalizador para las funciones sociales. Un acto cruento —que ciertamente lleva la violencia de modo inherente en su constitución— produce un efecto específico para aquel que lo lleva a cabo y para su comunidad, ya sea modificando el espacio

habitado, pacificando las relaciones entre los habitantes de la comunidad, restableciendo el orden o configurando las condiciones naturales, de adversas a propicias. De esta manera, la idea de la violencia en el sacrificio y el ritual se cierne como necesaria para mantener la armonía e incluso establecerla. En *La violencia y lo sagrado*, René Girard (1995) dice:

Las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar (*sic*), pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social. Todo el resto se desprende de ahí. Si abordamos el sacrificio a partir de este aspecto esencial, a través de este camino real de la violencia que se abre ante nosotros, no tardamos en descubrir que está realmente relacionado con todos los aspectos de la existencia humana, incluso con la prosperidad material. (p. 16)

La idea de purgar afecciones dañinas por medio de la violencia sacrificial posee la connotación de comunidad y su relación con el exterior implícita en su constitución, se estructura a partir de los vínculos dispuestos entre los individuos y su relación con el mundo exterior; es decir, la materialidad del mundo se depura gracias al aspecto cruento del sacrificio, acto que tiene un efecto en el mundo divino y a su vez en el mundo material, como si se tratase de una reacción en cadena que restituye los lazos del primero con el segundo. Incluso con la idea del grupo civilizado, la violencia, lejos de desaparecer, permanece de manera simbólica, tal como se puede apreciar en los ritos de ingesta del dios, en donde la divinidad es muerta y luego devorada por los creyentes en un afán por conseguir la perfecta comunión con él, pese a que esto, en lo literal, suponga un acto primitivo y violento. Frazer (2019) en su *Rama Dorada*, dice al respecto:

Comiendo el cuerpo del dios, compartirá los poderes y atributos del dios. Y si el dios es el grano, éste será su propio cuerpo; si es un dios la vid, el jugo de la uva será su sangre; de manera que comiendo el pan y bebiendo el vino, los fieles participan del verdadero cuerpo y sangre de su dios. Así pues, beber vino en los ritos de un dios de la vid, como Dionisos, no es un acto de francachela, sino un sacramento solemne. (p. 397)

Al colocar como ejemplo a los viejos dioses de la agricultura, Frazer pone en evidencia que este acto, lejos de extraviar su significado prístino con la llegada del mundo civilizado, lo alegoriza en un acto de solemnidad ritual; es decir, la violencia que yace implícita dentro de la acción, permanece velada en lo simbólico y, pese a que esta ya no se vislumbre puntualmente como antaño lo hizo, continúa existiendo.

Como se puede apreciar, este tópico de la espiritualidad humana permanece impoluto, no obstante, es más probable encontrarlo en su forma genuina, libre de toda la polisemia adquirida en el crisol de las eras, si se mira atentamente la Antigüedad. De hecho, la añeja religiosidad helena mira con ojos píos a quien honra a la divinidad de esta forma.

No es difícil hallar testimonios que apoyen esta afirmación cuando se busca en los albores perennes de la civilización occidental y la postura que esta tenía con respecto a la violencia. Ya los griegos sabían las implicaciones aledañas que suponía el acto cruento restitutivo del orden, a tal punto que los holocaustos se hacían con sumo cuidado y con la finalidad de enmendar alguna falta o hacer propicia alguna fuerza en la naturaleza, aunque esto supusiese la muerte violenta de alguna víctima animal o incluso humana. Ejemplos hay en abundancia que ilustran este punto: Ifigenia sacrificada por su padre Agamenón para apaciguar los vientos (Eurípides, *Ifigenia en Aúlida*, v. 1080), los troyanos inmolados para darle paz a Patroclo (Homero, *Iliada* XXI v. 27), o los sacrificios realizados por otros pueblos para restaurar la amistad con un aliado. Heródoto en sus *Historias* cuenta un episodio al respecto: “Entonces, con ánimo de reparar su falta, los agileos despacharon emisarios a Delfos. Y la Pitia les ordenó hacer las ceremonias que todavía en la actualidad realizan los agileos; en efecto, ofrecen a los foceos espléndidos sacrificios. Tal fue la suerte que tuvieron esos foceos.” (I.clxvii.2) (Trad. C. Shrader García).

El poder restaurador de la violencia repara las faltas cometidas en contra de un pueblo y estabiliza las relaciones entre los contingentes opuestos. Incluso se presentan como una conmiseración recíproca por los afectados de parte de los causantes de esa afección. La mentalidad mediterránea plasmó esta idea en sus mitos y en su cultura, y es por eso que resulta inviable no abordar el espíritu heleno cuando se habla de violencia.

I.1.1 Religión y religiosidad griega

El genio griego es la fuente perenne de la sensibilidad occidental. La manera de percibir el espacio actual pasa a través de su lente y gracias a ello las elucubraciones acerca del pasado siguen suscitándose incluso dos mil años después de ellos. La propia espiritualidad griega es un tópico que siempre ha generado discusión, pues al ser un tema tan divergente como lo fue, sigue dando opiniones encontradas. De tal modo ocurre esto que, el mismo griego, al ser capaz de percibir lo divino en cada una de las facetas de la naturaleza, rinde pleitesía a dioses cuyo campo de acción (τιμή) es opuesto; esto es, las dádivas de un dios son la impiedad del otro. Este fenómeno se constata en el *Hipólito* de Eurípides en donde el hijo de Teseo honra a la diosa Ártemis a costa de ofender a la diosa Afrodita:

El hijo de Teseo y de la Amazona, alumno del santo Píteo, es el único de los ciudadanos de esta tierra de Trozén que dice que soy la más insignificante de las divinidades, rechaza el lecho y no acepta el matrimonio. En cambio, honra a la hermana de Febo, a Ártemis, la hija de Zeus, teniéndola por la más grande de las divinidades [...] por las faltas que ha tenido contra mí, castigaré a Hipólito hoy mismo. (vv. 10-22) (Trad. A. Medina Gonzáles)

Es interesante cómo los mortales se ven inmersos en las disquisiciones de los dioses y aun cuando se mantengan píos incurren en falta, pues, en ocasiones como esta, honrar a un dios significa deshonar a otro. Hipólito evita mancillar el lecho paterno y rechaza el campo de

acción de la diosa, no obstante, al rechazar los dones de esta, enaltece a la hermana de Febo, hecho que trae la ruina funesta por boca de su madrastra Fedra.

Este hecho es paradójico, pues, lejos de que los helenos percibieran la divinidad en las heterogéneas y eventualmente antagónicas manifestaciones de la naturaleza —vida-muerte, amor-odio, guerra-paz, luz-oscuridad, cielo-tierra—, comprendieron que aferrarse a una de tales polaridades no retira el azaroso hálito de incertidumbre que cubre a los mortales. Este hecho puede explicarse a partir de que no existe una verdad última en el imaginario heleno, es decir, no hay un dogma que impida poner en entredicho o cuestionar la naturaleza de lo divino y esto permite reinventar y reconocer todas sus manifestaciones, no importa que aquellas sean contrarias entre sí. En *Lo que hace a Grecia*, Castoriadis (2022) habla acerca de esta singularidad imaginativa distintiva de las cavilaciones del espíritu griego que posibilitó reconocer la divinidad incluso en manifestaciones contrarias, pues no existe un postulado último que secunde el dogma:

La religión griega no es una religión revelada [...] Pero lo esencial es el lazo entre esta ausencia de revelación y la captación imaginaria primera del mundo en Grecia. Ninguna revelación, por lo tanto ningún dogma, ninguna verdad *ne varietur* que repose en una autoridad trascendente. Esto permite [...] variaciones considerables en la tradición teológica, la coexistencia de teogonías diferentes [...] Posibilidad de transformación y de movimiento. (p. 154)

Ahora bien, el argumento de Castoriadis abre el caudal para indagar acerca de la religiosidad helena. La espiritualidad griega es particular y fue dotada de una singular sensibilidad para percibir lo divino, este hecho influyó de modo decisivo en la manera en que los griegos se vinculaban con el mundo de los dioses y a tal grado llegó la susceptibilidad, que los cultos, las divinidades y las formas de venerarlas se diversificaron en una heterogeneidad y riqueza tal, que Grecia fungió como un receptáculo para todas las ideas distintas que llegaban de

Oriente y se transformaban en Occidente. Semejante variedad hace que no solo sea complejo hablar de un sistema religioso griego, sino también incorrecto.

Cuando se habla acerca de una “religión griega” debe hacerse con las especificidades correspondientes. En primer lugar, hablar acerca de “religión”, en sentido estricto, es una imposibilidad, pues no existe una sistematización del dogma, de los cultos o de los preceptos a seguir, esto es a causa de la compleja diversidad espiritual que tenía lugar en la Antigüedad.

Walter Burkert (2007) expone en su *Religión griega*:

¿Hasta qué punto se puede hablar efectivamente de “religión griega” *tout court*? Cada estirpe, cada territorio, cada ciudad posee su propia tradición tenazmente defendida. Además registramos la difusión de “movimientos” religiosos y finalmente, la religión, con la aparición de la filosofía, entra en crisis: ¿sería más exacto hablar de una pluralidad de “religiones griegas” [...] considerando las diversas características locales y sectarias, las manifestaciones religiosas de los griegos son consideradas por los propios griegos sustancialmente compatibles, como una diversidad de prácticas en la devoción a los mismos dioses, dentro del marco de un único mundo. (p. 21)

El modo de organización entre las πόλεις era dispar. Es decir, existían dioses similares pero con distintos epítetos, tradiciones poderosamente influenciadas por los autóctonos y particularidades genéricas que muchas veces no se correspondían entre sí. No obstante, pese a estas aristas, la diversidad consiguió confluir de un modo equilibrado y otorgó al mundo mediterráneo una pluralidad como pocas veces se ha concebido en la historia.

Si bien no se puede hablar de religión, es posible hablar de una “religiosidad”, pues las conductas que se propiciaron en torno a la espiritualidad griega se denotan como resultado de la rica variedad que se daba en los Balcanes. Producto de esto, fue que el πολίτης, aunque no contara con un sistema estructurado y jerárquico como otras corrientes espirituales tales como los hebreos, tuviera actitudes pías que propiciaran el contacto con la divinidad, ya sea

las fiestas, los sacrificios, o incluso los templos. Esta religiosidad se matizó gracias a una componente preentísimo y determinante para la conformación del canon: el mito.

I.1.2 Olímpicos, misterios y violencia

El poeta dotó de sentido al mundo por medio del mito y así conformó en gran medida los cimientos de la religiosidad helena. Castoriadis (2022) habla acerca de una investidura de sentido: “[...] el mito es una figuración, por medio de una narración, del sentido con el cual una sociedad inviste al mundo.” (p. 179). El mito cuenta acerca de la génesis del universo, de los dioses y de los hombres. Da un significado a los hechos que por sí mismos no lo tienen. Propone ingeniosas prosopopeyas de las fuerzas que habitan en la naturaleza y con esto la naturaleza toda termina endiosada y personificada con la materialidad del antropomorfismo que es típico de la religiosidad helénica. En su *Religión griega*, García López (1975) cuenta acerca de ello:

En general, el griego, en su estadio más primitivo observó el “poder” o los “poderes” que se manifestaban en los distintos campos de su actividad y tendió a acercarse a ellos. Estos poderes podían residir en el mundo animal, en el vegetal y en el mineral, quedando así la Naturaleza toda convertida en la morada endiosada de unos seres sobrenaturales a los que había que atraer o bien alejar por medio del culto o de la magia en algunas religiones. Los griegos dieron el nombre de *daímones* a esos poderes, cuyo último desarrollo iba a convertirlos, en su mayoría, y por medio del antropomorfismo, en los dioses personales que conocemos principalmente por el mito. (p. 23)

Aquellas fuerzas de la naturaleza, personificadas ahora como los dioses, configuraron el espíritu con el que los helenos percibían a la divinidad y a partir de esto sobrevino una caracterización que podría denominarse, en palabras de Bernabé, como “cívica”, pues atañe a los usos y costumbres de la institución por excelencia que es la πόλις que encuentra eco y reafirmación en los poemas homéricos. No obstante, a manera de respuesta a la corriente predominante que suponía la religión olímpica, advinieron los μυστήρια, complejos rituales

que modificaron la espiritualidad griega y que se desprendían de las concepciones olímpicas y separaban gradualmente la religiosidad en dos vertientes que iban en consonancia con la separación de los estratos sociales. De modo que, por un lado, está Zeus, divinidad con una clara singularidad política junto con sus hijos y hermanos, por el otro, dioses “cercaños” al ámbito humano e individual como Dioniso y Deméter que coinciden con la clase marginal. Castoriadis (2022) se refiere a esta dicotomía:

Pero lo esencial con Homero, es el surgimiento de dioses con un carácter nuevo, los olímpicos [...] Zeus, Poseidón, Hades y, por otro lado, Apolo y Atenea. Sin duda en su mayoría son divinidades políticas, en el sentido esencial del término: su culto es inicialmente cívico, ligado a la *πόλις* como unidad que tiende hacia el autogobierno. Por el contrario, los dioses de los misterios son a la vez personales y sociales. (p.141)

Esta diferenciación entre la religiosidad olímpica y la de los misterios enriqueció la producción helena, pues estos últimos suponían una gran innovación para la vieja mentalidad que colocaba al ente individual como un despojo que, al morir, no trascendía más allá de las sombras exánimes que pululaban por los Campos de los Asfódelos. Además, es lícito mencionar que estos dioses de carácter cívico, e incluso civilizatorio, representan un nuevo orden, pues desde la perspectiva de García López (1975) son aquellos poderes que han depuesto las fuerzas de la naturaleza que se pensaban violentas en pro de la civilidad: “Los dioses homéricos son, con Zeus, los representantes de un orden nuevo, son los nuevos dioses, que han destronado a los poderes arcaicos [...] La fuerza natural, de la que hay restos en Homero, deja paso a la persona, a la figura humana de los dioses.” (p. 40).

Así pues, el culto sufre una bifurcación: por una parte, están los olímpicos, dioses de carácter estatal que materializan los valores de la *ἀνδρεία* y la *ἀρετή*, ambos preceptos de índole guerrera y aristócrata —en ese momento al menos— que se caracterizan sobre todo

por una aspiración individual y colectiva al κλέος y al κῦδος, elementos sujetos al componente agonístico como dice Castoriadis (2022):

[...] ¿qué puede desear el ser humano en un mundo que no ha sido hecho para él?
[...] Desde Homero [...] la respuesta ha sido el κλέος y el κῦδος —la fama y la gloria— como valores, si no supremos, al menos totalmente cardinales. Estos son dos elementos que dan a la cultura y creación griegas el carácter agonístico [...] al fin de cuentas, lo esencial es αἰέν ἀριστευεῖν [...] no con el sentido moral sino de suprema excelencia [...] Y también vamos a encontrar este elemento en la ciudad, en el sentido de que [...] la existencia de la comunidad no puede disociarse en absoluto del aspecto agonístico: ¿quién será el mejor? (p.170)

Por otra, están los μυστήρια que son precedidos por la contrapartida de los olímpicos, es decir, los dioses ctónicos, divinidades que yacen o están relacionadas con el mundo subterráneo y cuyo culto, en ocasiones, mantiene el componente violento del ritual. Este hecho impulsa, según Castoriadis (2022) a que la nueva religiosidad remueva los elementos violentos que no son compatibles con el nuevo estadio de civilidad que pregona la πόλις: “La religión olímpica, pues, hace retroceder los elementos mágico-místicos; marca al mismo tiempo la eliminación de ritos sangrientos, tal vez incluso de sacrificios humanos.” (p. 150). No obstante, es interesante recordar que dentro de la misma *Iliada* existe la presencia de sacrificios humanos: los troyanos inmolados en honor a Patroclo dan testimonio de esto y más adelante se volverá sobre ello.

Los misterios, pues, al estar vinculados con los dioses de la muerte, son mucho más cercanos a los mortales, incluso, uno de sus propósitos, además de dar al μύστης cierta tranquilidad ante el angustioso azar, es reducir la abismal brecha que existe entre dioses y hombres y otorgar una promesa de trascendencia como será el caso de los órficos. No obstante, al tener un carácter secreto e iniciático, los μυστήρια, tienden a un sectarismo que

los aleja del δῆμος y por tanto del espacio comunitario en que tiene lugar el culto cívico.

Burkert (2007) dice al respecto:

La religión griega, en cuanto religión de la πόλις, es en extrema medida una religión pública: procesiones sacrificiales, banquetes comunitarios, oraciones recitadas en voz alta y votos, templos visibles desde lejos con preciosos dones votivos forman la imagen de la εὐσέβεια; a través de ella, el individuo se integra en la comunidad, mientras que quien se aísla se vuelve sospechoso de ἀσέβεια. Pero junto a estas formas de religión “pública” existen desde siempre cultos secretos que sólo son accesibles a través de una particular iniciación individual: los “misterios.” (p. 367)

Al estar vinculados con el mundo subterráneo, la violencia en los misterios funciona —al menos desde la parte literaria— como nexo entre vivos y muertos. El rapto de Perséfone y su regreso hacia la luz, no es solo una metáfora del grano que se guarda, sino también un lenitivo que da confianza a los helenos en la vida futura como interpreta Graves (1985) en *Los mitos griegos*: “Perséfone y Hécate representaban la esperanza [...] de regeneración.” (31.2). El asesinato de Dioniso y su recomposición a manos de Zeus, es un hálito de esperanza de una vida dichosa en comunión con el dios, e incluso de una parte de este dentro de los mortales. Es decir, la violencia en los misterios posee una causalidad que hila acontecimientos que devienen en hechos salvíficos u ordenadores.

Incluso los sacrificios que consisten en sanguinolentas libaciones, poseen una finalidad que se consigue una vez que la violencia ha sido perpetrada. Basta recordar la celeberrima catábasis del canto once de la *Odisea*, en donde gracias a las hecatombes de animales y al derramamiento del vital líquido, Odiseo puede comunicarse con Tiresias en el Hades, para que este le indique qué debe hacer para regresar a casa:

Mas después de aplacar con plegarias y votos las turbas de los muertos/
Tomando las reses cortéles el cuello/ sobre el hoyo. Corría negra sangre. Del Erebo entonces/
se reunieron surgiendo las almas privadas de vida/ [...] Se acercaban en gran multitud,

cada cual por un lado/ con clamor horroroso. Yo, presa de lívido miedo/ ordené a mis amigos que al punto cogiendo las reses/ que por bronce cruel degolladas yacían en el suelo/ las quemaran quitada la piel invocando a los dioses;/ al intrépido Hades, la horrible Perséfone. (XI. vv. 34-47) (Trad. J. Pabón)

De este modo, la violencia en el ritual permite que después de andar errante por los mares, Odiseo consiga una oportunidad de regresar a suelo familiar, pues por medio del sacrificio y la sangre que se consiguió con este, los muertos se convierten en una fuente de sabiduría para el ya exhausto hijo de Laertes. Por tanto, la violencia funciona como un nexo entre dos mundos separados, por medio de esta el conocimiento de los muertos pasa a los vivos, posibilita la continuación en la narración, e incluso funciona como punto de inflexión en la historia homérica. Abarcada ya la importancia del componente violento en el entramado mítico de los misterios, es pertinente comenzar con la exposición de cómo se va a manifestar la violencia en los ya denominados fragmentos órficos.

I.1.3 Orfismo y violencia: una paradoja verosímil

Entre los cultos místéricos se encuentra el orfismo, movimiento que reinventa los mitos y los dota de un nuevo significado. Su carácter hermético se materializa en los versos introductorios rescatados por Plutarco en sus *Fragmentos*: “φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ· θύρας δὲ ἐπίθεσθε βέβηλοι.” (203) “Diré para aquellos que es permitido, cierren puertas, profanos.”. Al respecto de esto, en su artículo “La fórmula órfica ‘Cerrad las puertas, profanos’ Del profano religioso al profano en la materia”, Bernabé (1996) dice: “El final común es una exhortación dirigida a unos individuos calificados βέβηλοι el término se aplica a quienes no pertenecen a un círculo religioso para integrarse en el cual se requieren ciertas condiciones previas: un ámbito religioso al que en términos generales, denominamos místico.” (p. 14).

Como se puede constatar, estos misterios se hallan inmersos en la individualidad y en el hermetismo de sus enseñanzas, hecho que se aleja de la concepción tradicional de la religiosidad comunal. La violencia que yace en ellos es paradójica, pues, por un lado, la práctica ya no mantendrá la parte cruenta del ritual, tal como lo cuenta Aristófanes en *Las ranas* al referir acerca de la enseñanza órfica: “Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.”(v. 1032) “Pues Orfeo enseñó los misterios y a abstenerse de la sangre derramada.”.

Por el otro, la mitología órfica estará colmada de elementos violentos y su mensaje, de hecho, también tendrá reminiscencias de su mito fundacional y de la violencia que este implica, pues se trata de un asesinato. De tal modo es esto que, sin la violenta muerte del dios, la enseñanza carecería de los elementos necesarios para secundar su mensaje. Historias como la ingesta de Primogénito, la violación de Core, el asesinato y destazamiento del dios, o el castigo corporal hacia los mortales, son algunas de las aristas que presenta esta literatura.

La paradoja que versa sobre el orfismo se lee como una contradicción insuperable que, no obstante, guarda una relación simbiótica entre dos posturas: violencia y orden. Una posibilita a la otra. La violencia se cierne como necesaria para una finalidad y, para comprender cabalmente la relación que existe entre lo violento y lo órfico, es necesario adentrarse en la diáfana oscuridad de sus fragmentos.

Guthrie (1970) argumenta que el orfismo es, ante todo, una literatura que funcionará como un contrafuerte para la enseñanza práctica: “La dificultad está en que el orfismo fue siempre, primera y principalmente, una literatura. La distinción entre literatura y culto es útil en muchos sentidos, pero no debe impedirnos ver que una religión auténticamente viva puede fundarse en una colección de textos sagrados, como ocurría indudablemente con el orfismo.” (p. 11).

Al igual que los grandes poemas épicos, que sirvieron para establecer las características de los dioses, las costumbres y el tiempo sagrado de las fiestas, el orfismo funciona en un principio como una literatura cuyo caudal despertará variadas inquietudes al proponer algo distinto para la religiosidad helena: una relación individual con la divinidad, contrastante con la colectividad que antaño había propuesto el espíritu organizado de las πόλεις como ya se ha mencionado arriba.

La contradicción en todo esto yace en un hecho singular. El orfismo había vedado el uso de la violencia en el ritual y se había apartado de esta. En su *Leyes*, Platón mismo menciona que el modo de vida órfico era ese: “[...] σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὄσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μαιίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίνοντο” (782c) “Se abstenían de carne, pues no es pío comerla ni mancillar los altares de los dioses con sangre. Así apareció una clase de vida llamada órfica.”. No obstante, al revisar la literatura atribuida a Orfeo, esta yace cargada de violencia, incluso su mito central. Dioniso despedazado por los Titanes, posee una carga cruenta que caracterizaba las viejas historias de sacrificios.

Esta paradoja persiste en toda la mitología órfica, pues cada pequeña historia que compone el entramado se encuentra plagada de violencia. Empero, en el orfismo, esta violencia adquiere un sentido más allá de la violencia misma, pues funciona como un medio para la preservación del orden, la consecutividad de la narración y, finalmente, la salvación de los mortales.

En otras palabras, el componente violento se resignifica como algo necesario que posibilita, ordena y salva, y esto ocurre desde los esbozos que relatan la creación, hasta los últimos resquicios de la historia donde aparece la raza de los hombres, hecho que también se da a partir de la violencia, pues estos aparecen luego de que los antiguos dioses destacen y

devoren al dios, para luego ser fulminados por el rayo en venganza por tal asesinato. De este fatídico acto proviene la raza de los mortales. Se volverá sobre este hecho.

La *Teogonía* es un poema que cuenta el origen del cosmos y de los dioses, así como la disposición del mundo a través de una serie de acontecimientos que están relacionados con el nacimiento de las divinidades. Pese a que hoy en día, el referente inmediato que se tiene para este tipo de poema es Hesíodo, existen autores que afirman que existió una *Teogonía* órfica acabada y que esta, como ya decía Guthrie, contaba con libros sagrados. En *La aurora del pensamiento griego*, Roxana Martínez (2000) comenta lo siguiente favor de ese postulado:

El argumento más aplastante para confirmar que existió una *Teogonía* órfica antigua de la que posiblemente circularon más versiones de las que conocemos, es la escatología órfica contenida en una antigua cosmogonía, de la que a su vez, derivaría una teogonía y una antropogonía. Las citas de Platón referentes a una ‘naturaleza titánica’ (Pl. *Lg.* 701c) [...] viene a confirmar que Platón conoció una *Teogonía* órfica [...] Por otra parte, el orfismo fue la primera doctrina griega que tuvo libros sagrados. (p. 20)

La *Teogonía* órfica, aunque fragmentaria, se jacta de poseer una antigüedad considerable junto con la hesiódica y de ser la primera en poseer un soporte material para su culto. Desde esta óptica, es posible abordar la literatura órfica con mayor facilidad, pues se parte de la premisa que posee una sucesión puntual en los hechos que la constituyen. Pero, por otra parte, ¿en dónde radica la diferencia entre el poema órfico y sus homólogos anteriores o posteriores?

En comparación con las teogonías aledañas, que se preocupan por explicar la fragilidad de la vida de los mortales (βίος), el orfismo propone una atención distinta al carácter individual y abre la posibilidad de llegar a una comunión con lo divino (σωτηρία),

hecho impensable para la idea homérica o incluso hesiódica, en donde el individuo se determinaba por su ascendencia que, en ocasiones, llegaba hasta los dioses.

En lo órfico, el linaje es descartado, ya que la salvación es asequible para todos, siempre y cuando se cumplan ciertos requisitos dictados por el mito. Entre estas condiciones está satisfacer la *ποινά*, violencia acaecida por y para los mortales que es una consecuencia de su corporalidad por el asesinato del dios. Desde su cuerpo (*σῶμα*) deberán sufrir los embates de *ἀνάγκη* que es, de hecho, otro tipo de violencia, a causa el crimen cometido por los antepasados.

Así pues, la violencia opera como un aglutinante que enlaza los acontecimientos entre dioses y hombres; la sucesión divina, el nacimiento de los mortales, su condición y la paradoja que circunda alrededor de la vida y la muerte. La expiación es la consecuencia de los actos violentos perpetrados por los antepasados, pero es la misma violencia la que purifica. Vale la pena observar que esta idea es análoga al concepto de *μίασμα* que fue tan recurrente en el corpus trágico para explicar los embates del hado sobre los linajes reales, pues la idea de la mácula trata de explicar la condición desafortunada de los mortales. Dicho lo cual, es pertinente entrar en la *Teogonía* órfica y la violencia que se despliega en esta.

I.2 La violencia como elemento posibilitador de la cosmogonía órfica

I.2.1 El caos primigenio y la violencia como garante del orden

Primeramente, es importante decir que la violencia funciona como un posibilitador de la cosmogonía órfica, pues gracias a ella, la separación y el ordenamiento de las fuerzas primigenias tiene lugar. El orden es particularmente importante dentro del orfismo, pues toda su literatura apunta a una relación causativa que tiene como finalidad dos cosas: primero, la

disposición adecuada de lo divino y luego lo humano, y lo segundo, la comunión de estos a través de la violencia.

La premisa se da de tal modo que, incluso, se menciona que aquello que no esté dispuesto ordenadamente será destruido a causa de su desorden. La denominada *Teogonía de las rapsodias*, cuenta acerca de ello y alude al estado previo del cosmos antes de su separación en un fragmento resguardado por Clemente de Roma en sus *Homilias*: “τῆς τετραγενοῦς ὕλης ἐμψύχου οὐσίας καὶ ὄλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίως φερομένου καὶ μυρίας ἀτελεῖς κράσεις [εἰς] ἄλλοτε ἄλλως ἐπαναχέοντος καὶ διὰ τοῦτο αὐτὰς ἀναλύοντος τῇ ἀταξίᾳ, καὶ κεχηνότος ὡς εἰς γένεσιν ζώου δεθῆναι μὴ δυναμένου.” (VI.iv.1) “La materia, nacida de cuatro elementos, estaba animada, y un abismo enteramente ilimitado fluía perenne y se movía de forma desordenada y producía sin fin a millares (de seres) unas veces unos, otras otros, y los deshacía a estos a causa de su desorden, y como estaba abierta, no podía ser atada para originar vida.”.

La palabra ἀταξία significa desorden, ya es posible constatar su uso en las *Historias* de Heródoto cuando se refiere a la falta de disciplina de los soldados al proceder a una expedición a territorio enemigo: “[...] ἀταξίῃ διαχρήσησθε” (VI.xi.2) “[...] que atacaran desordenadamente.” (Trad. C. Schrader). El acercamiento incorrecto de los hombres podría costar muchas bajas y esta idea es la que se percibe en el fragmento cuando se habla de que la materia destruye las posibles combinaciones a causa del desorden que se halla en estas.

Lo no ordenado no tiene cabida en la cosmogonía órfica, pues a causa de su propio desorden es destruido y no permanece. Es decir, lo no ordenado muere, tal como los soldados de la expedición por su falta de pericia. Tan preponderante es este hecho, que el desorden impide la generación de un ser vivo (ζῶον), la vida (ζωή), y la preservación de esta (σωτηρία). No se debe perder de vista que los elementos que imposibilitan el desorden son

yacimientos, fundamentales dentro de la enseñanza órfica o cualquier otro culto místico que pregona la vida o, en palabras de Burkert (2007): “[...] la fuerza de la vida que supera a la muerte.” (p. 369).

Por lo tanto, el orden permanece, aun a costa de la violencia, y es la violencia, de hecho, lo que posibilita el orden, destruyendo aquello que se combina en el caos y conduce a lo no ordenado. De este modo, sosteniendo la paradoja entre ambos conceptos: preservación y violencia, la contradicción existe en un primer acercamiento y se comienza a percibir un nexo concomitante que confluye con premura dentro de los fragmentos órficos.

I.2.2 La separación del caos a partir de la lucha entre los elementos

El segundo ejemplo de esta función de la violencia aparece en otro fragmento órfico que Apolonio presenta en las *Argonáuticas*, fragmento que, por cierto, recita el mismo Orfeo y hace alusión a una cosmogonía impulsada por la disputa fatal entre las fuerzas naturales primigenias: “Ὀρφεύς, / λαιῆ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς. / Ἥειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, / τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μὴ συναρηρότα μορφῆ, / νεῖκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.” (I. vv. 494-511) “Y Orfeo, sosteniendo la cítara con la mano izquierda se esforzaba por cantar. Y cantaba cómo la tierra y el cielo y también el mar, al principio, todavía unidos en una forma, fueron apartados unos de otros a causa de una mortal disputa.”.

Se observa, en primer lugar, que Orfeo describe un caos primigenio similar al que Hesíodo había relatado en su propia *Teogonía*: “ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'.” (v. 116) “En verdad, el primero en nacer fue Caos.” (Trad. A. Pérez). No obstante, es pertinente decir que el Caos hesiódico, más que aludir un estadio desordenado de elementos mixtos que conforman una especie de mezcla primordial, el poeta beocio se refiere a un abismo; una

abertura que posibilita la vida, pues es un espacio en donde los primeros seres pueden advenir. Castoriadis (2022) habla acerca de ello: “A propósito de este Caos [...] existe la tentación de identificarlo con [...] una mezcla informe. Ahora, ha quedado bien establecido que la palabra χάος está emparentada con el verbo χαίνειν que significa ‘abrir’ [...] Se trata, pues, de un hueco, de un vacío.” (p. 187).

Mientras que Hesíodo se refiere a un abismo del que surge la vida, la idea órfica se asemeja más a la mixtura de elementos que se entiende hoy en día por caos. De tal modo es este hecho que incluso se alude a la unión de todas las cosas en una sola forma (μία μορφή), y que esta unión fue desecha gracias a una perniciosa disputa (νείκεος ὀλοός), y al separarse las cosas tras la disputa se dispusieron adecuadamente.

Es interesante resaltar dos elementos. En primera instancia, la causa de la generación y posterior ordenamiento de las cosas no es —no en un primer momento al menos— el eros, impulso sexual que posibilita la unión de los contrarios, sino la disputa fatal, la lucha violenta entre las fuerzas primordiales que, al verse imbuidas en un enfrentamiento funesto, se separan. La violencia hace posible un primer estrato de creación, pues hace que los elementos primordiales se aparten unos de otros y ocupen un lugar determinado. Esta relación entre violencia y orden es recurrente en todo lo órfico, pasando de los estratos más grandes como lo son los dioses y el cosmos, hasta los tópicos humanos que devienen en la preservación y salvación del individuo.

En segundo lugar, es lícito resaltar la voz νείκεος, vocablo que ya aparece en la *Iliada* y suele referirse a discursos inflexibles o a enfrentamientos bélicos cruentos: “ἦ σφιν καὶ τότε νεῖκος ὁμοῖον ἔμβαλε μέσσω/ ἐρχομένη [...] ὀφέλλουσα στόνον ἀνδρῶν.” (IV. vv. 444-445) “Y entonces, en medio de ellos dispuso una contienda igualada y se acrecentaba el gemido de los hombres.” (Trad. E. Crespo). Si bien el vocablo refiere a un ámbito agónico-militar, al

transportarlo a la cosmogonía divina redimensiona su alcance. Es decir, la lid violenta es tópico de humanos como de dioses, pues en ambos bandos tiene un efecto que permite los cambios, en este caso, la división del caos primigenio en estratos separados y ordenados. El fragmento continúa y ahora expone algo aún más significativo: “ἤειδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε/ Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο· ὥς τε βίη καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνῳ εἴκαθε τιμῆς / ἢ δὲ Ἑρή. (I. vv. 508-511) “Cantaba cómo, al principio, Ofión y Eurínome, la Océánida, tuvieron poder sobre el nevado Olimpo; y cómo, por medio de la mano y la violencia, uno cedió la dignidad a Crono y la otra a Rea.”.

En este texto se despliega un episodio que no tiene lugar en la *Teogonía* hesiódica. Crono ha robado el poder a Ofión y a la Océánide Eurínome y lo ha hecho a partir del embate de la violencia de su mano: ὥς τε βίη καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνῳ εἴκαθε τιμῆς. La palabra βία es descrita Pierre Chantraine (1999) en su *Diccionario etimológico de la lengua griega* como: “fuerza física o violencia” (p.174). El término es homérico y en la *Ilíada* se usa para designar, primeramente, la fuerza física: “ὄν τέκεν Ἀστυόχεια βίη Ἡρακληΐη.” (II.v. 658) “Al que dio a luz Astioquía por medio del vigoroso Hércules.” (Trad. E. Crespo). La βία es, ante todo, fuerza corporal, que en este contexto describe al celeberrimo héroe griego, Heracles, caracterizado por su descomunal ímpetu físico.

La βία posee también la connotación de “violación”, aplicada hacia un acto perjudicial hecho en detrimento de otro. En la *Odisea*, Tiresias le dice a Ulises que los pretendientes pagarán sus actos violentos: ἀλλ' ἦ τοι κείνων γε βίας ἀποτείσειαι ἐλθῶν.” (XI.118) “Verdad es que al llegar vengarás sus violencias.” (Trad. J. Pabón). Igualmente, cuando Odiseo refiere a Telémaco el soportar la violencia de los pretendientes que se alojan en su casa: πάσχεις ἄλγεα πολλά, βίας ὑποδέγμενος ἀνδρῶν.” (XVI.189) “Sufriendo pesadumbres sin fin, soportando violencias ajenas.” (Trad. J. Pabón).

La βία, entonces, es una transgresión que se hace hacia otro individuo en cuanto a su integridad física o su dignidad simbólica por medio de la fuerza desmesurada, no obstante, también está relacionada con un ánimo enardecido y arrogante: “[...] τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει.” (*Odisea*, XV. v. 329) “Cuya furia arrogante ha llegado a la bóveda férrea” (Trad. J. Pabón). El ánimo de los pretendientes es vehemente y arrogante, y a tal grado llega su furia que esta deviene en ὕβρις. Es interesante notar la yuxtaposición de los conceptos ὕβρις y βία; ambos parten una idea en común: la fuerza aplicada en detrimento de otro, ya sea física o simbólica, pues una de las acepciones de una voz tan polifacética como lo es ὕβρις es “violencia”. Más adelante se ahondará en esta cuestión.

En el fragmento órfico, la βία se despliega de este modo: Crono utiliza la fuerza de manera violenta para despojar a Ofión y a Eurínome del trono del olímpico, es decir, la dignidad regia de ambos dioses sufre un altercado por causa de la mano violenta del titán, ya que este es más fuerte que sus antecesores y su ánimo se encuentra enardecido. Este hecho perpetrado a partir de la violencia —que es una fuerza usada en detrimento de otro— da inicio a la sucesión divina entre dioses que permitirá que el resto de los acontecimientos pueda ocurrir posibilitando así el orden. Es decir, la βίη χειρῶν, pues, es el medio por el cual el titán se abre paso en medio de los seres primordiales y consigue usurpar el trono, hecho que más tarde devendrá en el advenimiento de Zeus, Dioniso y los mortales.

I.2.3 κρούεσθαι: hipotético posibilitador del génesis de las cosas

A lo anterior puede añadirse el hecho de que, en el *Papiro de Derveni*, Crono es interpretado, en primer lugar, como una fuerza que hace que los elementos choquen entre sí, y por medio de este choque se genere la vida: “[...] τοῦτον οὖν τὸν Κρόνον γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆι γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.” (X.2) “Así da a conocer

(Orfeo) que este Crono nace del Sol precisamente para la Tierra, porque él fue la causa por medio del sol, de que unas cosas chocaran con otras.”. Esto, ciertamente, recuerda al *veíkēos* *ólōos* del que habla Apolonio: una disputa funesta que hace que los elementos luchen entre sí y se dispongan adecuadamente después. Aquí Crono sería el posibilitador de la lucha y el arremeter violento de todas las cosas sería la lucha en sí misma. En segundo lugar, se le identifica también con la fuerza inteligente que provoca la lid entre las partes: “[...] κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλα Κρόγον ὀνομάσας.” (X.6) “Llamando Crono al Intelecto que hace que las cosas entrechoquen hacia una y otra.”. Llama la atención que en este segundo ejemplo se piense en el titán como una fuerza inteligente (*vóos*) que regula los cambios a partir de la lid entre los componentes del universo cuando en el fragmento anterior se le tenía como una causalidad necesaria para el orden.

Incluso, el vocablo *vóos*, que en una primera acepción es “mente”, parte de la premisa de una posibilidad de interacción con otras entidades, como ya aparece en la *Iliada* cuando se cuenta cómo la mente de Zeus cuida de Hector: “[...] ἀλλ' οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὃς ῥ' ἐφύλασσεν/ Ἕκτορ'.” (XV.461) “Pero no dejó de notarlo la sagaz mente de Zeus, que velaba por Héctor.” (Trad. E. Crespo).

El *vóos*, pues, es una consciencia que, como la de Zeus, procura velar por un interés que tiende hacia lo dispuesto adecuadamente. En este sentido, el poder que se ejerce por medio de la violencia está secundado por una finalidad que es el orden, como si esta dupla se concatenara y complementara mutuamente en un juego de causa efecto: por un lado, un medio que es la violencia —manifestada aquí como el choque de las cosas, por el otro, un fin que es el orden— materializado en la separación y posterior acomodo de todas las ellas.

Sea como fuere, en ambos textos el dios es necesario para la disposición adecuada, pues gracias al movimiento estrepitoso del choque, al enfretamiento fatal o, incluso por el

puño violento del titán, resulta el orden. En otras palabras, la violencia, personificada aquí en el dios, se alza por encima de la vesania voraginosa, no obstante puede responder también al juego etimológico que supone el verbo (κρούεσθαι) con el que se identifica al dios y que significa “arremeter con cólera”. A este respecto menciona Casadesús (2008):

[...] el recurso a la explicación etimológica de las palabras con la intención de demostrar que éstas reproducen los rasgos más característicos de los seres que representan porque Orfeo, en efecto, acertó en la selección o creación de los vocablos más adecuados para describir la realidad esencial. Se manifiesta, así, que la palabra posee un sentido oculto que pasa inadvertido a la mayoría de los hombres y que sólo los conocedores pueden discernir con exactitud. (p. 471)

Este tipo de explicaciones abundan en la literatura órfica y en ocasiones serán usadas para justificar la relación que existe entre un concepto y otro, incluso de forma mnemotécnica para recordar fórmulas mágicas y evocar el sentido oculto de las palabras.

I.3 La violencia entre los dioses y la garantía del orden

Ya se ha visto cómo la génesis órfica tiende al orden a través del acto violento; lides funestas, tomas de poder hechas por mano violenta y movimientos particulares que tienden al enfrentamiento. Todos estos hechos perpetrados por Crono, una fuerza inteligente que permite la cosmogonía a través de la violencia. Ahora bien, La *Teogonía* se antoja ciertamente similar, pero con algunas especificidades. Las relaciones de poder entre los dioses se verán condicionadas por una constante y milagrosa supremacía que deja en circunstancias penosas a un dios para enfocarse en el que le sucederá. Este hito comienza con la emasculación del cielo, similar al acto que se lee en la *Teogonía* hesiódica, pero con diferencias sustanciales integradas por los órficos.

La teogonía del *papiro de Derveni*, como ya se ha mencionado en la introducción, llegó para enriquecer el conocimiento que se tenía de los órficos ya que su hallazgo es reciente. El

rollo data de entre el 340 y 320 a. C. y fue descubierto apenas en el año de 1962. Su contenido temático difiere un tanto de las otras teogonías órficas, pues la estructura del papiro consiste en citas hexamétricas y comentarios exegéticos a partir de estas. El hecho ha sido objeto de discusión, debido a que se cree que los versos de Orfeo poseían un saber oculto al que solo se podía llegar por medio de la interpretación. Al respecto dice Casadesús (2008):

El hecho de que su autor, un comentarista anónimo, glose una serie de versos de un poema teogónico atribuido a Orfeo corrobora que en la Antigüedad griega hubo una fuerte tendencia a tratar la poesía órfica como algo más que una obra literaria y confirma la creencia de que la poesía de Orfeo contenía un saber oculto para la mayoría de los mortales, que tan sólo podía ser descifrado con la ayuda de determinadas claves exegéticas. (p. 461)

La antigüedad que se vierte sobre lo órfico le ha valido un atisbo de crédito y misticismo entre los helenos. El corpus se presta al comentario al ser tan heterogéneas las posibles interpretaciones. Esto ha ocasionado que en muchas ocasiones los fragmentos sirvan para darle validez a los argumentos de otros pensadores, los seguidores de Platón, por un lado, los apologistas cristianos por el otro. No obstante, la teogonía del *Papiro de Derveni* arroja nueva luz, complementa y reinventa lo que ya se había dicho de la cuestión órfica años atrás.

I.3.1 La emasculación: el primer acto violento en la teogonía órfica

El primer acto violento que se describe en la teogonía órfica del *Papiro de Derveni* es la emasculación de Cielo, aunque esta no se menciona directamente, sino que se alude por medio del vocablo ῥέζειν, el cual es descrito por Chantraine (1999) como: “hacer u ofrecer un sacrificio” (p. 969). El fragmento reza lo siguiente: “[...] ὃς μέγ' ἔρεξεν. Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρότιστος βασιλευσεν, ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὐτίς, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς.” (X.6 y XI.6) “[...] (Crono) que sacrificó a Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar. Y de este por otra parte, Crono, después el pensante Zeus.”.

El termino ῥέζειν aparece ya en Homero. La *Odisea* dota ya de este sentido sacrificial al vocablo cuando Atenea se pregunta el porqué Ulises yace retenido sin poder volver a casa: “[...] Ἀργείων παρὰ νηυσὶ χαρίζετο ἱερὰ ῥέζων.” (I. v. 161) “[...] de Ilión y su campo naval omitió sacrificios.” (Trad. J. Pabón).

Igualmente, es posible encontrar una acepción semejante en Píndaro. En su *Pítica décima*, el poeta dota a ῥέζειν con el mismo sentido que en la obra homérica. Además, es interesante que junto a esta voz está otra que refiere igualmente a los sacrificios: ἐκατόμβη. El texto reza: “[...] κλειτὰς ὄνων ἐκατόμβας ἐπιτόσσαις θεῶ ῥέζοντας.” (X.34) “[...] encontrólos haciendo hecatombes famosas de asnos al dios.” (Trad. A. Ortega).

Estos antecedentes arrojan una perspectiva distinta a la idea principal. Por un lado, si este ἔρεξεν —que a propósito Bernabé traduce como “acto terrible”— se tratase de un acto ritual como el sacrificio, su realización sería necesaria para un finalidad que, siguiendo el texto, devendría en la recreación ordenada del mundo a partir de Zeus y no exclusivamente un acto motivado por el ansia de poder. Por el otro, si se tiene en cuenta lo que el fragmento dice después de aludir a la castración de Cielo, es más transparente constatar que la idea de consecutividad en la sucesión divina permanece a partir del hecho violento, pues allende a este se encuentra μητίετα Ζεύς.

Es decir, Cielo debe ser despojado de su poder fecundador, para que esto posibilite la aparición de la disposición correcta de las cosas encarnada por Zeus que, al poseer esta μητίς, asumirá la potencia creadora del miembro amputado de su abuelo dentro de sí, recreando la vida ordenadamente.

I.3.2 La ingesta de Cielo: violencia necesaria para la vida ordenada

Una vez que el miembro de Cielo fue removido y la gradación de los dioses llegó a Zeus, ocurre otro acto que añade seguimiento al “sacrificio” de Cielo perpetrado por Crono. Por consejo de Noche, Zeus devora el miembro amputado de la divinidad para, de este modo, recrear la vida de manera ordenada asumiendo todas las potencias creadoras del dios Cielo. El fragmento dice: “[...]αἰδοῖτογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.” (IX.4) “Se tragó las partes pudendas (de Cielo), que primero había eyaculado el éter.”

La emasculación del Cielo, en la *Teogonía* hesiódica se lee como un acto de venganza en contra del monarca que maquinó acciones odiosas (ἀεικέα ἔργα): “πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα/ [...] δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς ἐσσυμένως ἤμησε.” (vv. 172-180) “Fue (Cielo) el primero en maquinar odiosas acciones [...] apresuradamente segó los genitales de su padre.” (Trad. A. Pérez). No obstante, en el orfismo se presta a una lectura distinta, pues la “absorción” del poder fecundador del hijo de Noche hace posible que la vida nazca por segunda vez, pero con una particularidad: esta vida, a diferencia de la anterior, está dispuesta adecuadamente y permanecerá de este modo, finalizando así el proceso de sucesión de los dioses. Paralelos semejantes a ello pueden encontrarse en teogonías aledañas del Oriente. Al respecto Bernabé (2003) menciona:

Por chocante que este motivo temático nos pueda parecer, tenemos un precedente oriental [...] concretamente un mito hurrita que conocemos en una versión hitita. Se trata del llamado Reinado en los cielos o Teogonía [...] En el que se nos narra que Anu, dios del cielo, es castrado de un mordisco por Kumarbi, quien se traga sus genitales y queda así embarazado de varios dioses. Zeus en la teogonía órfica habría tragado el pene del cielo que causaría su embarazo del cosmos. (p. 37)

La idea central del mitema se repite con frecuencia en mitologías de otras latitudes que buscan explicar la generación de nuevos dioses a través de la ingesta de los genitales o de los

fluidos producidos por estos. Un ejemplo de esto sucede cuando Agni, el dios del fuego en la tradición védica, bebe el semen de Shiva y de esto resulta la generación de Skanda, dios de la belleza y jefe de las milicia divina. Daniélou (1987) habla acerca de ello en su *Shiva y Dionisos*: “Skanda, dios de la belleza y jefe de los ejércitos de los dioses, nació del esperma de Shiva caído de la boca el fuego sacrificial (Agni).” (p. 81).

Es posible que la relación que existe entre la emasculación del Cielo y la disposición de la vida ordenada se deba a que, pese a la omnipresencia de este dios en muchas culturas, la poca relación que tiene con la vida de los hombres lo vuelve un dios estéril y poco productivo en comparación con otras divinidades que tienen influjo directo sobre la vida de los mortales, ya que su presencia funciona para explicar mucho de la condición humana y su lugar en el mundo. Karen Armstrong (2005) en su *Breve historia del mito*, dice:

El destino de los dioses del cielo nos recuerda otro error muy extendido. Suele suponerse que los primeros mitos ofrecían al mundo precientífico información sobre el origen del cosmos. La historia del dios del cielo representaba exactamente este tipo de especulación, pero el mito fue un fracaso, porque no afectaba la vida cotidiana de las personas, no les explicaba nada sobre su naturaleza humana y no las ayudaba a resolver sus eternos problemas. (p. 34)

En efecto, la violencia en estos mitos acabará por despojar al Cielo de su poder, a causa de su nula intervención en la vida de los hombres. Por medio de su mutilación, el orden se procura nuevamente, pues los dioses que vienen después de este poseen un aporte significativo para el seguimiento de la narración que culmina con la aparición de los mortales y la dicotomía que supone, es decir, el componente cruento del mito, que va desde la cruel sustitución de los viejos dioses que no procuran nada a la estructura del orden, al voraginoso sacrificio de estos para la generación de la vida —Protogono y Dioniso— trabaja eficazmente en la literatura de Orfeo y se hace imprescindible para el correcto funcionamiento del cosmos

y de los dioses. Ahora bien, este episodio tiene su homólogo en otra teogonía órfica, en donde, si bien, Zeus no deglute el miembro amputado del cielo, sí lo hace con uno de los dioses fundamentales dentro del orfismo: Fanes primigenio.

I.3.3 Crono y Zeus: entrega de la dignidad real por medio del azar violento

La llamada *Teogonía de las rapsodias* o *Hieros Logos* —discurso sagrado— es, como ya se ha dicho, la compilación más cuantiosa de fragmentos que hablan acerca de lo órfico. La continuidad de estos, aunque diferida por secciones, mantiene la cohesión necesaria para hacer un todo entero de la narración y, aunque ha sobrevivido gracias a las menciones de autores que buscaban desprestigiar a la vieja religión o a aquellos que trataban de dotar a su pensamiento de legitimidad partiendo de una tradición antigua, se mantiene como la fuente más copiosa para acceder a los misterios y elucubraciones que yacen enterradas en el orfismo.

Primeramente, el *Hieros logos* cuenta la típica rivalidad entre los dioses, que culmina con el enfrentamiento entre Crono y Zeus, resultando el último vencedor y estableciendo el orden. Es interesante percatarse del modo en que Crono llega al poder y cómo este le es arrebatado. El fragmento aparece en el *Comentario al Timeo* de Proclo y dice: “[...] καὶ τέταρτος ὁ Κρόνος, βιασάμενος, ὅς φασι, τὸν πατέρα.” (III. clxviii. 23) “[...] y el cuarto (en reinar) fue Crono, que violentó, según se dice, a su padre.”.

Vale la pena destacar nuevamente el uso de la numeración, pues el texto hace hincapié en decir que Crono fue el cuarto en reinar. Esto se debe a que la idea de la sucesión divina es fundamental en el mito órfico, pues se requiere que los dioses se sucedan para finalizar el estadio de creación ordenado con Zeus y luego la generación de los mortales con Dioniso.

El vocablo que utiliza el griego es βιάζειν que, como ya se ha mencionado arriba, sugiere el uso desmedido de la fuerza en detrimento de otro con la finalidad de vituperar su

dignidad o su integridad física. El pasaje recuerda la idea que circundó el fragmento de Apolonio: βίη χερσῖν, el modo por el cual Crono se hizo del poder cuando violentó con el uso de la fuerza la dignidad regia de Ofión y Eurínome. Si bien no es necesario desplegar nuevamente la connotación del verbo y el sustantivo derivado de este, vale la pena recordar que el verbo funciona como un instrumento por medio del cual se obliga a ceder por el uso de la fuerza o del ánimo exacerbado, en este caso, el de Crono en detrimento de su padre Cielo.

La violencia de la que habla el fragmento se refiere a la emasculación y es igualmente interesante percatarse de que la mutilación no se menciona directamente, sino que se alude. El hecho de que la acción permanezca velada no transparenta la crueldad del acto. Ello puede estar relacionado a, como ya lo ha denominado Platón, “el modo de vida órfico” repelente de los sacrificios y de mancillar con sangre los altares de los dioses.

Ahora bien, una vez que Crono usurpó el poder, un vaticinio le advierte que se verá despojado de su dignidad regia de una manera similar a como él lo hizo con su padre. Este oráculo hace que el Titán comience a deglutir a sus hijos antes de que esta profecía sea consumada. La historia continúa con Pseudo Apolodoro y su *Biblioteca* de acuerdo a la narración mítica conocida por todos: “ἐπειδὴ Γῆ τε καὶ Οὐρανὸς ἐθεσπιάδουν αὐτῷ λέγοντες ὑπὸ παιδὸς ἰδίου τὴν ἀρχὴν ἀφαιρηθήσεσθαι, κατέπινε τὰ γεννώμενα.” (I.i.4) “Como Tierra y Cielo le habían vaticinado que sería depuesto por un hijo suyo, devoraba a su prole al nacer.” (Trad. M. Rodríguez de Sepúlveda).

En un afán de preservar el poder, Crono incurre en falta al devorar a los recién nacidos (γεννώμενα). Este acto funesto traerá consecuencias, pues en otro de los fragmentos se habla de la manera en la que Crono será despojado del poder. El texto llega —como muchos de los otros fragmentos órficos lo hicieron— gracias al neoplatónico Proclo en su *Teología*

platónica y reza lo siguiente: “Μόνος δὲ αὐτὸς τῶν θεῶν μετὰ τινος ἀνάγκης καὶ οἷον βίασ λαμβάνειν τε καὶ διδόναι λέγεται τὴν βασιλικὴν ἀξίαν, <ἐκτέμνων> τὸ τοῦ πατρὸς γόνιμον, <ἐκτεμνόμενος> δὲ παρὰ τοῦ μεγάλου Διός.” (V.5) “Es él (Crono), el único de los dioses del que por alguna necesidad y alguna clase de violencia, se dice toma y entrega la dignidad real, puesto que mutila la fertilidad de su padre y es mutilado por el gran Zeus.”.

La voz ἀνάγκη es interesantísima, puesto que es una de esas palabras que con el devenir del tiempo recibe acepciones radicalmente distintas a las que tenía en un inicio y transforma su significado inicial a tal punto que, de funcionar como un verbo de obligatoriedad o inminencia (ἀνάγκη ἐστὶ), deviene a su vez en una diosa que está incluso por encima de Zeus y de los otros dioses, ya que su poder se encuentra por encima de todo. En su *Dificultades y soluciones de los principios primeros*, Damascio describe la naturaleza de la diosa: “Necesidad que es a la vez Naturaleza y Adrastea. Incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando todos sus confines.” (III.clxi.8) (Trad. A. Bernabé).

Igualmente, en su *República*, Platón describe a la diosa que yace sobre el *axis mundi* en compañía de sus hijas: “En cuanto al huso mismo, giraba sobre las rodillas de la Necesidad [...] y había tres mujeres sentadas en círculo a intervalos iguales, cada una en su trono; eran las Parcas, hijas de la Necesidad.” (617c) (Trad. C. Eggers). De modo que, Ἀνάγκη está vinculada con las fuerzas del destino y, de hecho, ella misma se cierne como la personificación del destino, pues todo le atañe y con su potestad infinita impera en todas las cosas, justo como una βία que, en lugar de funcionar a través de la fuerza material, trabaja por medio del azar que, en todo caso, es también una fuerza coercitiva que puede imponer circunstancias no deseables para el individuo que está inmerso en su campo de acción. De hecho, es significativo que aunque, en primera instancia, se traduzca por una idea de obligatoriedad o inminencia (necesidad), una de las acepciones recurrente del vocablo es, de

hecho, “violencia”. Vale la pena aportar un par de ejemplos que especifiquen esto en cuestión.

La palabra aparece ya en Homero, en el enternecedor coloquio entre Héctor y Andrómaca, cuando el troyano habla acerca de las penurias de caer en condición de esclava y cómo el sufrimiento de su esposa puede más en él que incluso el de su padre o el de su madre. El texto dice: “[...] καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηϊδος ἢ Ὑπερείης πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη.” (VI. vv. 457-458). “[...] y quizá vayas por agua a la fuente Meseide o a la Hiperea obligada a muchas penas, y puede que te acose feroz necesidad.” (Trad. E. Crespo).

Primeramente, es interesante notar cómo —en un inicio por lo menos— ἀνάγκη posee, como ya se había dicho, una acepción similar a βία; ambos vocablos refieren a una fuerza coercitiva que obliga al que se ve envuelto en su campo de acción a someterse y a efectuar lo requerido. Igualmente, es lícito mencionar que, mientras que βία refiere al uso de la fuerza bruta o el ánimo enardecido, ἀνάγκη se relaciona más con las circunstancias del azar, es decir una causalidad abrumadora que impele con fuerza hacia un destino inexorable, idea similar a la voz εἰμαρτός (fijado por el destino) o a la diosa Αἴσα (dispensadora justa).

El siguiente fragmento refuerza esta idea, pues habla de la disposición de las huestes aqueas por parte de Agamenón y cómo este lo hace de tal modo que incluso los cobardes se vean obligados a entrar en la lid: “[...] ὄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίη πολεμίζοι.” (IV. 300) “[...] para forzar a cada uno a pelear incluso contra su voluntad.” (Trad. E. Crespo). Las circunstancias se yerguen como inexorables y una vez más, la voluntad se ve bajo el yugo de la voraginosa violencia de la necesidad, y si bien en primera instancia refiere a lo inestable de los acontecimientos, también es posible vislumbrar el atisbo que emparenta al concepto con el de βία. En Heródoto es donde esto es constatable: “[...] ἔφη ἐπιθυμέοντα ἐς ἀνάγκας

μεγάλας ἀπικνέεσθαι.” (*Historias* I.cxvi.15) “[...] que no obraba atinadamente al querer exponerse a terribles suplicios.” (Trad. C. Schrader).

Cuando se expone que el vocablo trabaja como una fuerza que obliga a realizar acciones no deseadas por la voluntad del individuo, se puede entender por qué algunos autores le dan el significado de violencia o de castigo. Algo que no es deseable y que, no obstante, tiene que acatarse o realizarse a causa de la consecutividad de los hechos. Es pertinente recordar que la βία funciona como una fuerza que doblega desde lo físico, mientras que ἀνάγκη lo hace desde los azarosos acontecimientos que, si bien desembocan también en lo material, son motivados por el seguimiento ineludible de las circunstancias.

Estas son las razones por las cuales Crono cede el poder a su hijo, en primer lugar, bajo el efecto del yugo de la necesidad que dispone los acontecimientos que obligan al Titán a dimitir de la contienda y verse superado. En segundo lugar, bajo la violencia que ejerce Zeus sobre él al ser más fuerte y tener superioridad numérica. Idea que puede expresarse en la última parte del fragmento en donde dice que: “[...] <ἐκτέμνων> τὸ τοῦ πατρὸς γόνιμον, <ἐκτεμνόμενος> δὲ παρὰ τοῦ μεγάλου Διός.” (V.5) “[...] puesto que mutila la fecundidad de su padre y es mutilado por el gran Zeus”.

I.3.4 Fanes primigenio devorado: concepción mental del universo

Así pues, Zeus obtiene la dignidad regia, sin embargo, el estadio de creación no finaliza ahí, pues deviene un último acontecimiento que concluirá con la composición y ordenamiento del cosmos, esto es, la ingesta de Fanes primigenio por parte del hijo de Crono, cuyo paralelo puede encontrarse en la teogonía del *Papiro de Derveni* cuando Zeus mismo, por consejo de Noche, devora el miembro amputado de Cielo, con la finalidad de quedar embarazado del universo y darlo a luz nuevamente.

Fanes es un dios fundamental para toda la literatura órfica, pues su aparición da comienzo a la generación de los dioses y justifica la recreación del mundo a partir de Zeus. No tiene precedentes en otras teogonías, aunque en ocasiones suele identificársele con Eros en la obra hesiódica. Se le describe como un ser áureo, resplandeciente y de doradas alas. Proviene del huevo cósmico que hizo Tiempo a partir del éter y gracias a su aparición (φαίνειν), la generación de la vida es posible.

Los *Himnos órficos* son conjuntos hexamétricos de datación tardía que, si bien no son tomados en cuenta dentro de la poesía órfica a causa de la notoria aglomeración de elementos ajenos al movimiento provenientes de otras religiones, sí aportan algunos datos en los que se pueden dilucidar tópicos claramente órficos. Estos poemas están dedicados a diversas divinidades procedentes del panteón heleno y entre ellas figura Fanos, que en el himno es llamada Primogénito, pues se lo describe como el primer ser de la creación y origen de todas las cosas, de los dioses inmortales y de los hombres mortales. El texto dice: “Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον, / ὠιογενῆ, χρυσεῖαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι, / ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων, / σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἑρικεπαῖον, / ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαῆς ἔρνος, / ὄσσων ὃς σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὀμίχλην.” (Orph. *Hymn.* VI) “Invoco a Primogénito de doble hechura, grande, errante por el éter, nacido de un huevo, ufano de sus aureas alas, de taurino mugido, origen de los dioses felices y de los hombres, simiente muy recordada, muy celebrado en ritos, Ericepeo, indecible, que produce un oculto silbido, vástago resplandeciente, que de los ojos disipaste la tenebrosa niebla.” (Trad. M. Periago Lorente).

Es interesante percatarse de la aliteración del fonema nasal “v” en el segundo hexámetro: “ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων”. La repetición constante de ese sonido pareciera simular una especie de pedal armónico que en griego se denomina ἰσόν

y que funcionaba para acompañar las voces floreadas de la himnodia bizantina. No obstante, el simbolismo de este aparente simple acompañamiento es significativa, pues el *ισόν*, desde Micklem (1953) funciona como representación de aquello que no cambia y que es impasible ante todas las cosas, es decir, lo divino: “El sonido monótono del bajo representa al Uno, el Eterno, el Inmutable, el Todo, la inconsciente conciencia.” (*La religión*, p. 45).

Volviendo al texto, es lícito notar también que el dios del himno es llamado “origen”, (*γένεος*), y por tanto su naturaleza es responsable del nacimiento de los dioses y de los hombres. Esta dualidad manifestada en Primogénito encuentra parentesco con su último descendiente que posibilitó la vida mortal, pero al mismo tiempo la divina, ambas coexistiendo en una sola identidad a través de su sacrificio. El postulado es tan elocuente que Diódoro Sículo, en su *Biblioteca histórica*, rescata este fragmento órfico que dice lo siguiente: “[...] τῶν δὲ παρ' Ἑλλησι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὅσιριν Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σείριον παρωνύμως [...] Ὀρφεὺς δὲ τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.” (I.xi.3) “[...] junto de algunos de los antiguos mitólogos griegos derivan a Osiris el nombre de Dioniso y de Sirio [...] así Orfeo, por esta razón, lo llama Fanes y Dioniso.”

Si bien este suceso puede ser producto de la recurrente asimilación de un dios con otro, quizá también pudiera ser más que eso, pues vincular dos dioses angulares para lo órfico, cuya función principal consiste en la generación de la vida a partir de un sacrificio violento, hace que Fanes, que fue devorado, y Dioniso, que fue despedazado y luego devorado, estén emparentados, e incluso se le reconozca al segundo dios como una hipóstasis del primero. Aun así, queda establecido que Fanes propicia toda la creación, y que solo por medio de él, las cosas pueden llegar a ser.

Acto seguido, se cuenta cómo Zeus devora a su antepasado con la finalidad de absorber su poder. Proclo salvaguarda el fragmento en su *Comentario al Crátilo*: “ὥς δ' Ὀρφεὺς

ἐνθewι στόματι λέγει, καὶ καταπίνει πρόγονον αὐτοῦ τὸν Φάνητα καὶ ἐγκολπίζεται πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ὁ Ζεὺς.” (LXII.3) “Como dice Orfeo con su boca inspirada, Zeus se traga a su antepasado Fanes y asume en su seno todas sus potencias”. Mucho se ha dicho a partir de este hecho, ya que el sacrificio del ente primordial supone una nueva creación, pero dispuesta ordenadamente. Zeus devora a Fanes y gracias a esto adquiere la función demiúrgica del dios, es decir, todas las cosas son hechas nuevamente a partir de él. En el Comentario al Timeo, Proclo lo menciona: “ὡς τότε Πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἑρικεπαίου/τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἐῆ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ, / μῖξε δ' εἰς μελέεσσι θεοῦ δύναμιν τε καὶ ἀλκὴν, / τοῦνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη.” (I.cccxxv.1) “Y poseía entonces el poder de Primogénito Ericapeo, y abriendo su boca se tragó la figura corpórea de todas las cosas y las guardaba en su hueco vientre, y mezcló en sus miembros la fuerza y capacidad del dios. Por ello, todo se produjo, una vez más dentro de Zeus.”.

El equivalente de este hecho en la *Teogonía* hesiódica es la deglución de Metis y la masculinización de la inteligencia femenina (μητις) a partir de Zeus, hecho que da como resultado el nacimiento de Atenea en lugar del futuro usurpador del trono y el triunfo definitivo del Crónida sobre la sucesión divina que se había planificado con ayuda de las diosas Gea y Rea:

Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μητιν,/ πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων./ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην/ τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλω φρένας ἐξαπατήσας/ αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν,/ Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος/ τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν/ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰγιγενετάων.” (vv. 886-893) “Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras. Zeus se la tragó por indicación de Gea y

del estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus.” (Trad. A. Pérez Jiménez)

El sacrificio del dios primordial a manos de su nieto hace consonancia con los sucesos que se han venido gestando a lo largo de toda la teogonía órfica. Enfrentamientos entre fuerzas primigenias que ocasionan separaciones, mutilaciones afanosas de poder, canibalismo entre miembros de la misma estirpe, todo con la finalidad de llegar a una disposición ordenada que halla su cenit con Zeus.

Ahora, la vida renovada por la inmolación de Fanes se cierne sobre todas las cosas. No es algo casual que exista una relación con la Μητις hesiódica que, si bien no funciona como un principio creador, sí lo hace como una inteligencia necesaria para el equilibrio y el orden. No obstante, se considera que la capacidad creadora de Fanes no era propia del rey de los dioses, y por tanto, Zeus debía adquirir esta facultad a través de la ingesta de su antepasado, hecho que terminaría en la combinación de las potencias de Protógono y el genio regio del Crónida, que en un comienzo no tenía esta capacidad demiúrgica que se le adjudica luego como propia como líder de los dioses. A esto comenta Guthrie (1970):

El problema estaba en que los antiguos poetas en cuyos textos había cobrado forma y se había convertido en rígida tradición el carácter de Zeus nunca lo habían concebido como creador. Por consiguiente, resultaba poco apto para desempeñar ese papel. Entonces, Fanes debe quedar a cargo del trabajo duro de la creación, pero cuando todas las cosas están hechas y derechas dejamos que Zeus las asuma en sí y las produzca de nuevo. Al asimilarse la naturaleza de Fanes, esto es, el Eros, el principio de vida, Zeus adquiere el poder creador en adición a su carácter regio. (p. 109)

Si bien existe una necesidad por parte de los órficos de resignificar algunos mitos que ya estaban fijos, es posible también dotar de otra lectura al hecho mítico en donde, si bien Zeus funciona como una especie de λόγος ordenador, Fanes hace lo propio, pero desde una perspectiva generadora, es decir, el primero actúa como la encarnación del orden que tanto

ha predominado en la literatura órfica y el segundo lo hace como la materialización creadora pero no ordenada, puesto que a su llegada deben de ocurrir sucesos que posibiliten esto a la postre. Incluso si se piensa que el mismo Dioniso es una hipóstasis de Fanes, se comprendería cabalmente cómo el sacrificio de los dioses —uno destazado y el otro devorado— genera vida nueva a partir de sus violentas muertes.

Hasta este punto ya se ha tratado la separación violenta de los elementos, la mutilación de Cielo y la ingesta de Fanes. Ahora tiene lugar el penúltimo acto de creación que se vincula directamente con los mortales, pues este suceso se acopla, desde el orfismo, con el destino de sus almas.

I.3.5 Perséfone mancillada y el nacimiento de Dioniso

Dice Diana Alonso Secades (2018) en su artículo titulado: “Maternidad y violencia en el himno homérico a Deméter”:

Este mundo masculino interviene de manera violenta en el femenino, provocando la ruptura del vínculo de la madre [...] con su vástago [...] La confrontación entre el punto de vista masculino —que ejerce su juicio sobre los padecimientos femeninos hasta romantizarlos y hacer del dolor algo hermoso— y la experiencia real de la mujer es, como bien denunciaban las autoras [...] algo más que habitual en la historia de la literatura. (p.14)

El rapto de la muchacha constituye uno de los preliminares para los misterios. Tanto en Eleusis como en el orfismo el mito deviene en violento para Perséfone. Por un lado, el rapto implica el sometimiento de la voluntad a partir de la violencia. Hades se lleva a Perséfone en contra de sus deseos y con el consentimiento de Zeus: “οὐδέ τις ἄλλος / αἴτιος ἀθανάτων εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεύς, / ὅς μιν ἔδωκ' Αἴδη θαλερὴν κεκλήσθαι ἄκοιτιν/ αὐτοκασιγνήτω.” (vv. 77-81) “Ningún otro de los inmortales es culpable más que Zeus que amontona las nubes, el cual la ha entregado a su hermano Hades para que sea llamada su esposa lozana.” (Trad.

D. Secades). En la doctrina órfica, Perséfone es violada por Zeus. Además, no se omite el rapto posterior a la violación. Proclo lo cuenta en su *Comentario al Crátilo*: “Por eso se dice que Kore fue violada (βιάζειν) por Zeus y raptada (ἄρπάζειν) por Hades.” (402c).

No obstante, el mito en cuestión, en ambos casos, dota de un propósito a la violencia acaecida sobre la muchacha. En Eleusis, la muchacha se desempeña como una metáfora benevolente que acoge el mundo heleno como una esperanza de renovación después de la muerte. Es decir, el rapto que alude a la muerte, posibilita a su vez el regreso a la luz acompañado de la renovación de las plantas y del grano viejo que se esconde en los silos aguardando el tiempo para emerger. Robert Graves (1985) dice al respecto: “Perséfone y Hécate representaban la esperanza prehelénica de regeneración, en tanto que Hades era el concepto helénico de la inevitabilidad de la muerte.” (31.2).

En lo órfico, por otra parte, Perséfone es, de hecho, la madre del dios sacrificado. La violación de la diosa a manos de Zeus tiene como consecuencia el nacimiento de Dioniso. Este hecho es tan significativo que incluso se cuenta cómo el alma debe ir en búsqueda de la diosa para solicitar indulgencia por la muerte de su hijo antes de regresar a la divinidad, pues ella es la madre de los mortales. Al respecto comenta Bernabé (2008)

Como madre de Dioniso, puede considerarse a Perséfone también madre de los mortales, la divinidad protectora de los iniciados y con un papel fundamental en su salvación. A ella van dirigidas las declaraciones de purificación y liberación del iniciado a fin de que le garantice una posición favorable en el Más Allá. La reina subterránea es juez en la decisión última del destino del alma, si bien su decisión parece ir unida a la de Baco. Esta función salvífica se corresponde con la que tiene en otros ámbitos religiosos, como Eleusis. (p. 507)

Contraponer dos ideas antagónicas como la vida y la muerte puede resultar chocante para una civilización que está enamorada de la vida; con todo, el griego supo colocar un atisbo de inocente confianza en la diosa hija de Zeus y Deméter, ya sea en Eleusis, ya en lo órfico.

Particularmente en Eleusis, cuando Perséfone regresa hacia la luz, la naturaleza reverdece y todo vuelve a la vida, se deja a un lado la muerte y se pregona el regreso de la diosa. El testimonio más acabado de esta historia aparece en el *Himno homérico a Deméter*: “ὅπποτε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδε[σιν] ἡαρινο[ῖσι]/ παντοδαποῖς θάλλει, τότε' ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος/ αὔτις ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.” (vv. 401-403) “Cuando la tierra verdee con toda clase de fragantes flores primaverales, entonces ascenderás de nuevo de la nebulosa tiniebla, gran maravilla para los dioses y los hombres mortales.” (Trad. A. García Velázquez).

Empero, la función de Perséfone en el orfismo dista un tanto de la que desempeña en los misterios, pues ahora la que antaño figuró como la encarnación de la confianza en una vida póstuma, pasa a un plano distinto y se convierte en la madre del avatar órfico. La diosa será la madre de Dioniso, y por tanto, una figura insustituible para garantizar la pervivencia de los mortales. La esperanza, aquí, se matiza con un tono más opaco, pues mientras que los misterios de la diosa proponen la renovación por el simple hecho de participar en el ritual, el órfico intuye que la salvación es el resultado del castigo como medio expiatorio y del seguimiento de ciertos preceptos que atañen a su literatura. A esto dice Guthrie (1970):

[El orfismo] era un modo de vida, que imponía un régimen ascético que cumplir en las acciones diarias. Eleusis no tenía tal exigencia. Su idea matriz está más próxima a la magia. Realícese el ritual correcto, véanse las correctas imágenes, díganse las palabras correctas, y se está asegurado de la protección de la gran diosa, y con ello de una vida bienaventurada en el más allá. (p.157)

La diferencia entre ambas posturas se acentúa. El orfismo, en tanto doctrina, insta a un modo de vida acorde a las enseñanzas de los textos, complementando así el ritual. Por otro lado, las enseñanzas de los misterios de la diosa no intervienen, al menos no directamente, en la vida del iniciado, pues el ritual acapara esta función plenamente. De ahí que incluso se pueda concebir al orfismo como una postura ética en comparación con sus coetáneos, en donde la

interacción con lo sacro finaliza una vez que el μύστες ha contemplado el drama sagrado (τὰ δρόμενα).

Así pues, la diosa, que posee un ejercicio distinto al de los misterios, es violada por su padre Zeus que toma la forma de una sierpe. El fragmento, que llega gracias a el apologeta Atenágoras en su *Apología*, dice: lo siguiente: “[...] εἴθ' ὅτι Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ.” (XX.3) “[...] que incluso (dicen) que se unió con Perséfone su hija, en forma de serpiente se unió con ella y de ella tuvo un hijo Dioniso.”.

El hecho de que la violación ocurra mientras ambos son reptiles es simbólico. La serpiente figura como la criatura que guarda dentro de sí el secreto de la eternidad y la curación. No solo se entrelaza en el caduceo de Hermes que posee el poder del equilibrio, o se enrosca en la vara de Asclepio que es capaz de revivir a los muertos o en el poste serpentino fijado por Moisés para aliviar el dolor de los envenenados, sino que, al dejar su vieja piel tras de sí, se percibe en ella el poder de la renovación y la estructura cíclica del universo. Juan Cirlot (1992) en su *Diccionario de símbolos*, dice:

Por su muda de piel, símbolo de la resurrección, por su carácter reptante (y sus anillos estranguladores) significa la fuerza. Por su peligrosidad, el aspecto maligno de la naturaleza. La muda de la piel impresionó poderosamente a los autores antiguos: Filón de Alejandría cree que la serpiente, al desprenderse de su piel, se desprende también de la vejez; que puede matar y curar, siendo por ello símbolo y atributo de los poderes adversarios, positivo y negativo, que rigen el mundo. (p. 408)

La inmortalidad, como ya se ha mencionado arriba, es una idea fundamental en la doctrina órfica, es por esto que la serpiente, al representar la renovación y los ciclos continuos, embona gratamente dentro de la enseñanza del poeta. Incluso si se piensa que de esta unión serpentina nacerá Dioniso, dios que garantiza la perpetuidad del género humano gracias a su

sacrificio, esta cópula incestuosa entre dos serpientes adquiere legitimidad dentro del plano figurativo. Es decir, por un lado, el polo que corresponde a la parte mortal, por el otro, el polo opuesto afín a los atributos divinos derivados del hijo de la diosa, todo integrado en una dicotomía irreconciliable entre lo perecedero y lo eterno que es necesaria para la constitución de la naturaleza y del orden.

Asimismo, es interesante señalar un aspecto clave para comprender a cabalidad cómo está funcionando la violencia en este mito. En primer lugar, el vocablo que se usa para designar la violación es, nuevamente, βιάζειν. Queda claro que la fuerza coercitiva de Zeus doblega a Perséfone, y no solamente a ella, pues la teogonía del *Papiro de Derveni* menciona que el hijo de Crono se une igualmente con su propia madre, Rea, que en el orfismo se identifica con Deméter: “ [...] αὐτὰρ ἐπεὶδ ἡ πάντα Διὸς σφὴν μῆσατο ἔργαι ἤθελεν μητρὸς ἕας μιχθήμεναι ἐν φιλότητι.” (XXV.13 y XXVI.1) “Sin embargo, cuando la mente de Zeus concibió todas las cosas, deseaba unirse en amor carnal con su madre.”. La necesidad de volverse inabarcable puede responder al uso de la violencia en estos fragmentos. A esto dice Bernabé (2003):

Parece posible que Zeus deseara unirse con su madre, para volver atrás también en el plano sexual; al convertirse en hijo y esposo a la vez, se tornaría en padre de sí mismo [...] Otra (causa) sería que Zeus quisiera engendrar a Dioniso y, al engendrar, primero a Perséfone (que sería su hija y esposa a la vez), de alguna forma lograba que Dioniso perteneciera a la misma generación (es decir, al mismo rango) que él. (p. 48)

Al suplir las funciones de los progenitores, el rey del Olimpo se vuelve simbólicamente su propio padre. Esto significa que Zeus ya no es producto de la causalidad, sino que él es, de hecho, la causalidad. Lo mismo ocurre con la violación de Perséfone, pues de esta unión nacerá Dioniso, la última figura en toda la teogonía órfica que permitirá a los mortales contar en su haber con un ápice de naturaleza divina.

Igualmente llama la atención que el texto utiliza el verbo μήδομαι que tiene como primera acepción “pensar”, pues esto refuerza la idea de que el mundo creado por el Crónida es concebido a partir del intelecto y, por tanto, ordenado en comparación con el mundo creado por Fanes.

I.3.6 Dioniso despedazado por los titanes: la paradoja de la violencia

Existen momentos culminantes para los mitos, sucesos que marcan el cenit de un pensamiento y trabajan como punto de quiebre entre lo que fue hasta ese momento y lo que será después. Estas ocasiones suelen caracterizarse por poseer una violencia estrepitosa que solo es equiparable a la finalidad que persiguen dichas acciones. El fruto de estos sacrificios es la purificación, la devolución del equilibrio al espacio dispuesto por las fuerzas del orden.

La destrucción violenta de un dios suele satisfacer este propósito y el orfismo propone un avatar acorde a su mensaje y que, de hecho, lo complementa plenamente al dotar a la violencia arcaica que se halla inscrita en su mito de un significado pleno acorde con las preocupaciones mortales.

El clímax del mito órfico ocurre después de que Zeus ha violado a Koré y de esta unión incestuosa ha nacido Dioniso, dios al que es entregada la soberanía de la tierra. No obstante, el reinado del dios no durará mucho, pues su gobierno se verá interrumpido de manera abrupta por un acto fatídico que lo destruirá de la forma más cruenta posible. El fragmento, que llega gracias a Nono de Panópolis en sus *Dionisiacas*, dice: οὐδὲ Διὸς θρόνον εἶχεν ἐπὶ χρόνον· ἀλλὰ ἐ γύψω/ κερδαλέη χρισθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου/ δαίμονος ἀστόργοιο χόλω βαρυμήνιος Ἥρης/ Ταρταρίη Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρη (VI. 169-172) “Pero no tuvo (Dioniso) el trono de Zeus por mucho tiempo, sino que, a causa de la colera

de la diosa despiadada, la rencorosa Hera, los Titanes lo destruyeron con una daga del Tartaro, tras untarse con artificioso yeso el engañoso derredor del rostro.”.

Dioniso, que para este punto del relato había entrado como nuevo soberano del universo, es destituido por los titanes que lo asesinan. Si bien el fragmento da una versión generalizada de los eventos, se cuenta con versiones que hacen alusión a los detalles terribles que describen el destino sufrido por el dios a manos de los titanes motivados por la diosa Hera. El extracto llega gracias a Plutarco en sus *Moralia* y reza lo siguiente: “τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ’ αὐτὸν τολμήματα γευσασμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τούτων].” (996c.) “ Se cuenta, pues, acerca de los padecimientos de Dioniso: el desmembramiento, las osadías de los Titanes contra él, cuando lo devoraron, y los castigos del asesinato de los Titanes.”.

Este segundo fragmento es más explícito en cuanto a que describe la forma en la que el dios fue destruido por desmembramiento (διαμελισμός), y además devorado (γεύω). Igualmente, llama la atención el vocablo que se usa para referirse a estas acciones sea τόλμημα, palabra que Pierre Chantraine (1999) define como: “Una acción que se toma sobre uno mismo para atreverse a algo [...] en mala parte, exceso de audacia.” (p. 1124). En otras palabras, cuando el vocablo refiere a un “derroche de valentía”, pasará a significar “osadía” y luego “desvergüenza”, tal como las acciones perpetradas en contra del dios. Eurípides en su *Orestes* da un primer esbozo de este significado cuando el hijo de Agamenon insta a su hermana al suicidio como una manera de morir dignamente: “ὅμοια πράσσειν τοῖς ἐμοῖς τολμήμασιν.” (v. 1064) “Tú, debes obrar de modo semejante a mis actos audaces.” (Trad. C. García Gual).

El término toma su connotación negativa en el mismo Eurípides, pero ahora en su obra cumbre, *Bacantes*, cuando Cadmo cuenta cómo se ha enterado del asesinato de Penteo

por parte de su hija: “ [...] ἤκουσα γάρ του θυγατέρων τολμήματα”. (v. 1222) “ [...] me enteré al oír a uno de las atrocidades de mis hijas.” (Trad. C. García Gual). Estos actos son característicos de los dioses titanes, pues entran en su naturaleza que está plagada de violencia, tópico que se discutirá más adelante. Sin embargo no todo finaliza con la muerte del dios desmembrado y devorado.

Acto seguido al asesinato de Dioniso, Zeus, en venganza, fulmina a los titanes con el rayo convirtiéndolos en ceniza, y de los vapores producidos por los restos nace una nueva raza. El fragmento llega gracias a Olimpiodoro en su *Comentario al Fedón*: “ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους [...] ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμεν.” (I.3) “Zeus los golpeó con el rayo y del residuo de los vapores emitidos por ellos se produjo la materia de la que nacieron los hombres. [...] porque nuestro cuerpo es de Dioniso, pues somos una parte de él.”.

A partir de este punto, es constatable que la violencia en la muerte del dios posee una finalidad, que es generar la vida a partir del sacrificio. Este hecho oscila entre lo paradójico y lo contradictorio, pues, partiendo de la lógica del mito, la destrucción de la vida genera vida a su vez, como si existiese una relación inmanente entre estas fuerzas antagónicas y ambas fueran recíprocas y contenidas por un medidor común que es la violencia.

En *Los mitos: su impacto en el mundo actual*, Campbell (1972) habla acerca de las zonas que propiciaron esta mitología de la violencia y la muerte como propiciadores de la vida y la regeneración: “En esas zonas se asiste constantemente al proceso de putrefacción de la vegetación que da paso al nacimiento de nuevos y verdes brotes, y cuyo proceso parece haber inspirado una mitología de la muerte como dador de vida; de ahí nace la [...] idea de

que la manera de aumentar la vida es aumentar la muerte.” (p. 69). Por otra parte, Armstrong (2005) sostiene que:

En la mitología primitiva, la agricultura está impregnada de violencia y la comida solo se consigue mediante una constante guerra contra las fuerzas sagradas de la muerte y la destrucción, la semilla tiene que penetrar en la tierra y morir para dar su fruto y su muerte era dolorosa y traumática [...] todo eso lo vemos en los mitos sobre la diosa madre cuyos esposos casi siempre acababan destrozados, desmembrados, brutalmente mutilados y asesinados antes de poder renacer [...] a una nueva vida. (p. 64-65)

Es innegable la relación que existe entre el avatar órfico y la naturaleza, pues el mismo dios evoca al plano natural al ser llamado “vino” por sus seguidores, como ya decía Proclo en su *Comentario al Crátilo*: “Τὸν δεσπότην ἡμῶν Διόνυσον οἱ θεολόγοι πολλακίς καὶ ἀπὸ τῶν τελευταίων αὐτοῦ δώρων Οἶνον καλοῦσιν, οἶον Ὀρφεύς.” (CVIII.13) “Por causa de sus más altos dones, a menudo los teólogos llaman ‘vino’ a nuestro señor Dioniso, Orfeo por ejemplo.”. Si bien los mitos de muerte y resurrección están indicados como un rasgo vetusto de las viejas mitologías arcaicas que se percataron del ininterrumpido ciclo de vida y muerte que habita en la naturaleza, es lícito notar que el mito órfico conserva estos rasgos pero los dota con un nuevo sentido, pues la vida que surge de este acto, no solo hace que aflore una nueva estirpe mestiza en su composición, sino también dota al individuo de una naturaleza dual: mitad titánica mitad dionisiaca. Incluso, Guthrie (1970) retoma esta idea cuando dice: “Dioniso estaba destinado a renacer después de su asesinato, así como que su muerte iba a asegurar la esperanza de la inmortalidad para la raza de los seres humanos que le siguieron.” (p. 125).

La violencia que impregna la historia, si bien sobrevive pese a un tratamiento por parte de los órficos, adquiere un nuevo talante, pues franquea ese insondable abismo que existía entre la divinidad y los mortales. Ya no solo es el hecho cruento explicado

inversamente para la producción de la vida, sino es una vida plena lo que sobrevive del acto más cruento de toda la teogonía órfica. Una vida que, a partir de la violencia, se hace imperecedera, ya que comparte la sustancia con la divinidad y participa de su perenidad, solventando uno de los problemas más notorios en toda la religiosidad griega: la separación entre el hombre y lo divino.

Capítulo II. Περὶ ἔργα τῶν ἀνθρώπων/Sobre las cosas de los hombres

II.1 Naturaleza

II.1.1 Antecedentes: la φύσις violenta de los mortales

El termino φύσις aparece por primera vez en la *Odisea* y se refiere a la constitución de una raíz que brinda inmunidad a los hechizos de Circe. Por consejo de Hermes, Ulises toma esta planta con la finalidad de protegerse de la comida envenenada que la hechicera le ofrece. Los versos son los siguientes: ὦς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης/ ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.” (X. vv. 302-303) “Diciendo así, el Argifonte me dio un remedio que extrajo de la tierra y me explicó su naturaleza.” (Trad. J. Manuel Pabón). La planta medicinal que el dios extrae de la tierra, es un paliativo que merma los efectos nocivos de la comida envenenada y permite que Ulises consiga salir indemne del funesto banquete.

Es pertinente señalar que entre líneas se puede intuir que la raíz por sí misma no procuraba un efecto benéfico, sino que había de conocerse primero su composición (φύσις) para que esta fuera útil y se pudiera emplear correctamente. Este conocimiento proviene del dios Hermes que, desde los albores de la religiosidad helena, cumple la función de puente entre el mundo divino, el humano y el subterráneo, motivo que explica su conocimiento de la magia y los remedios ctónicos.

El concepto reaparece en Píndaro en su *Nemea sexta*, esta vez ya no desde un objeto, sino desde lo humano, ya que alude a cierto parentesco entre los mortales y los dioses que, pese a que estar divididos por una brecha inmensa, el poeta los vincula a partir del intelecto y la constitución, tomando como referencia el antropomorfismo homérico de los inmortales: “[...] ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν/ νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις.” (VI.4) “[...] pero, en verdad, en algo nos parecemos a los inmortales, en el gran intelecto o en la naturaleza.” (Trad. A. Ortega).

El matiz que se dibuja en Heródoto se antoja similar a la idea homérica, pues el historiador hace alusión a las propiedades de la tierra cuando comienza la descripción de la geografía egipcia, acto similar a cuando el dios enseña al héroe las propiedades de la raíz para utilizarla: “Αἰγύπτου γὰρ φύσις ἐστὶ τῆς χώρας τοιήδε.”(II.v.9) “Pues de tal clase es la naturaleza de la tierra de Egipto.” (Trad. C. Shrader).

Si bien es posible entender la φύσις como el conjunto de características inmanentes, materiales o abstractas de una entidad y, que por medio de estas que le son propias obtiene una realización plena que lo define y separa del resto de las cosas, también es lícito relacionar el término con el movimiento que hace que todo llegue a ser en su totalidad. El sustantivo φύσις, de hecho, deriva de la voz φύειν, que ya implica una idea de movimiento y de finalidad y puede traducirse muchas veces como “surgir, aparecer o llegar a ser”, tal como se ve en este fragmento de Sófocles: “ἔπειτα δ’ οὐδεὶς ἐχθρὸς οὔτε φύεται πρὸς χρήμαθ’ οἷ τε φύντες ἀρνοῦνται στυγεῖν.” (LXXXVIII.4) “Así pues, ningún enemigo surge delante de las riquezas y los surgidos anteriormente niegan odiar.” (Trad. J. M. Lucas de Dios).

A esto, Garagalza (2019) en su artículo titulado “Las raíces de la *physis*”, atribuye la idea de dinamismo al vocablo cuando dice:

La palabra *physis* resalta [...] el dinamismo, el hecho de que la *physis* esté en movimiento, o sea movimiento [...] Por un lado, significa brotar, crecer, empujar y contiene la idea de proceso y su producto, de despliegue o desarrollo, de ese movimiento universal del que resulta. Por otro lado, alude también a la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan. (p. 68)

La idea de movimiento que se halla implícita en el vocablo φύσις está más cerca de la concepción filosófica, y por tanto del tamiz órfico que pretende este trabajo. Las cosas no solamente tienen una serie de características que les permite distinguirse del resto, sino que, por medio de estas, consiguen una movilidad que, de hecho, hace que eventualmente

devengan en lo que son. Como si se tratase de la relación causativa que implica que la φύσις propia de cada cosa conduzca hacia una realización plena por medio del movimiento, fuerza que en el orfismo, a partir de lo que se ha dicho arriba, podría identificarse con la violencia, motor que propicia los acontecimientos del orden entre los dioses y la salvación para los mortales.

Apoyando esta postura, Hadot (2004) en su *Velo de Isis*, dice: “Puede significar (φύσις), por una parte, la constitución, la naturaleza propia de cada cosa y, por otra parte, el proceso de realización, de génesis, de aparición, de crecimiento de una cosa.” (p. 29). Entender el proceso por el cual cada cosa llega a ser lo que es, comprende un conocimiento ecléctico y no aislado de un fenómeno en cuestión, es decir, la asimilación completa de algo requiere no solo conocer las cualidades propias de la cosa, sino el modo por el cual devienen estas cualidades y la manera en la que definen a la entidad en sí. Dicho lo cual acerca de la φύσις, conviene indagar el modo en que se manifiesta en lo humano.

La φύσις de los mortales es, ante todo, dual, pues posee, desde lo órfico, una naturaleza que se erige a partir de la contradicción. Por un lado, una mitad divina que corresponde a la última encarnación órfica: Dioniso, por el otro, un lado voraginoso y vehemente que tiende hacia la pulsión violenta y está vinculado a la tierra: el titánico. Si bien ambas partes conviven en un oxímoron que se manifiesta en tendencias opuestas, al final, una prevalece sobre la otra —o por lo menos, es deseable que así sea—.

Platón, en su diálogo *Leyes*, alude a un tipo de constitución particular: “Τιτανικήν φύσιν” (701b) “naturaleza titánica.”. Esta idea constata dos hechos, en primer lugar, la naturaleza titánica refiere a los modos violentos que eran propios de los antiguos dioses enemigos de los olímpicos y, en segundo lugar, a cómo los mortales son partícipes de esta naturaleza, pues tras ser fulminados los titanes por el rayo de Zeus, los restos de los antiguos

dioses se mezclaron con la tierra y emitieron vapores de los que nacería la raza de los mortales, tal como dice Olimpiodoro en su *Comentario al Fedón*: “ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους” (I.iii.41) “Zeus los golpeó con el rayo y del residuo de los vapores emitidos por ellos se produjo la materia de la que nacieron los hombres.”.

Dion Crisóstomo, en sus *Oraciones*, lo menciona directamente al marcar una relación natural entre los mortales y los antiguos dioses mediada por la sangre: “ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων ἅματός ἐσμεν ἐμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι.” (XXX.10) “Que nosotros, los hombres todos, venimos de la sangre de los Titanes.”. Ovidio, claramente conocedor de los mitos órficos, que ya para época imperial estaban asentados en el imaginario mítico, hace lo propio en sus *Metamorfosis* y menciona la relación que existe entre los primeros dioses y los humanos:

Entonces, el padre omnipotente tras haber enviado un rayo, quebró el Olimpo y arrancó el Pelio de la Osa que lo sostenía; mientras los feroces cuerpos yacían sepultados por su propia mole, dicen que la Tierra se humedeció empapada por la abundante sangre de sus hijos y que dio vida a la caliente sangre y, para que subsistieran algunos recuerdos de su estirpe, la convirtió en figura de hombres, pero también aquella descendencia fue despreciadora de los dioses y muy ávida de cruel matanza y violenta: los reconocerías como nacidos de la sangre. (I. vv. 154-163)
(Trad. C. Álvarez)

De este pasaje, es interesante resaltar los vocablos que el poeta utiliza para referirse la condición violenta de los mortales nacidos de la sangre: *saevæ et violenta*. El vocablo *saevus* refiere a “una ferocidad propia de los animales”, mientras que *violenta*, además de pasar calcado al español, está claramente emparentada con la voz griega βία que ya ha sido descrita con anterioridad y, como se verá más adelante, se enlazará con el ánimo propio de los titanes. Es claro cómo, pese a solo estar aludidos en la narración ovidiana, el elemento órfico está presente y con él la concomitancia que implica su postura. Por un lado, los titanes violentos

que representan el viejo orden de la naturaleza que es imparcial, azaroso, cruel, benevolente e incivilizado y que, además, yace cerca de las potencias primigenias de la creación, mismas que serán sustituidas por Zeus en pos de una noción de control y civilización. Por el otro, los mortales que, como los titanes, mantienen una pulsión violenta heredada de sus antecesores, pero que en ellos, a diferencia de sus antepasados, funciona como un acicate, pues gracias a ella podrán hacerse acreedores de la σωτηρία, la preservación que se consigue tras expiar la culpa primigenia: la muerte de Dioniso.

El cuerpo (σῶμα) es, desde lo órfico, la reminiscencia titánica, pues ahí es el lugar donde se mueve la pulsión violenta que se encuentra en el alma y se identifica con las pasiones, tal como lo menciona el fragmento órfico rescatado por Platón en *Gorgias*: “[...] τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὄν οἷον ἀναπειθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω.” (493a) “[...] por casualidad es de tal modo la (parte) del alma en la que están las pasiones que se deja seducir y cambia súbitamente de arriba a abajo.”

El vocablo utilizado para referirse a las pasiones es ἐπιθυμία que alude a una disposición de ánimo frenética e impetuosa que, ocasionalmente, yace ligada al cuerpo, tal como lo menciona Platón en su *Fedón*: “οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν” (82c) “Los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios.” (Trad. C. García Gual). O Jenofonte, en su obra *La república de los lacedemonios*, cuando relata cómo no existen leyes que regulen las relaciones pederastas entre los espartanos: “[...] ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις.” (II.xiv.2) “[...] ya que en muchas ciudades las leyes no se oponen a la pasión por los muchachos.” (Trad. O. Guntiñas).

La ἐπιθυμία se comprende como un estado anímico que impele al deseo y la posesión de un modo voraginoso; sobra decir que, si bien su campo de acción es, primeramente, el

plano mental, la repercusión ocurre en lo material, pues estos deseos suelen manifestarse en el cuerpo, es decir, los impulsos obran en el ente corpóreo, pues fuera de él no tienen razón de ser. A esta afirmación, Werner Jaeger (2022) en *La teología de los primeros filósofos griegos*, argumenta que, ya para época homérica, el vocablo θυμός —pues la voz ἐπιθυμία es el resultado de la preposición ἐπί y el sustantivo θυμός— ya se entendía como el ánimo guerrero exacerbado: “En Homero son los sentidos predominantes de θυμός “pasión”, “voluntad”, “alma”, “espíritu” [...] Por los tiempos de Homero ya había una íntima tendencia a fundir los fenómenos de la conciencia (θυμός) y de la vida animal.” (p. 85).

Es interesante que este fenómeno se suscite con un concepto que mezcla, por una parte, la animalidad propia de los seres vivientes, pero, al mismo tiempo, se refiera a algo característico de lo humano como lo es la voluntad e incluso la pasión. Si se piensa desde lo órfico, esta aseveración tendría más sentido, pues se dice que la pulsión titánica yace en una parte del alma que se encuentra imbuida por los impulsos y, por tanto, es la que está sujeta a la pulsión violenta de los titanes.

La materialización del individuo se da en la tierra gracias a la Τιτανικός φύσις. La naturaleza violenta propia de los titanes que eran hijos de la tierra, permea ahora en los mortales y se asocia con los deseos exacerbados y violentos que forman parte del cuerpo. No obstante, mientras que a los Titanes esta φύσις les acarrió la destrucción a manos de los Olímpicos, justo como manifiesta el neoplatónico Proclo en su *Comentario al Timeo*: “ἐν δὲ τοῖς ὅλοις οἱ Τιτᾶνες ὑπὸ τῶν Ὀλυμπίων.” (I.clxxxvii.4) “Los Titanes son dominados por los olímpicos.”, en el género humano trabajará como una herramienta que posibilita la salvación, pues al estar dotado de un elemento de procedencia titánica (σῶμα), les será posible expiar la culpa original —la muerte de Dioniso— por medio del castigo (ποινή). Aquí, en esta aparente contradicción, yace la paradoja órfica: el castigo es necesario para

alcanzar la salvación e, incluso, la misma falta, dota a los mortales de la herramienta necesaria para expiar su crimen.

Habiendo dicho esto acerca de la φύσις y cómo trabaja esta en los mortales, es conveniente continuar y revisar minuciosamente qué tipo de violencia caracterizaba a los titanes en el mito órfico.

II.1.2 Τιτανικήν φύσιν: el ánimo inconmovible

Existen muchos fragmentos atribuidos a Orfeo que hablan acerca de la naturaleza titánica, estos explican cómo la φύσις violenta acarreó la destrucción a los antiguos dioses a manos de los olímpicos. Las referencias a este tópico son cuantiosas en comparación con otras temáticas, de modo que, mientras que solo se cuenta con una referencia a la edad de oro dentro de la *Teogonía de las rapsodias* rescatada por Proclo en su *Comentario a la República*: “El teólogo Orfeo nos mostró tres razas de hombres, la primerísima áurea que dice que fue hecha por Fanos.” (III.lxxiv.26), las referencias o alusiones a los Titanes y a sus particularidades son, de hecho, abundantes.

Los fragmentos se esmeran en relatar los rasgos más eminentes de este tipo de personalidad, ya sea por hacer énfasis en la causa de su destrucción a modo de un recordatorio ético, o quizá con la finalidad de hacer hincapié en que lo humano es partícipe de estas características y por tanto debe cuidarse de ellas. Como dice Bernabé (2008) en su artículo titulado “El mito órfico de Dioniso y los Titanes”: “La culpa es heredada por las almas, que se ven encerradas en cuerpos humanos.” (p. 595). Sea como fuere, los Titanes desempeñan un papel fundamental para el mito órfico, pues su desmesura materializada en el crudo asesinato del niño divino, conseguirá que los mortales ingresen en la comunión celeste con los dioses.

Primeramente, es útil acudir a un fragmento que define el temperamento de los Titanes y cómo, a causa de este, son encerrados por Cielo que los considera peligrosos. El texto llega gracias al neoplatónico Proclo en su *Comentario al Timeo*. No está de más referir nuevamente que muchos de los fragmentos de literatura órfica permanecen gracias a esta corriente y a los apologetas cristianos, unos con el afán de legitimar sus teorías, otros con el afán de desvirtuar a los primeros. El texto dice: “ὡς γὰρ ἐνόησε [...] αὐτοὺς ὁ Οὐρανὸς ἀμείλιχον ἦτορ ἔχοντας καὶ φύσιν ἐκνομίην, ῥῖψε βαθὺν γαίης ἐς Τάρταρον.” (III.clxxxv.20) “Pues, cuando el Cielo se dio cuenta de que ellos poseían un corazón implacable y una naturaleza fuera de la ley, los arrojó al profundo Tártaro de la tierra.”. Los vocablos utilizados para calificar al corazón (ἦτορ) y la naturaleza (φύσις) son ἀμείλιχον y ἐκνομίην respectivamente. Es pertinente indagar en su uso para comprender cabalmente cómo están funcionando en el fragmento órfico.

El vocablo ἀμείλιχος aparece ya en la *Iliada* y se utiliza como un calificativo para el dios de lo inexorable: “Ἄϊδης τοι ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος”. (IX. v.158) “Solo Hades es implacable e indomable.” (Trad. E. Crespo). Al poseer una alfa privativa, ἀμείλιχος significa lo opuesto a su homónimo μέλιχος: “amable o gentil”. El sustantivo ἀμείλιχος alude a aquel o aquello que no es accesible; que es hermético y que se abstiene de ser persuadido por cualquier cosa, pues nada existe para negociar con él en tanto que no cambia de opinión, sino que permanece, idea que hace consonancia con el concepto de la muerte ineludible en el mundo griego. Es interesante percatarse de que el adjetivo reaparece en la obra homérica para describir a otra divinidad del mundo subterráneo: “τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὸς ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβερσφιν ἀμείλιχον ἦτορ/ ἔχουσα.” (*Iliada*, IX. vv. 572-573) “Erinis, vagabunda de la bruja, que tiene implacable el corazón, la escuchó desde el Erebo.” (Trad. E. Crespo). Nuevamente, la inflexibilidad caracteriza a los dioses de lo ineluctable. Las diosas de la

venganza no cesan hasta que los crímenes de sangre sean retribuidos, como se puede ver de hecho en *Las Euménides* de Esquilo: “No abandonaré a ese hombre jamás [...] puesto que me guía la sangre de una madre, perseguiré en justicia a ese hombre y seré para él un cazador con jauría.” (vv. 225-232) (Trad. B. Perea).

Si bien el adjetivo describe a dos divinidades del inframundo que pueden tener en común esta ineluctabilidad en tanto vinculadas con la muerte, lo implacable en ambas se manifiesta en su incapacidad para retroceder u oír razones, un carácter que puede manifestarse en lo humano análogamente, justo como el fragmento de Solón en donde describe la forma tiránica de gobierno como: “τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου.” (XXXII.2) “Y la violencia inflexible del tirano.” (Trad. J. M. Lucas de Dios). La palabra, pues, evoca un ánimo funesto que no da marcha atrás, que no puede ser convencido y no se inmuta ante ninguna cosa y es propio de soberanos déspotas o dioses subterráneos, como Hades, las Erinias o, en efecto, los Titanes que fueron expulsados a causa de su corazón implacable (ἀμείλιχος ἦτορ). Es lícito recordar igualmente que, si bien ἦτορ significa “corazón” o “pulmón” en primera instancia, también funciona como una sinécdoque para designar el lugar donde habita el espíritu, el ánimo o los impulsos, tal como se ve en la *Ilíada*: “[...] κατεπλήγη ἦτορ.” (III. v. 31) “[...] su corazón se consternó.” (Trad. E. Crespo).

Ahora bien, el adjetivo que califica a φύσις es ἐκνόμιος. En primera instancia, la voz es escasa en comparación con el vocablo anterior; aparece en Píndaro en su *Nemea primera* y puede traducirse como “audaz”: “[...] εἶδε γὰρ ἐκ' νόμιον λῆμά τε καὶ δύναμιν υἱοῦ.” (I.56) “[...] pues vio la audacia y voluntad del hijo.” (Trad. A. Ortega). No obstante, aunque en un comienzo pueda leerse como un acto intrépido, también puede tomarse con un tono irónico y mordaz tal como ocurre en el *Pluto* de Aristófanes: “Οὐ πολλά· καὶ γὰρ ἐκνομίως μ' ἠσχύνετο” (v. 981) “No mucho, pues se avergonzaba audazmente.” (Trad. L. Macía

Aparicio). Además, es en esta misma obra en donde se proporciona su acepción más cercana al fragmento órfico: “Λέγεις ἐρῶντ' ἄνθρωπον ἐκνομιώτατα.” (v. 992) “Hablas de un amante ilegalísimo.” (Trad. L. Macía Aparicio).

La φύσις ἐκνόμιος pasa por una actitud audaz para luego hallarse fuera de toda regla. Es decir, comienza como una acción intrépida que va contra los preceptos establecidos, como es el caso del atrevimiento del hijo (ἐκ'νόμιον υἱοῦ) o el amante ilegal (ἐρῶντ' ἄνθρωπον ἐκνομιώτατα) y deviene en un acto que se encuentra disociado del orden. Si se toma en cuenta que, desde lo órfico, la correcta disposición resulta fundamental para todas las cosas, y es una de las finalidades de la violencia, los dioses Titanes, al intervenir en contra de esta armonía motivados por su φύσις ἐκνόμιος y su ἦτορ ἀμείλιχος, son depuestos y desterrados. No obstante, la paradoja órfica continúa en tanto este ἦτορ ἀμείλιχος y la φύσις ἐκνόμιος, propias de los hijos de la tierra, que si bien pueden leerse negativamente al inicio debido a la violencia implícita que se halla en estos dos vocablos, suceden en necesarios para el desarrollo de la continuidad del mito órfico. Esta naturaleza terrible, propia de los primeros dioses, los conducirá al asesinato e ingesta de Dioniso, hecho que posibilitará la naturaleza dual en los mortales que, aunque imbuidos de la φύσις de sus antepasados, podrán ser partícipes de la σωτηρία que da el dios sacrificado.

II.1.3 ἄφρονες ἄνθρωποι: herencia titánica de la pulsión violenta

Ya se ha dicho cómo trabaja la φύσις en los Titanes. Se ha establecido que la manifestación de este ánimo impetuoso es propia de las divinidades ctónicas que se vinculan con la muerte y que, además, los mortales son partícipes de esta naturaleza al ser descendientes indirectos de estos tal como lo menciona el himno órfico dedicado a los dioses de la tierra:

Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,/ ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, γαίης
ὑπένερθεν/ οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναίοντες,/ ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων
θνητῶν πολυμόχθων,/ εἰναλίων πτηνῶν τε καὶ οἱ χθόνα ναιετάουσιν/ ἐξ ὑμέων γὰρ
πᾶσα πέλει γενεὰ κατὰ κόσμον./ ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν,/ εἴ τις
ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοις ἐπελάσθη.” (XXXVII) “Titanes, ilustres hijos de la
Tierra y de Urano, antepasados de nuestros padres, que habitais en las mansiones del
Tártaro, bajo el suelo, en el interior de la tierra, principio y fuente de todos los
mortales que se afanan mucho, de los seres marinos, de los alados y de los que habitan
la tierra, pues de vosotros deriva toda estirpe en el mundo; a vosotros pido que alejeis
la dura cólera, por si alguno de los ancestros infernales se acerca a nuestra morada.
(Trad. M. Periago)

Sin embargo, pese a que esta φύσις está infundida de violencia, se ha dicho, igualmente, que deviene necesaria para la consecutividad de los hechos en el relato órfico, pues los mortales, al ser connaturales a estas características que se mueven violentamente en derredor de las pasiones, también consiguen utilizarlas como medio expiatorio para llegar a la σωτηρία.

La idea de la dualidad proveniente del mito órfico encuentra eco en algunos fragmentos que cuentan cómo todas las características que son propias de los mortales, lo fueron antes de los Titanes y, de hecho, señala que, incluso lo irracional, proviene de ellos. Uno de estos textos llega gracias a Plutarco en los *Moralia* en donde se habla acerca de las posturas que hay en torno al consumo de las bestias, tópico que, como ya se ha mencionado arriba, atañe también a los órficos. El fragmento dice: “τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, [καὶ] τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην τίνοντας.” (CMXCVI.5) “Pues lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino, sino demoníaco, los antiguos lo nombran ‘Titanes’, esto es que son castigados y pagan sentencia.”.

Además de la relación que Plutarco infiere entre la palabra Τιτᾶν y el verbo τίνειν, misma que ya ha sido revisada por Bernabé (2003): “Plutarco insiste sobre la relación entre

el castigo de los Titanes y la naturaleza del hombre [...] Trata de basarla con una explicación etimológica relacionando *Titanes* con el verbo *tino*, ‘castigar’.” (p. 193). Llamam la atención tres vocablos que el griego utiliza para describir aquello que opera en lo humano y no obstante no pertenece a ello: ἄλογον, ἄτακτον y βίαιον. El primero posee múltiples acepciones: mudo, inexpresivo, inconmensurable, empero, irracional resulta la significación adecuada para el matiz que expresa el fragmento. El vocablo ἄλογος tiene un recubrimiento filosófico que bebe de la tradición socrática tal como muestra la *República* al referir el modo en que un hombre sabio cuida el cuerpo y evita el placer irracional: “Ἐπειτά γ', εἶπον, τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καὶ τροφήν οὐχ ὅπως τῆ θηριώδει καὶ ἀλόγῳ ἡδονῇ ἐπιτρέψας ἐνταῦθα τετραμμένος ζήσει.” (591.c.5) “Después, en cuanto a la condición y alimento del cuerpo, no los confiaré al placer bestial e irracional ni vivirá vuelto hacia allí.” (Trad. C. Eggers).

Otro que secunda esta acepción para ἄλογος es Jenofonte en su *Hierón* cuando habla acerca de que el goce de los placeres es a todos los seres vivos pero hace una distinción con respecto de los animales: “ἐπεὶ σιτίοις γε καὶ ποτοῖς καὶ ὕπνοις καὶ ἀφροδισίοις πάντα ὁμοίως ἡδεσθαι ἔοικε τὰ ζῶα· ἢ δὲ φιλοτιμία οὐτ' ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἐμφύεται οὐτ' ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις.” (VII.iii.2) “Por supuesto que es evidente que todos los seres vivos gozan por igual de comidas, bebidas, sueño y placeres sexuales, pero el deseo de honores no es innato ni en los animales irracionales ni en todos los hombres.” (Trad. O. Guntiñas).

Si bien es posible asociar lo irracional con el mundo animal, es factible también que el hombre se vea a sí mismo inmerso en este campo. El placer desmedido o las conductas violentas, que en ocasiones son propias de los animales, aterrizan en el ámbito humano. Mas el órfico relaciona estos tipos con la φύσις dual que habita en los mortales.

Es interesante pensar cómo esta premisa supone un desplazamiento de la responsabilidad en cuanto a los actos humanos, es decir, la pulsión violenta que habita en los

mortales y que los lleva a la desmesura no es propiamente responsabilidad del individuo, sino una consecuencia que se halla sujeta a circunstancias ajenas a él. Tal como dice el fragmento órfico conservado en las *Leyes* de Platón: “οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἷστρος δέ σέ τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων.” (854b) “Ni humano ni divino (es) el mal que te impele ahora a ir al despojo sacrílego, sino un frenesí innato a los hombres a causa de antiguas injusticias impuras.”.

Por otro lado, las voces ἄτακτος y βίαιος que aparecen en el fragmento funcionan análogamente como sustantivos que describen aquello que hay de negativo en la φύσις de los mortales. El primero se usa en ámbitos militares para aludir a tropas indisciplinadas: “Αἰγινῆται δὲ ἐοῦσι ἀτάκτοισι τοῖσι Ἀθηναίοισι συμβαλόντες τῆσι νηυσὶ ἐνίκησαν καὶ σφεων νέας τέσσερας αὐτοῖσι τοῖσι ἀνδράσι εἶλον.” (*Historia*, VI.xciii.1) “Entretanto los eginetas atacaron con sus naves a los atenienses, cuando la confusión reinaba entre sus filas, y se alzaron con la victoria, apoderándose de cuatro navíos atenienses con dotaciones y todo.” (C. Shrader). No obstante, por extensión también significará incivilizado o ilegal. La segunda, como ya se ha mencionado arriba, alude a una constricción que se hace por medio de la fuerza bruta o de las maquinaciones en torno al detrimento físico o moral de alguien: “[...] ἀλλ' ἦ τοι μνηστῆρας ἀγήνορας οὐ τι μεγάρω/ ἔρδειν ἔργα βίαια κακορραφήσι νόοιο.” (*Odisea*, II. vv. 236-237) “[...] y no causan de cierto mi enojo los fatuos pretendientes con sus hechos violentos y sórdidas tramas.” (Trad. J. Pabón). Irracional, violento e incivilizado son tres tópicos que, si bien pueden adjudicarse a la herencia titánica de los mortales, también es lícito decir que obstaculizan la plenitud ideal de la πόλις.

En la literatura órfica existe una lucha constante entre la naturaleza titánica, manifestada a través del cuerpo y los impulsos que impelen a este, y la dionisiaca que se erige

como el componente divino, no precederá y afín al intelecto y la razón. Ambas se superponen una a la otra en una lid constante entre contrarios que están unidos pero a su vez se repelen. El cuerpo, en este sentido, funciona como una prisión que, al estar sometido a los impulsos que se han elucubrado arriba, paga penitencia para expiar el crimen de sus antepasados. En su capítulo “El mito órfico de Dioniso y los Titanes”, Bernabé (2008) dice al respecto:

En el mito sería explícito que los Titanes desmiembran a Dioniso, lo devoran y son fulminados, que la culpa es heredada por las almas, que se ven encerradas en cuerpos humanos para expiar su delito en una expiación que se extiende de unos cuerpos a otros (παλιγγενεσία). Y también se afirmaría en él que hay una parte malvada en las almas, la titánica, frente a otra positiva, que tiene que ser dionisiaca, como ya leíamos múltiples veces de modo expreso en los neoplatónicos. (p. 594)

La idea del cuerpo como una prisión punitiva es violenta en tanto que reduce su materialidad a un mero contenedor de sensaciones que oscilan entre aquello que lleva hacia lo doloroso por medio del ímpetu y aquello que no. Se le despoja de cualquier elemento o significado que no sea el sufrimiento expiatorio y, pese a que es la herramienta que posibilita la σωτηρία, se le ve con recelo, pues es la consecuencia del mítico crimen, como si, de hecho, estuviese atestado de esta φύσις violenta que no escucha razones al ser implacable (ἀμείλιχος), irracional (ἄλογος), violenta (βίαιος), incivilizada (ἄτακτος) y que yace fuera del orden (ἐκνόμιος). Al respecto del cuerpo como contenedor, Bataille (1973) en su *Teoría de la religión*, dice:

La actitud humana respecto al cuerpo es, por otra parte, de una complejidad aterradora. Es la miseria del hombre en cuanto que es espíritu, tener el cuerpo de un animal, y a ese respecto ser como una cosa, pero es la gloria del cuerpo humano ser el sustrato de un espíritu. Y el espíritu está tan unido al cuerpo-cosa que este no deja de verse nunca asediado por él, no es nunca más que en último extremo, hasta el punto

de que, si la muerte le reduce al estado de cosa, el espíritu está entonces más presente que nunca. (p. 43)

Hablar de la muerte como un tránsito que posibilita el acceso a un estadio superior y permite a su vez la renovación de la vida, es un tópico que se tocará más adelante en este trabajo, no obstante, vale la pena mencionar que la interesante postura que pregonan los fragmentos en cuanto al cuerpo y el alma, se hace vigente al dotar a este de un nuevo significado que no se limita a ser un mero contenedor, sino una herramienta que da pie a la preservación de aquello inmortal que yace en los mortal. Un tanto como ya ha dicho Bataille: “es la gloria del cuerpo humano ser el sustrato de un espíritu.”.

II.1.4 ὕβρις: La violencia inmanente a la condición mortal

La descripción de la φύσις titánica que yace en los mortales no se limita a los vocablos que han sido descritos anteriormente, —ἀμείλιχος, ἄλογος, βίαιος, ἄτακτος, ἐκνόμιος— existe uno más que, dada su notable connotación para el imaginario griego, es pertinente realizar un apartado de manera aislada, pues, además de encontrarse de modo recurrente en los fragmentos órficos, delinea gradualmente uno de los aspectos más destacados de la condición titánica que habita en los hombres.

La ὕβρις es uno de los conceptos más polifacéticos del mundo heleno. Si bien puede entenderse como una desmesura que consiste en traspasar los límites impuestos por los dioses, una de sus acepciones recurrentes también será la de “violencia”, significado con el que serán dibujados insistentemente los Titanes en el mito órfico en contraposición con los prudentes olímpicos que se alzan victoriosos en la contienda. Pero vale la pena comenzar por establecer el origen del concepto, para comprender a cabalidad su funcionamiento en los fragmentos atribuidos al poeta tracio.

El vocablo aparece pronto en la literatura, pues la *Iliada* ya atestigua su uso con una significación que, ciertamente alejada de sus acepciones posteriores con matices filosóficos o éticos, puede entenderse como ofensa o ultraje. De hecho, es el sustantivo que se refiere al acto de haber despojado a Aquiles de Briseida como botín de guerra, hecho que desde la perspectiva micénica guerrera, puede leerse como un delito en contra del honor del Pelida. La acción comienza cuando la diosa Atenea va en pos del hijo de Peleo y este la cuestiona sobre el motivo de su presencia. El texto dice: “ἤ ἴνα ὕβριν ἴδῃ Ἀγαμέμνονος Ἀτρειῆδο.” (I. v. 203) “¿Acaso (viniste) a ver el ultraje del Atrida Agamenón?” (Trad. E. Crespo).

Llama la atención cómo funciona el vocablo. En primer lugar, refiere a una ofensa que se ha perpetrado a raíz del sentimiento de superioridad e impotencia del propio Agamenón. Impotencia en tanto que Criseida le es arrebatada por causa de Crises y de Apolo. Superioridad en tanto que, para nivelar esta pérdida, priva a Aquiles de Briseida, pues se sabe superior a él jerárquicamente. El hecho traerá consecuencias funestas, ya que significará la retirada del hijo de Peleo y la superioridad troyana en gran parte de la lucha. A partir de aquí, es posible entender la ὕβρις como un arrebato de furia generado a causa de la prepotencia irracional que ocasionalmente proviene de la transgresión de los límites establecidos, sean humanos o divinos y que, generalmente, desemboca en consecuencias terribles para aquel que comete la acción. Al respecto dice César García (2019) en su artículo “Palabras culminantes en la tragedia griega-hybris”: “*Hybris* es, en consecuencia: exceso, desmesura, soberbia, transgresión u orgullo que atraen un castigo [...] transgresión a la Moira, a la parte que a cada uno se le ha dado: ir más allá de sí mismo, desconocer la condición humana era precisamente caer en *hybris*.” (p. 77).

Este orgullo que deviene en acción funesta se puede constatar también en la *Odisea*, cuando se describe la actitud prepotente de los pretendientes que hostigan a Penélope: “[...]”

εἰ δὴ μνηστήρων ἐθέλεις καταδῦναι ὄμιλον,/ τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει.” (XV. vv. 329-330) “[...] pues pretendes entrar en el corro de aquellos pretendientes, cuya furia arrogante ha llegado a la bóveda férrea de los cielos.” (Trad. J. Pabón). La actitud hostil de los aspirantes a cónyuges se basa en la superioridad que estos poseen y el voraginoso deseo de hacerse con el trono en ausencia del rey, aunque la esposa de aquel siga esperando su regreso. En otras palabras, el deseo desmedido deviene en una acción violenta que se materializa en los sufrimientos de Penélope y Telémaco y la posterior matanza de los pretendientes a manos de Odiseo.

Ahora bien, en *Los trabajos y los días*, Hesíodo contrapone el concepto con otro cuando se habla acerca de la justicia en lugar de la violencia: “ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν/ κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει/ ἐς τέλος ἐξελθοῦσα.” (vv. 216-217) “Preferible el camino que, en otra dirección conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia.” (Trad. A. Pérez). Si se piensa cómo la ὕβρις nace a partir del deseo de traspasar los límites, es transparente por qué Hesíodo la coloca aquí en contraste con δίκη. Mientras que la primera busca la satisfacción de los impulsos voraginosos a partir de la convicción de la fuerza coercitiva manifestada en la violencia, la segunda busca la correcta distribución de las cosas y por tanto el equilibrio, hecho que va en consonancia con el objetivo de la obra hesiódica que busca enseñar la administración de los trabajos a lo largo de las estaciones.

No obstante, el significado del término se transformará a partir de la obra trágica donde el tamiz será distinto al que se lee en la épica, sobre todo al hacer hincapié en la transgresión como algo alusivo al carácter individual y no al colectivo. Es decir, mientras que en los poetas épicos se puede apreciar un aspecto que concierne mucho más a la idea del conjunto y al sistema, —un Aquiles que se duele porque se le ha hecho menos y ello ha

mermado su honor como guerrero a los ojos de los demás, o un Hesíodo que favorece el bien común en contra de los impulsos individuales que podrían poner en peligro los intereses del colectivo— en los trágicos, esta ὕβρις se manifiesta como un elemento que, en primer lugar, está vinculado con lo azaroso de las circunstancias —similar a la ἀνάγκη que también funciona como violencia a partir de las situaciones coercitivas que obligan al individuo a acciones no deseadas dispuestas por el azar y, en segundo lugar, la destrucción física o moral de quien incurre en la falta. Al respecto, dice nuevamente César García (2019):

Por otro lado, la *hybris* en la tragedia posee un matiz distinto, que si bien guarda sus primeras acepciones, las transforma radicalmente al llevarlo al estadio de lo individual y del azar: El mundo para Esquilo está ordenado en justicia y cuanto lo altera es *hybris*, que reclama el dolor hasta que tal orden se restablezca. Dolor e *hybris* son correlativos [...] El dolor no es el resultado de un azar, tiene una causalidad moral vinculada con la divinidad. La *hybris* no nace de un orden divinamente sometido a justicia y traicionado, sino de la debilidad humana instalada por la *tuxe*, el destino.
(p. 82)

La idea postulada acerca del dolor retributivo hace consonancia con el tópico del sacrificio como restaurador del orden —tema que ya se ha mencionado al principio de este trabajo en la cita de Girard y que será desarrollado en la parte última de este capítulo—es decir, esta correlación entre ὕβρις como una alteración del orden y el dolor como mediador retributivo, es afín a la paradoja órfica que coloca a la violencia como un elemento disruptivo para el orden pero, a su vez, necesario para que este permanezca.

Por otro lado, ejemplos de esta ὕβρις pueden ser hallados en todo el corpus trágico. La *Medea* de Eurípides es un primer paradigma de esto cuando la protagonista homónima al título de la obra señala el ultraje de Jasón al desconocerla como esposa, hecho que, si bien puede leerse como un acto similar al que tiene Agamenón con Aquiles en la *Iliada*, traerá la ruina exclusivamente para el hijo de Esón y sus cercanos y no para el colectivo: “[...] ἀλλ’

ὑβρις οἷ τε σοὶ νεοδηῆτες γάμοι.” (v. 1366) “[...] sino tu ultraje y tu reciente boda.” (Trad. A. Medina).

Igualmente, es constatable en *Edipo rey* de Sófocles cuando el coro alude a la caída del tirano a causa de su ansia de conocer la verdad, pese a las palabras de persuasión de Tiresias y Yocasta de no hacerlo: “Ἵβρις φυτεύει τύραννον· ὕβρις, εἰ/ πολλῶν ὑπερπλησθῆ μάταν/ ἄ μὴ 'πίκαιρα μηδὲ συμφέροντα,/ ἀκρότατα γεῖσ' ἀναβᾶσ'/ <ἄφαρ> ἀπότομον ὄρουσεν εἰς ἀνάγκαν,/ ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμω/ χρῆται. Τὸ καλῶς δ' ἔχον/ πόλει πάλαισμα μήποτε λῦσαι θεὸν αἰτοῦμαι.” (vv. 872-880) “La insolencia produce al tirano. La insolencia, si se harta en vano de muchas cosas que no son oportunas ni convenientes subiéndose a lo más alto, se precipita hacia un abismo de fatalidad donde no dispone de pie firme. Pido que la divinidad nunca haga cesar la emulación que es favorable para la ciudad. Al dios no cesaré de tener como protector.” (Trad. A. Alamillo).

O incluso en Esquilo cuando, en *Los persas*, se habla acerca de la impiedad del ejército aqueménida a causa del saqueo y la vandalización de los templos y cómo este acto trajo la ruina para Jerjes y su ejército: “[...] οὗ σφιν κακῶν ὕψιστ' ἐπαμμένει παθεῖν, / ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων/ οἷ γῆν μολόντες Ἑλλάδ' οὐ θεῶν βρέτη/ ἠδοῦντο συλᾶν οὐδὲ πιμπράναι νεώς/ βωμοὶ δ' ἄιστοι, δαιμόνων θ' ἰδρύματα/ πρόρριζα φύρδην ἐξανέστραπται βάρων.” (vv. 807-812) “[...] allí les espera sufrir las más hondas desgracias a causa de su soberbia y su sacrílego orgullo, pues, cuando ellos llegaron a la tierra griega, no sintieron pudor al saquear las estatuas sagradas de los dioses ni de incendiar los templos.” (Trad. B. Perea).

La violencia que se lee en los actos de ὕβρις, ya sea en la tragedia o en la épica, se puede entender a partir de un sentimiento de superioridad que, al igual que la βία, establece una noción de ventaja generada a partir de la fuerza o las circunstancias a quien la ejerce.

Pero en este caso, la ὕβρις, más que la violencia *per se*, resulta en una actitud jactanciosa que se adquiere a partir de la convicción de una ventaja por medio de la fuerza o el azar en pos de otro.

Estos elementos nutren el vehemente deseo de aquello que se añora y está fuera de los límites establecidos, en otras palabras, la ὕβρις resulta en algo que se fundamenta en la convicción de la violencia como elemento coercitivo que brinda superioridad a quien la ejerce. De ahí devienen sus demás significados: soberbia, orgullo, altivez, insolencia. Agamenón, al saberse superior jerárquicamente a Aquiles, opta por sustraer el botín de este sin importarle las consecuencias que tal hecho tendrá para todo el ejército aqueo. Los pretendientes, sabiendo que el paradero de Odiseo es desconocido y que Telémaco aún no llega a la edad viril, optan por hostigar a Penélope y pretender el trono de Ítaca. Jasón, al conocer la situación comprometida de Medea —ser esta extranjera, traidora y considerada bárbara en suelo griego— toma ventaja de esto al desconocerla para volver a casarse y adquirir fama. Jerjes hace lo propio cuando, al saberse en ventaja numérica, opta por no mostrar respeto hacia las efigies de los dioses. La convicción en la superioridad que en ocasiones viene secundada por la fuerza violenta o el azar (βία ο ἀνάγκη), hace que los individuos actúen de manera imprudente, a tal punto que esta actitud los encamina hacia una destrucción física o moral, tal como los protagonistas de las historias épicas o, incluso, como los mismos Titanes en contra de los olímpicos cuando estos asesinan a Dioniso.

De ahí proviene su precipitosa caída que se da desde lo alto, es decir, desde el sentimiento de seguridad que está implícito en su dignidad jerárquica o en su poder físico con el que ejercen la violencia. Como si se tratase de un punto muy elevado desde donde se es visible a los ojos enemigos o, desde donde se puede suscitar una profunda caída. Un poco como dice Heródoto:

Puedes observar cómo la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras. Puedes observar también cómo siempre lanza sus dardos desde el cielo contra los mayores edificios y los árboles más altos, pues la divinidad tiende a abatir todo lo que descuella en demasía. (*Historia*, VIII.10) (Trad. C. Shrader)

De este modo, los dioses terminan con la dicha de quien se alza por encima de los límites y con quien, incluso, imbuido en esta prepotencia, osa utilizar la violencia valiéndose de la superioridad que el azar o la fuerza le conceden. Así pues, sea hasta este punto suficiente lo dicho acerca de la ὕβρις de modo general en el imaginario griego e, igualmente, sea momento de pasar a cómo funciona en lo órfico.

II.1.5 ὕβρις ὀρφικά: Titanes de malvada intención

Ya se ha dicho cómo las características negativas de los mortales son producto de su Τιτανικός φύσις, una naturaleza heredada de los viejos dioses hijos de la tierra que se distinguían por la violencia inmanente que trabajaba en derredor de su condición. También se ha dicho cuáles eran los rasgos que constituían la naturaleza violenta de los titanes: (ἀμείλιχος), irracional (ἄλογος), violenta (βίαιος), incivilizada (ἄτακτος) y que yace fuera del orden (ἐκνόμιος). Luego, se ha establecido que esta naturaleza violenta, aunque en un principio resulte escandalosa para la disposición del orden, deviene en fundamental para el correcto funcionamiento del cosmos y posterior generación y salvación de los mortales, hecho que constata la cosmogonía órfica en la sucesión violenta de los dioses regentes, la deglución de Fanes, el asesinato de Dioniso y el nacimiento de los hombres. Finalmente, se ha tratado la ὕβρις como un elemento análogo a la ἀνάγκη o la βία pero que trabaja desde una convicción en la superioridad, hecho que, si bien puede leerse en muchos protagonistas de las historias míticas, también funcionará para definir a los Titanes en lo órfico.

Antes de pasar a los fragmentos que utilizan la ὕβρις para definir a los Titanes, es lícito ir a un ejemplo análogo que enuncia una característica que está más allá de la βία y que encuentra cierta correspondencia con la ὕβρις. Proclo, en su *Comentario al Timeo*, habla con celeridad acerca del corazón titánico y cómo este posee una intención malvada. El texto dice: “Τιτῆνες κακομήται, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες.” (I.clxxv.13) “Titanes de malicioso ingenio que poseen un corazón soberbio.”.

Para empezar, el vocablo κακομήτης es una novedad. Su aparición en el corpus es reducida sin contar este fragmento órfico. Puede leerse como una crisis entre las voces κακός y μῆτις, lo que denota un ingenio o astucia dispuesto para lo perjudicial o dañino. Un tanto como la βία pero con una primera intención de hacer daño o de destruir a otro, no de someterlo y obligarlo por medio de la fuerza. Los titanes, pese a que Proclo no ha enunciado su crimen aún, ya los califica de poseer un ánimo terrible. Llama la atención un nuevo paralelismo que ocurre con la *Teogonía* hesiódica, pues así como los Titanes son calificados de κακομήτης, el Crono de Hesíodo es: “ἀγκυλομήτης.” (v. 167) “de mente retorcida.” (Trad. A. Pérez). Si bien el paralelismo puede responder al tratamiento órfico que sufrieron los mitos griegos en su afán por resignificarlos para dotarlos de un nuevo mensaje, también es pertinente señalar que hay una clara intención del poeta en describir a los Titanes como poseedores de esta μῆτις que definió a Tierra, a Rea, o incluso a Prometeo, como hacedores de estratagemas ingeniosas que tocaron el éxito en más de una ocasión al deponer a los monarcas, pero con una inclinación hacia lo malo.

Después, la voz utilizada para referirse a la desmesura que habita en el ánimo (ἦτορ) de los Titanes es ὑπέρβιος, vocablo que concede a la βία ordinaria un tratamiento más allá de los límites. Es decir, mientras que βία puede leerse como el uso de la fuerza para doblegar o someter la voluntad de algo o alguien en detrimento de su integridad física o moral,

ὕπερβιος es la convicción que proporciona el uso excesivo de esta fuerza. Esto es, aquel que ejerce la βία incurre en una tropelía que lo ciega a causa de la furia propia de este poder, ceguera que es similar a la que se lee en la ὕβρις, y que puede manifestarse, o bien como una furia cegadora sin precedentes, o como una soberbia avalada por la fuerza.

Cuando, en la *Iliada*, Aquiles regresa al campo de batalla tras la muerte de Patroclo, su ánimo enardecido (ὕπερβιος) lo hace mostrarse mucho más aguerrido y cruel en la batalla, de modo que los troyanos comienzan a temer las consecuencias de la lucha: “[...] νῦν δ' αἰνῶς δαΐδοικα ποδώκεα Πηλεΐωνα/ οἷος κείνου θυμὸς ὑπέρβιος.” (XVIII. vv. 261-262) “[...] pero ahora tengo un terrible miedo del velocípedo Pelida;/ con lo exaltada que es su pasión.” (Trad. E. Crespo). Los cíclopes de la *Teogonía* hesiódica son calificados con estos mismos atributos, motivo que explicaría su posterior encierro por parte de Cielo: “[...] γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας.” (v. 139) “Dio a luz además a los cíclopes de soberbio espíritu.” (Trad. A. Pérez). Los pretendientes, que ya han sido mencionados arriba, comparten estos rasgos en la *Odisea* pero manifestados no en una furia terrible o en un espíritu belicoso, sino en una excesiva confianza que se lee como soberbia: “μητρὸς ἐμῆς μνηστῆρες, ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες.” (v. 368) “Pretendientes que con esa insolente altivez asediáis a mi madre.” (Trad. J. Pabón).

Así pues, ὑπέρβιος posee algo en común con la ὕβρις, y es que en ambas el uso desmedido de la violencia deviene en una actitud que traspasa los límites establecidos. De modo que, mientras que la ὕβρις puede entenderse como la violencia propiamente derivada de la convicción excesiva que se lee como un obnubilamiento en la percepción, ὑπέρβιος es, de hecho, esta ceguera producto de una βία que se manifiesta en abundancia. Una será la acción que se da a partir de la transgresión de los principios (ὕβρις) y la otra la actitud que se da a partir de este exceso de violencia como fuerza coercitiva (ὕπερβιος).

Dicho esto, es lícito avanzar hacia el fragmento que utiliza el concepto ὕβρις. El relato órfico menciona que, por causa de la desmesura funesta y una maliciosa intención (κακομήτης) los Titanes son superados por los olímpicos. El texto llega nuevamente gracias a Proclo en su *Comentario al Timeo*: “ἐν δὲ τοῖς ὅλοις οἱ Τιτᾶνες ὑπὸ τῶν Ὀλυμπίων, καὶ κρατεροὶ περ ἐόντες ἀμείνωνος ἀντιάντες, ὕβριος ἀντ' ὀλοῆς καὶ ἀτασθαλίας ὑπερόπλου, φησὶν ὁ θεολόγος.” (I.clxxxvii.4) “Como dice el Teólogo los Titanes (son dominados) por los olímpicos, y aunque son muy poderosos, se encuentran a alguien mejor en todos los aspectos, frente a su mortal soberbia y su insolente imprudencia.”.

Es imposible no percatarse del claro condicionamiento que se halla en el pasaje. El órfico se limita a señalar la razón fundamental por la cual el titán se vio superado por el olímpico. Ni siquiera se da a la tarea de colocar algún calificativo sobre los jóvenes dioses que a menudo son llamados “prudentes” (μητιόεις) sino que solamente inquiera en la ὕβριος ὀλοῆς de los viejos dioses, como si se tratase nuevamente de un énfasis en evitar comportamientos que, si bien son propios de los Titanes, los son a su vez de los mortales al compartir la φύσις con estos. Además, es interesante notar cómo el poeta califica la ὕβρις con el adjetivo ὀλοός, dando a entender que, como si se tratase de la obra trágica, poseer una convicción que deviene en soberbia, acarrea la destrucción definitiva a quien opta por esta. En otras palabras, cualquier ὕβρις resulta angustiosamente letal (ὀλοός).

Algo interesante es que el relato hesiódico califica al Titán Menetio como “ὕβριστήν δὲ Μενοίτιον” (*Teogonía*, v. 514) “violento Menetio” (Trad. A. Pérez), y que a causa de esta violencia (ὕβριστής), fue precipitado hacia el Érebo por Zeus: “Ζεὺς εἰς ἔρεβος κατέπεμψε” (vv. 515-514) “Zeus (lo) envió hacia el Érebo” (Trad. A. Pérez.). Es decir, la ὕβρις resulto letal para el viejo dios, al igual que la ὕβρις para los Titanes en el texto anterior.

Otro fragmento órfico que va en relación con esta ὕβρις y su vínculo con la corporeidad propia de los mortales que son partícipes de la naturaleza titánica llega gracias a Platón en sus *Leyes* y se presume de una teogonía que se ampara en la misma tradición que las teogonías órficas aledañas: “ὁ δέ τις ἐξαρθεῖς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφία ἅμα νεότητι καὶ ἀνοία φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ’ ὕβρεως ἐποίησεν.” (176a) “Pero aquel arrebatado por el orgullo o ensoberbecido a causa de las riquezas o distinciones, o al mismo tiempo por la belleza de su cuerpo debido a la juventud y a la insensatez, consume su alma entre la soberbia.”.

El pasaje llama la atención por muchos de sus elementos. En primer lugar, señala un concepto nuevo para el análisis: μεγαλαυχία. La acepción del vocablo puede leerse como “orgullo” una actitud que estaría emparentada con la ὕβρις tomando en cuenta que es producida por una confianza abrumadora en la fuerza o en el azar. Seguido de esto, la cita menciona los elementos que nutrieron esta μεγαλαυχία: χρήματα (riquezas), εὐμορφον σῶμα (un cuerpo bello), νεότης (juventud) y termina diciendo que estas singularidades están unidas a un término peligroso que es la ἀνοία, vocablo que, para el contexto del pasaje, significa “insensatez”. Luego, una vez que este cúmulo de factores devienen en ἀνοία, la μεγαλαυχία es magnificada y colma el espíritu (ψυχή) de ὕβρις: “[...] ἀνοία φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ’ ὕβρεως.”.

Es interesante percatarse de cómo se desarrolla la ὕβρις en el ámbito de los mortales. Esta posee una relación causativa con otros elementos y no se da por sí misma, es decir, si bien la ὕβρις es una característica inmanente al género humano a causa del titánico crimen, esta se manifiesta paulatinamente a través de ciertas posturas que atañen, sobre todo, al cuerpo. El fragmento pone de relieve los componentes para que esta ὕβρις se despliegue en su totalidad, componentes que, si se piensa, parecen razonablemente convincentes para que

alguien pierda su lugar y quiera traspasar los límites: riquezas, belleza y juventud. Y, aunque los elementos que vivifican la *μεγαλαυχία* se lean en el cuerpo (*σώμα*), estos terminan por afectar el alma (*ψυχή*), un tanto como la idea epicúrea tomada por Lucrecio en *Rerum Natura* que postula que cuerpo y alma son solo dos caras de la misma moneda:

Primum animum dico, mentem quem saepe vocamus, / in quo consilium vitae regimenque locatum est,/esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes/ atque oculi partes animantis totius extant./sensum animi certa non esse in parte locatum,/verum habitum quendam vitalem corporis esse,/ harmoniam Grai quam dicunt. (III. vv. 94-100)

Primeramente afirmo que el espíritu [sic] al que a menudo llamamos mente en donde reside la guía y el gobierno del vivir es una parte del hombre en no menor grado que manos y pies y ojos están ahí como partes del ser vivo completo. Hay en esta cuestión sin embargo quienes pretenden al contrario convencernos de que la sensibilidad del espíritu [sic] no reside en ningún lugar determinado sino que es una suerte de disposición vital del cuerpo, ‘armonía’ la llaman los griegos. (Trad. F. Socas)

Una última cuestión a considerar es que, a diferencia de los Titanes que ya manifestaban esta *ὑβρις* como una condición innata a su naturaleza, en los mortales, si bien parece que ya la poseen igualmente de manera inmanente, pareciera que en ellos, al estar imbuidos también por una parte dionisiaca, dicha parte se desarrolla solamente a partir de la *μεγαλαυχία* y los factores que la secundan: *χρήματα*, *εὔμορφον σώμα*, *νεότης*. Estos elementos se advierten en casi todos los personajes del corpus que cayeron en *ὑβρις*; las nobles estirpes de riqueza y belleza sin igual que, cegados por su condición, fueron más allá de lo permitido, entre los que se encuentran Agamenón, Jasón, Edipo, Creonte, Penteo y los pretendientes.

II.2 Ritos

II.2.1 Ritos: la violencia como mediador entre la divinidad y lo humano

Finalmente, existe una cuestión fundamental en la φύσις de los mortales que, si bien podría relacionarse con un pensamiento primitivo característico de las viejas sociedades cazadoras a causa de la violencia que implica, se mantiene en toda la religiosidad antigua y cumple multiplicidad de funciones, siendo la más importante vincular lo humano con lo divino de manera continua. Este rubro es el acto del rito que, consustancialmente, lleva la idea implícita del sacrificio, un ofrecimiento de primicias a las divinidades que regulan el mundo y se encuentran por encima de los hombres.

El rito es la relación definitiva entre lo humano y lo divino. Busca reincorporar lo perecedero con lo perenne por medio de acciones específicas que están ligadas al pensamiento mágico. Tal como Hesíodo dice en la *Teogonía*: “[...] καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι/ [...] θυθέντων ἐπὶ βωμῶν” (vv. 535-559) “[...] ocurrió que cuando dioses y hombres mortales se separaron [...] se hacen sacrificios en los altares.” (Trad. A. Pérez.). El rito responde a una serie de necesidades apremiantes en la psique humana; restituye la unidad del colectivo y refuerza los lazos comunitarios que, erosionados por la tensión social, amenazan el funcionamiento del grupo. Es, pues, es la restitución del orden en su expresión más acabada; la unidad fundamental que se recompone gracias al elemento sacrificial. Walter Burkert (2007) lo expresa de este modo:

Su función normalmente consiste en la configuración de un grupo, la creación de vínculos de solidaridad e intercomunicación entre sus miembros. Estas acciones constituyen específicamente ritos religiosos en la medida en que señalan la manera de dirigirse a algo extra-humano o sobre-humano defacto el mismo hecho de alejarse de lo humano tiene una función eminentemente social. Este algo tiende a circunscribirse del modo más genérico como “lo sagrado”. (p. 77)

El rito en sí, como dice Burkert, establece una manera de acoplar lo humano y reforzar los vínculos del colectivo para penetrar en lo “extra-humano”. Este ingreso hacia lo sagrado encuentra sus andamios en las relaciones comunitarias que el rito refuerza o restituye. Ahora bien, cuando hablamos de ritos, es indispensable comprender que estos funcionan a través de un ofrecimiento sacrificial en donde es posible hallar implicada la violencia, aunque en ocasiones pueda estar ausente. Para el presente tópico, se tomarán en consideración las ocasiones en donde la violencia está presente.

El elemento cruento, pues, ejercido sobre una víctima adecuada, restituye la unidad fundamental con lo divino y refuerza los lazos de la comunidad. En otras palabras, la violencia, como un elemento salvífico, es necesaria y se manifiesta plenamente en el acto a través de la inmolación. El sacrificio, entonces, está fundamentado en la violencia que se ejerce contra el sacrificado. En el mundo griego, esta violencia se dirige hacia la víctima propiciatoria que es el animal consagrado. Burkert (2007) lo describe así:

La esencia del “acto sagrado”, que por ello se define a menudo como “acción”, como “sagrado” o “hacer algo sagrado”, es entre los griegos un proceso sencillo y nada prodigioso: el sacrificio y consumo de un animal doméstico “para” un dios. El animal de sacrificio más noble es la vaca, especialmente el toro; el más común es la oveja, después la cabra y el cerdo; el más barato es el lechón. (p. 79)

Es interesante percatarse de que usualmente el sujeto de sacrificio es el animal, y no cualquier tipo de animal, sino aquellos que están domesticados. Esta implicación es simbólica, pues se parte de la premisa que aquello que se ofrece debe desprenderse del ámbito humano, ya que solo así será grato a las divinidades. Además, es significativo igualmente que se prefieran animales domesticados a los salvajes, pues estos yacen separados del entorno humano. Castoriadis (2022) describe este fenómeno:

[...] la mitología griega establece una distinción rigurosa entre tres planos: el de la naturaleza no humana —animales y plantas— [...] el plano de lo humano: animales domesticos, plantas cultivadas [...] y [...] el plano de lo divino. Solo se sacrifican animales domesticados y cereales cultivados [...] Lo que es ofrecido debe pertenecer al mundo humano, que se desprende de una parte de sí para hacer con ella el sacrificio a los dioses. (p. 157)

Ahora bien, si en lo cotidiano el sacrificio no causa ninguna impresión —pues en ocasiones se da por entendido que los animales están hechos para el consumo humano— en lo figurativo es notorio cómo los animales hacen de víctimas expiatorias, incluso sustitutivas de los humanos. Burkert (2007) menciona algo al respecto: “Al mismo tiempo, en el sacrificio griego el animal parece estar asociado de una manera particular con el hombre. Una y otra vez narra el mito cómo un sacrificio animal sustituye a un sacrificio humano o, al contrario, cómo un sacrificio animal es transformado en sacrificio humano; uno se refleja en el otro.” (p. 92). Los ejemplos de esta relación sustitutiva entre lo animal, lo humano y viceversa, son abundantes y no son exclusivos del mundo griego y generalmente están asociados con un acto mítico que los establece. Ya se ha aludido a la cuestión prometeica con respecto al sacrificio, ahora, será útil constatar un par de ejemplos de una cultura aledaña a los helenos.

Los primeros sacrificios que ocurren en la cultura hebrea están documentados en el *Génesis* y llama la atención constatar que son ritos que yacen velados y no se describen plenamente. El primer sacrificio ocurre cuando los ojos de los progenitores son abiertos al comer el fruto y mutilan una higuera para cubrirse con sus hojas: “καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα.” (III:vii) “Entonces abrieronse los ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos, por lo cual entretejieron cosieron hojas de higuera e hicieronse unos ceñidores.” (Trad. J. María Bover). El segundo sacrificio lo hace Dios mismo cuando, tras

haber maldecido a la serpiente y dictado la sentencia sobre Adán y su compañera, —misma que después será nombrada como הַוָּה (Havah) por ser la madre de todos los vivientes— les confecciona unas túnicas hechas de piel para que puedan cubrirse. El texto dice: “καὶ ἐκάλεσεν Ἀδαμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων. Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδαμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς. (III.xx) “El hombre puso a su mujer nombre de Eva, por haber sido ella pues madre de todos los vivientes. Y el señor Dios hizo al hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió.” (Trad. J. Maria Bover).

Es interesante percatarse de un par de elementos. Por un lado, el paralelismo que existe entre el vocablo hebreo הַוָּה (Havah) y el vocablo griego ζωή. El primero deviene del verbo להוֹת (lehavot) que significa “constituir”, “formar”, “hacer ser”. El segundo proviene del verbo ζῆν que significa, en primera instancia, “vivir”, “estar con vida” y “dar la vida”. No deja de ser interesante cómo la acepción de “dar la vida” se relaciona con la idea de insuflar el hálito vital del movimiento en los seres de manera continua. Es decir, la vida como impulso generador de la totalidad se manifiesta en los verbos ζῆν y להוֹת, hecho que se relaciona con la continuidad plena a través de los seres, más allá de la individualidad de estos. Además, vale la pena señalar que en ambos nombres (הַוָּה y Ζωή) existe una personificación de la divinidad como una figura femenina generadora de la vida.

Por el otro, los sacrificios hechos, tal cuales, son oscuros, pues no se mencionan directamente más que a través de las voces ἔρασαν φύλλα συκῆς y χιτῶν δερμάτινος. Las hojas tomadas de la higuera y la piel que fue tomada del animal tendrán la función de cubrir los cuerpos desnudos de los mortales, acontecimiento que, por un lado, subsana de manera simbólica el yerro y su repercusión que es la autoconsciencia de la desnudez del cuerpo: “[...] καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν” (III.vii) “[...] y comprendieron que estaban desnudos.” Y por

el otro, el sacrificio del la planta y el animal es lo que permite la purificación de la falta, es decir, la víctima propiciatoria figura como sustitutiva de los mortales que cometieron el delito, de modo que, la violencia del sacrificio no recae sobre aquellos que erraron, sino en víctimas expiatorias. En otras palabras, el animal enmienda el yerro y regula el orden al mismo tiempo que sustituye el sacrificio humano.

Los ejemplos donde la víctima sobre la que se ejerce la violencia, salva a un grupo son numerosos y, si bien se ha tomado como primer peldaño el *Génesis*, la literatura helena recubre sus ápices más sensibles con una idea que, en esencia, resulta idéntica. El *Áyax* de Sófocles es uno de los ejemplos pertinentes para constatar este hecho de la sustitución sacrificial en el mundo griego, y es de interés percatarse de que, en cierta medida, el sacrificio ocurre igualmente de manera velada. Esto es, el acto se alude, incluso se menciona la muerte cruenta, pero no se establece formalmente.

La acción ocurre cuando Atenea informa a Ulises de la sanguinolenta matanza de *Áyax* que, engañado por la diosa, vapula hasta la muerte unas cabezas de ganado pensando que se trata de aquellos que le han negado las armas de Aquiles: “[...] ἔνθ' εἰσπεσὼν ἔκειρε πολύκερον φόνον/ κύκλω ραχίζων [...] Ἐγὼ δὲ φοιτῶντ' ἄνδρα μανιάσιν νόσοις/ ὄτρυνον.” (vv. 55-60). “[...] Cayendo ahí causó la muerte a hachazos a muchos animales cornudos, rompiendo espinazos a su alrededor [...] Yo le incitaba cuando nuestro hombre venía preso de furiosa locura.” (Trad. A. Alamillo). Es interesante que el vocablo utilizado por Sófocles sea *μανία*, pues será la voz utilizada para referirse a la locura ritual insuflada por Dioniso a las bacantes. Por otro lado, los animales inmolados son aquellos que suelen ofrecerse a los dioses en sacrificio, justo como alude Girard (1995) al respecto de la tragedia: “Las bestias inmoladas pertenecen a las especies que ofrecen tradicionalmente sus víctimas sacrificiales a los griegos.” (p. 16).

Un segundo ejemplo se da en la *Medea* de Eurípides. Debido al odio que la homónima protagonista siente hacia la figura de Jasón, su violencia sacrificial desemboca, no en animales, sino en pos de sus hijos que funcionan como figura sustitutiva del argonauta: “χωρεῖτε, παῖδες, ἐς δόμους. ὅτῳ δὲ μὴ/ θέμις παρεῖναι τοῖς ἐμοῖσι θύμασιν,/ αὐτῷ μελήσει [...] μοι/ παιδάς κτανούσῃ τῆσδ' ἀφορμᾶσθαι χθονός.” (vv. 1053-1237) “Entrad a casa, hijos. A quien la ley divina impida asistir a mi sacrificio que actué como quiera, mi mano no vacilará, [...] mataré a mis hijos y me iré de esta tierra.” (Trad. A. Medina González). Antes del sacrificio, Medea lanza una advertencia ritual que aleja a cualquier indeseable del acto. Esta acción constituye, según Girard (1995) algo propio del ritual griego:

Medea sustituye con sus propios hijos el auténtico objeto de su odio, que queda fuera de su alcance [...] prepara la muerte de sus hijos de la misma manera que un sacerdote prepara un sacrificio. Antes de la inmolación, lanza la advertencia ritual exigida por la costumbre; conmina a alejarse a todos aquéllos cuya presencia podría comprometer el éxito de la ceremonia. (p. 17)

En ambos ejemplos, el sacrificio ritual opera de manera sustitutiva. Tanto en el telamónida como en la hija de Eetes el objeto de su indignación yace fuera de su alcance y la inmolación de las víctimas previene que la violencia desemboque en otro caudal, es decir, la violencia salva. El primer sacrificio previene la matanza del ejército aqueo y la muerte de Odiseo, el segundo salva la vida de Jasón y —de un modo ciertamente implícito— la de la πόλις. Es decir, la figura del héroe es insustituible en la conciencia helena, su importancia es incluso similar a la del βασιλεύς, pues es modelo de comportamiento y fuente prístina de vital inspiración para el δῆμος. Y aunque Jasón sea un héroe más humano que los antaños personajes homéricos, este continúa siendo aquél que regresó victorioso de la Cólquide, hecho que enaltece la idea de la civilidad en contraste con la caracterización bárbara que se le da a Medea.

Además, el griego transparenta esta afirmación cuando la nodriza habla de lo perjudicial que resulta esta violencia acumulada para el colectivo, pues puede desencadenarse sobre su propia gente: “οὐδὲ παύσεται χόλου, σάφ' οἶδα, πρὶν κατασκῆψαί τι. / ἐχθροὺς γε μέντοι, μὴ φίλους, δράσειέ τι.” (vv. 94-95) “No cesará en su cólera, lo sé bien, antes de desencadenarla sobre alguien. Que al menos, cause mal a sus enemigos y no a sus amigos.” (Trad. A. Medina González).

La violencia acumulada desemboca, así, en una catástrofe sin precedentes, pues resulta en el aniquilamiento del orden establecido. Sin la violencia como medio regulador, el mundo perece. El sacrificio cruento desvía las tendencias destructivas y alivia la tensión acumulada en las relaciones de la comunidad. Desde la perspectiva de Girard (1995), la violencia une y dispone el orden: “Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia [...] la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores [...] los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden.” (p.15).

La ausencia del sacrificio violento condena al colectivo, pues no hay una figura de sustitución sobre la cual se canalice la fuerza destructiva, pero a la vez redentora, de la violencia. La cólera de *Áyax* y de *Medea* se abalanza sobre aquellas víctimas que suplen al auténtico objeto de su desdén: *Odiseo* y los soldados en *Áyax* respectivamente y *Jasón* mismo en *Medea*. Girard (1995) lo resume así:

La acción de *Medea* es al infanticidio ritual lo que la matanza de los rebaños, en el mito de *Áyax*, es al sacrificio animal [...] *Medea*, al igual que *Áyax*, nos devuelve a la verdad más elemental de la violencia. Cuando no es satisfecha, la violencia sigue almacenándose hasta el momento en que desborda y se esparce por los alrededores con los efectos más desastrosos. El sacrificio intenta dominar y canalizar en la

“buena” dirección los desplazamientos y las sustituciones espontáneas que entonces se operan. (p. 17)

El sacrificio, entonces, reestablece, vincula y purifica. Si se piensa en la antigua teogonía órfica, la violencia es el acto que permite el correcto ordenamiento y la disposición cabal del cosmos. Desde esta perspectiva, cuando Fanes es devorado por Zeus, su sacrificio permite establecer un mundo ordenado que nace a partir del Crónida, una vez que este absorbió la potencia demiúrgica del dios áureo. Igualmente, la violencia manifestada en el ritual de la muerte cruenta del dios del vino permite nacer a los mortales y compartir la esencia de la divinidad, aunque ello suponga portar una naturaleza dual entre lo violento titánico y lo divino dionisiaco, analogía que, desde Girard (1995) puede poseer una semejanza implícita con la cualidad purificadora y cruenta de la violencia:

¿Con qué se limpiará esta mancha? ¿Qué sustancia extraordinaria e increíble resistirá al contagio de la sangre impura, y conseguirá purificarla? La misma sangre, pero en esta ocasión la sangre de las víctimas sacrificiales, la sangre que permanece pura si es derramada ritualmente. La metamorfosis física de la sangre derramada puede significar la doble naturaleza de la violencia. Algunas formas religiosas sacan un partido extraordinario de esta posibilidad. La sangre puede literalmente hacer ver que una única y misma sustancia es a la vez lo que ensucia y lo que limpia, lo que hace impuro y lo que purifica, lo que empuja a los hombres a la rabia, a la demencia y a la muerte, y también lo que les amansa, lo que les permite revivir. (p. 43)

Esta paradoja es afín al pensamiento órfico, pues como ya se ha mencionado arriba, la violencia, en primer lugar, supone una impureza ritual que debe ser corregida, pues debido a ella y a la φύσις Τιτανικός que se distinguía por su estrepitosa crueldad y por su carácter irracional y pasional, Dioniso fue despedazado con brutalidad y, es irónico, incluso contradictorio, que el elemento para enmendar este yerro sea el yerro mismo. En otras palabras, la violencia que contamina es de hecho la misma que salva y purifica.

La paradoja eterna que circunda la religiosidad órfica propone algo novedoso al siempre jovial espíritu griego: dotar a la violencia, que incluso puede concebirse como algo bárbaro y ajeno a la civilidad de la Hélade, como un elemento simbólico e indispensable para su constitución. El ritual que se concentra en el sacrificio del hijo de Perséfone funge como una violencia necesaria, pues a través de ella, se limpia la impureza ligada a la ascendencia titánica de los mortales. La precaución ritual, pues, depura la mácula. Girard (1995) hace énfasis en ello: “Las precauciones rituales tienden a prevenir este tipo de difusión [...] a proteger, en la medida de lo posible, a los que se encuentran repentinamente implicados en una situación de impureza ritual, es decir, de violencia.” (p. 37).

Los mortales, al encontrarse imbuidos en los sesgos del crimen primordial —el asesinato del dios—, se hallan en una situación impureza, por tanto deben purificarse por medio del mismo elemento que produjo la falta. Es decir, deben sufrir, encerrados en un cuerpo (σώμα) que puede ser violentado y que, eventualmente muere. Incluso, como ya se ha dicho arriba, la idea del cuerpo como prisión que tiende al sufrimiento es en extremo violenta, pues doblega la voluntad y cohesiona el significado de este a ser meramente un contenedor pasivo. No obstante, en lo órfico funcionará más allá de esto, pues por medio del cuerpo, se preserva la esencia dionisiaca que, según el teólogo, es la verdadera φύσις de los mortales.

Dicho lo cual acerca de la importancia del rito, del sacrificio cruento, de la sustitución que implica la figura de la víctima propiciatoria y el papel purificador que tiene para aquellos que lo realizan en tanto que posibilita el orden de todas las cosas y la salvación de los mortales, conviene revisar los fragmentos órficos que aluden al sacrificio.

II.2.2 Ritos órficos e interpretación simbólica de la violencia

Primeramente, vale la pena recordar que los ritos son conmemoraciones del tiempo sagrado de los mitos. El rito toma su validez de un hecho imperecedero que lo fundamenta y lo legitima. El acto es establecido por un dios o por un mortal eminente y de ahí se reproducirá continuamente perpetuando así el tiempo sagrado. Kirk (2006) en *El mito*, describe la relación *quasi* simbiótica que existe entre el mito y el rito: “El mito es un sistema de símbolos por palabras, mientras que el ritual [...] por objetos [...] son interdependientes [...] el ritual es una actitud repetitiva obsesiva, con frecuencia una dramatización simbólica de las necesidades [...] La mitología es la racionalización de estas mismas.” (p. 43).

Así pues, si se piensa en esta intrínseca relación entre el mito y el rito, es posible hallar ejemplos que transparenten esta cuestión: la conmemoración ritual del mito de la última pascua del Cristo con sus apóstoles que deviene en la εὐχαριστία, el establecimiento del modo de hacer sacrificios (θῦειν), hecho por Prometeo en el banquete de Mecona que después será reproducido por los mortales o, el que interesa a este trabajo, el παραγάμς perpetrado por los Titanes que luego será emulado por las Ménades o, probablemente, por los seguidores de Orfeo, tal como describe el fragmento órfico rescatado por Julio Fírmico Materno en su *De errore Profanarum Religionum* que probablemente refiera a los ritos de manducación del toro cretense en representación del dios: “Vivum laniant dentibus taurum. Crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum, sed per insaniam crederetur.” (VI.v.23) “Despedazan un toro vivo con los dientes, excitando el feroz banquete en las conmemoraciones anuales, y en los sitios más reconditos de los bosques claman gritos disonantes y fingen la locura de un ánimo furioso. Se creería que aquel crimen no se debe al engaño, sino a la locura.”.

Es lícito decir que, pese a ser una dramatización de los hechos míticos relatados en el texto órfico, este *animi furentis insaniam* que presentan las adoradoras de Dioniso, se asemeja a la φύσις Τιτανικός de la que se ha hablado arriba, en tanto que se presenta como un estado de furor desmedido que tiende hacia la violencia exacerbada y la locura (*insania*). Como si, de hecho, fuera este ánimo voraginoso lo que, en primer lugar, vincula al dios con el mortal. En otras palabras, el ánimo exacerbado que se ha visto en los dioses Titanes como algo contrario a lo deseable por lo órfico, posibilita el ritual y la comunión con el dios.

Llama la atención que, si bien tenemos un ejemplo que funciona como epítome de este tipo de rituales en la figura del rey Penteo o del mismo Dioniso, vale la pena decir que, en algunas versiones, Orfeo mismo funciona como objeto de sacrificio y es despedazado por mujeres. Pseudo Apolodoro cuenta un poco al respecto en su *Biblioteca*: “[...] εὔρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθραπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν μαινάδων.” (I.xv.5) “[...] de modo que Orfeo descubrió los misterios de Dioniso y, despedazado por las ménades, fue enterrado en Pieria.” (Trad. M. Rodríguez de Sepúlveda). Pausanias cuenta un poco más y da detalles acerca de la muerte del poeta en su *Descripción de Grecia*: “τὰς δὲ γυναῖκάς φασι τῶν Θρακῶν ἐπιβουλεύειν μὲν αὐτῷ θάνατον, ὅτι σφῶν τοὺς ἄνδρας ἀκολουθεῖν ἔπεισεν αὐτῷ πλανωμένῳ, φόβῳ δὲ τῶν ἀνδρῶν οὐ τολμᾶν· ὡς δὲ ἐνεφορήσαντο οἴνου, ἐξεργάζονται τὸ τόλμημα.” (IX.xxx.5) “Pero dicen que las mujeres de los tracios tramaron contra él la muerte porque había persuadido a sus maridos a acompañarle en sus viajes, pero por miedo a sus maridos no se atrevieron. Mas cuando estaban ahitos de vino llevaron a cabo el crimen.” (Trad. M. Herrero Ingelmo). Virgilio cuenta una última versión en donde identifica a las mujeres como bacantes: “[...] spretae Ciconum [...] inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi discerptum latos iuuenem sparsere per agros.” (IV. v. 520) “[...] desdeñadas las mujeres de los cícones por este honor, en medio de los sacrificios

de los dioses y de orgías nocturnas en honor de Baco, dispersaron por la llanura extensa el cuerpo despedazado del joven.” (Trad. T. de la Ascención Recio).

Cada versión del relato aporta un matiz distinto de la muerte mítica de Orfeo, es lícito destacar algunos aspectos propios de cada una de ellas. En primer lugar, la versión de pseudo Apolodoro da un detalle que es indispensable, pues se relaciona directamente con el ya nombrado *σπαργμός*. El vocablo que utiliza el mitógrafo es *διασπᾶν*, voz que refiere al despedazamiento y que está vinculada directamente con el rito perpetrado por bacantes y Titanes. El concepto, de hecho, como se verá más adelante, se utiliza para referirse al desgarramiento ritual de Penteo y Dioniso. Otra cosa destacable es que los autores de tal acto suelen ser entes femeninos o relacionados con la feminidad. En el caso de Penteo son las bacantes quienes lo despedazan, en Dioniso son los Titanes enviados por la diosa Hera, y, finalmente, Orfeo, sucumbe ante las ménades tracias (*διασπασθεῖς ὑπὸ τῶν μαινάδων*).

El fragmento de Pausanias ahonda en la razón por la cual las mujeres arremetieron en cólera en contra del poeta, y si bien no hay ningún elemento que se use para referirse al asesinato, es interesante encontrar una similitud entre los hombres seducidos por la musicalidad colmada de vino (*ὥς δὲ ἐνεφορήσαντο οἴνου*) y las mujeres tebanas que fueron aguijoneadas por la locura del dios en *Las Bacantes*: “[...] *τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ὄιστρησ' ἐγὼ/ μανίαις.*” (v. 32) “[...] Por eso ahora las he aguijoneado fuera de sus casas a golpes de delirio.” (Trad. C. García Gual).

En los versos de Virgilio, las mujeres son identificadas como bacantes, hecho que refuerza el carácter ritualista del asesinato (orgia Bacchi). Además, es claro el parentesco que existe entre el vocablo *discerpere* y *διασπᾶν* ambos con la acepción de “despedazar”. Finalmente, es posible afirmar que en la figura de Orfeo existe una hipóstasis de Dioniso o incluso de Penteo. Ambos, si se piensa en la versión de Pausanias, son trastocadores del orden

establecido y solo con su muerte pueden conciliar las fuerzas caóticas de la violencia. Orfeo se lleva lejos a los varones tracios alterando así los usos y costumbres, Dioniso hace lo propio con las mujeres tebanas desafiando al poder de la πόλις encarnada en Penteo. El poeta tracio encuentra la muerte despedazado por las mujeres al igual que Dioniso por los Titanes o Penteo por las bacantes. La muerte violenta que es el διασπᾶν que resulta en el σπαραγμός, restablece el orden y permite conciliar al colectivo y a la divinidad con este.

El furor desmedido mostrado en el mito órfico de Dioniso pone en boca de los poetas que el mismo Orfeo, que se cuenta instauró los misterios del hijo de Perséfone (εὔρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια), sufrió un destino similar al dios que predica en su poesía. Esto legitima, en cierto modo, la violencia que circunda en derredor de la figura de la divinidad y del poeta. Es decir, la renovación y la correcta disposición de las cosas proviene de la conmoción primera que es la violencia, el acto de aplicar la fuerza en detrimento de otro ser. No obstante, esta violencia está más allá, pues es violencia significada. En otras palabras, es el hecho dotado de un sentido más allá del hecho mismo, acto que, evidentemente, se plasma por medio de una adecuación de significados que convergen en el rito. Dicho lo cual acerca de la muerte de Orfeo, conviene avanzar hacia los fragmentos órficos que aluden al rito del sacrificio cruento.

Cabe plantear un cuestionamiento de suma importancia antes de comenzar la exposición. ¿Existieron realmente estos ritos cargados de violencia en el ámbito órfico más allá de su literatura? Ya se ha visto que la cosmogonía, la teogonía, e incluso la relación que existe entre mortales y dioses está colmada de violencia. Un cosmos que se separa y se ordena a partir de una lucha funesta (νεϊκός ὀλοός), dioses que se suceden uno tras otro por medio de la βία, un dios principal que es deglutido (καταπίνειν) y otro despedazado (διασπᾶν), antepasados divinos cuyo rasgo principal es su vehemencia manifestada a través de la

ἐπιθυμία, la ὑπέρβια, y la ὕβρις, y un cuerpo que funciona como prisión para el alma, son algunos de los elementos cruentos que existen dentro del mito. Lo violento, ciertamente, está en toda la literatura órfica pero, ¿lo está en la praxis?

Si algo distingue al órfico es su régimen de vida. La breve, pero concisa cita de Aristófanes en *Las ranas* disipa la incertidumbre que se tiene acerca de este tópico: “Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.” (v. 1032) “Pues Orfeo enseñó los misterios y a abstenerse de la sangre derramada.”. Esta afirmación podría ser suficiente para cerciorarse de que el órfico tiene prohibiciones evidentes. Abstenerse de la sangre y de la carne son, por mucho, algo distintivo de la religiosidad del movimiento, mas sigue siendo chocante pensar que su mito más importante sea lo opuesto a lo predicado por la religiosidad. Es decir, la violencia y la sangre que conlleva Dioniso despedazado y devorado es justo lo que se desea evitar. Los elementos que son fundamentales para entender la constitución de su mito principal, son tabúes dentro del culto.

Ahora bien, es posible decir que estos mitos son vestigios del antiguo culto dionisiaco que tenía por fundamento la ingesta del dios para fusionarse con él. Semejante fenómeno no es exclusivo de la cultura del Mediterráneo, sino que se presenta en multitud de latitudes. Los antiguos mexicas tenían un rito similar en donde devoraban una efigie del dios Huitzilopochtli con la finalidad de fusionarse con él. Frazer (2019) dice al respecto: “La costumbre de comer pan sacramentalmente como un cuerpo de un dios era practicada por los antiguos aztecas [...] hacían de masa de harina una imagen del gran dios mexicano Huitzilopochtli, y la rompían después en trozos que eran comidos solemnemente por sus adoradores.” (p. 386). La teofagia ritual es un acto que, pese a su violencia, el orfismo conservó, pero que reservó exclusivamente para su aparato mítico, por lo menos en primera instancia.

A partir de un mito tan violento como el despedazamiento del dios, el órfico construyó un mito que, si bien ya existía, ahora su significado se modifica, pues unía al mortal con la divinidad de manera permanente. No obstante, aunque se pueda pensar en un culto dionisiaco reformado a partir de lo órfico, es sorprendente percatarse de que sí existen rastros de ritos violentos en el orfismo y que, como es de esperarse, se relacionan con el sacrificio dionisiaco que está vinculado con la animalidad del dios. Burkert (2007) habla acerca del impacto del sacrificio animal y de su relación con la celebración de la vida:

Sin duda, tanto el poeta como el público experimentaron lo que Walter F. Otto llamó el “violento drama del animal sangrando hasta la muerte” [...] El *shock* de los terrores de la muerte presentes en la sangre caliente que brota produce un impacto directo. No se trata de una dolorosa escena secundaria sino del centro en que convergen todas las miradas. No obstante, en la posterior fiesta, el encuentro con la muerte se transforma en afirmación y disfrute de la vida. (p. 82)

La muerte del animal sacrificial es algo propio de los viejos cultos locales. Un espectáculo se despliega ante la mirada atónita de los espectadores mientras que el impacto de ver cómo la luz de la vida abandona los ojos del sacrificado, reafirma, al mismo tiempo, la vida en quienes lo ven. Esta representación de los sufrimientos de la divinidad en el rito, es algo esencial, pues como ya se ha dicho arriba, la muerte del dios a manos de sus verdugos posibilita la vida. Deslindar semejante hecho de lo órfico era imposible, ya que funciona como la base de toda su enseñanza, por tanto, habría de rememorarse, aunque esto suponiere una crudeza que impugnara sobre las enseñanzas de Orfeo. Incluso, Guthrie (1970) sostiene este hecho al argumentar que existe una reinterpretación del rito de la manducación del toro cretense a partir de las enseñanzas órficas y que la gran innovación de estas es establecer un parentesco entre lo humano y lo divino:

Por lo tanto, nuestra atención no debe concentrarse primariamente en el mito de Fanes ni en los sufrimientos de Dioniso, sino en las doctrinas de un creador y del parentesco

divino de la humanidad. Hemos de decir algo ahora de cierto ritual cretense (la manducación del toro), porque fue absorbido por los órficos como otros elementos religiosos aptos para sus fines. Se lo practicaba en Atenas, donde sin duda Orfeo era el nombre bajo cuyo patronazgo se introdujo allí. Pero no era un ritual órfico en el sentido de que hubiese sido inventado por los sacerdotes de Orfeo o porque en su forma originaria tuviese nada que ver con ellos. (p. 112)

Se pensaría que, tras la prohibición de sangre, los sacrificios órficos se limitarían a productos vegetales dejando así la violencia a un lado, tal como alude Ana Isabel Jiménez (2002) en su artículo titulado “El ritual y los ritos órficos”: “En algunos ejemplos se habla de tortas de harina, pasteles de sésamo y calabaza, o manzanas.” (p. 734). No obstante, el *Papiro de Gurob*, un recopilado de rituales presumiblemente órficos y que para efectos de este trabajo serán tomados de este modo, ha llegado fragmentado, pero suficientemente íntegro para poder dilucidar al respecto de él, arroja breve, pero diáfana luz sobre esta discusión. Todas las traducciones de los fragmentos del *Papiro de Gurob* son de Ana Isable Jiménez.

El primer texto habla acerca de reunir los pedazos de carne cruda durante el ritual, acto que reproduce lo perpetrado por los Titanes cuando estos destazaron al dios: “[...] ἕκαστα ἔχων ἃ εὖρηι τὰ ὠμά δὲ συνλεγέτω διὰ τὴν τελετήν.” (1-3) “[...] con lo que se encuentre [...] que se reúnan los pedazos de carne cruda durante la *teleté*.”. El segundo fragmento menciona al animal sacrificial que coincide con la figura de Dioniso: “ἵνα ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ νηι κριός τε τραγός τε ἀπερείσια δῶρα.” (9-11) “Cumpliremos hermosos sacrificios [...] un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros.”.

El tercer y último fragmento da la indicación, explícitamente, de devorar al macho cabrío. La teofagia ritual presente en los ritos violentos de las bacantes y en la literatura órfica se despliega aquí como genuina y hace que se ponga en entredicho la prohibición del culto: “λαμβάνων του τράγου τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω.” (13) “Cogiendo el macho cabrío [...] que

se coma el resto de la carne.”. Si bien estos tres fragmentos pertenecen a la misma fuente, hecho que podría hacer que la aseveración del no cumplimiento del tabú vacile, Eurípides, en su tragedia perdida *Cretenses*, viene a confirmar lo dicho con otro fragmento que describe el régimen órfico pero, a su vez, habla del rito de la teofagia ritual en el animal consagrado: “ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, καὶ {μη} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς τὰς τ’ ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας.” (472. 9-14) “Pura es la vida que llevamos desde que fui iniciado en el culto de Zeus Ídeo y después de celebrar los truenos de Zagreo, el que vaga en la noche y los banquetes de carne cruda.” (Trad. F. Silvestri).

Es interesante que Eurípides mencione al Zeus Ídeo, pues esta advocación de la divinidad era venerada en Creta, donde, supone Guthrie los órficos tomaron el rito de la manducación de la carne cruda del toro que representa al dios. Además, es destacable también que se mencione el nombre de Zagreo, epíteto que se le adjudica a Dioniso y que significa “cazador”. La afinidad de ambos terminos ha hecho pensar a Guthrie (1970) que el Zeus de la montaña y Zagreo son un desdoblamiento de una misma identidad: “La primera conclusión que puede extraerse de este pasaje es que Zeus Ídeo (del monte Ida, en Creta) y Zagreo son uno mismo.” (p. 114). Asimismo, es imposible no observar las coincidencias entre la descripción del ritual cretense y su deseo de asimilación con la divinidad y las prácticas órficas posteriores. Continúa Guthrie (1970):

Sus adoradores no estaban con respecto a él en una relación puramente externa [...] Se trataba, en cambio, de ceremonias [...] cuya finalidad es [...] asimilarse al objeto del culto [...] ese mismo dios cretense, Zeus-Zagreo, se llamaba además, en el siglo V, Baco o Dioniso. Tenemos, pues, un ritual ctonio que asegura la comunión con el dios, al parecer en la más primitiva de las formas [...] comiendo carne cruda, y podemos dar suficiente crédito a Fírmico para agregar que esa carne era de toro. (p. 114)

Despojar al rito de su mito más importante significaría privarlo de la esencia que lo caracterizó antaño. El rito que, por lo ya trabajado al principio de este capítulo, reafirma el sacrificio violento de Dioniso con la idea de la purificación y de la vida en la literatura órfica, se mantiene incluso en su cruel naturaleza. Los iniciados desean asimilarse al dios y, como se verá más adelante, ser llamados “Bacos”. Lo órfico no se priva de lo violento ni en lo literario ni en lo práctico —presumiblemente—.

No obstante, al ser el orfismo una postura contraria a los viejos rituales del dios del vino que, si bien abrevó de ellos, también desdeñó los elementos violentos, vale la pena señalar que quizá este viejo rito que consistía en la muerte violenta del animal sacrificial y su posterior ingesta no se perpetrara con regularidad, sino solo una única ocasión, tal como sugiere Ana Isabel Jiménez (2009): “El sacrificio cruento y el consumo de carne descritos en el papiro [...] estaban limitados al momento de la iniciación y podían representar simbólicamente el despedazamiento y la ingestión de los miembros del dios por los Titanes.” (p. 111). Dicho lo cual acerca de si había o no ritos cruentos dentro del orfismo y si estos se hacían una única vez o eran ocasionales, es conveniente continuar con los fragmentos que aluden al sacrificio cruento desde lo literario.

El primer atisbo que tenemos acerca del rito sacrificial entre los órficos se asemeja al establecimiento del mismo, pues se nos cuenta el mito primigenio de los Titanes como autores de los sufrimientos del dios, y cómo a partir de este mito se establecen los rituales para conmemorar al hijo de Zeus y Perséfone. El fragmento llega gracias a Clemente de Alejandría en su *Protréptico*: “Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος.” (II.xvii.2) “Pues realizaban los

misterios de Dioniso de un modo incivilizado. Se mueven danzando los Curetes armados, pero deslizando los Titanes con astucia, lo engañaron con jugues infantiles al que todavía era un niño. Así, estos Titanes lo despedazan, como dice el tracio Orfeo, el poeta de la iniciación.”.

Dos vocablos llaman la atención. La voz griega ἀπάνθρωπος refiere a un alejamiento del estadio civilizado, ya sea de manera literal, como en el *Prometeo encadenado* de Esquilo: “ἄκοντά σ' ἄκων δυσλύτοις χαλκεύμασι/ προσπασσαλεύσω τῷδ' ἀπανθρώπῳ πάγῳ” (vv. 19-20). “Aunque ni tú ni yo lo queramos, voy a clavarte con cadenas de bronce imposibles de desatar a esta roca alejada de los seres humanos.” (Trad. B. Perea). O metafórica, como se constata en Dionisio de Halicarnaso en su *Historia antigua de Roma*: “καὶ τὰ μὲν τοῖς δανειστικοῖς ἐγκαλῶν ὡς ὠμὰ καὶ ἀπάνθρωπα διαπεπραγμένοις” (VI. lxxxix.3) “Acusando, por una parte, a los prestamistas de haber actuado inhumanamente.” (Trad. A. Almudena), o en *Las meditaciones* del emperador estóico Marco Aurelio: “Ὅρα μήποτε τοιοῦτον πάθης πρὸς τοὺς ἀπανθρώπους, οἷον οἱ ἀπάνθρωποι πρὸς τοὺς ἀνθρώπους.” (VII.lcv.1) “Cuida de no experimentar con los hombres inhumanos algo parecido a lo que estos experimentan respecto a los hombres.” (Trad. R. Bach).

El vocablo, pese a que en un principio da la idea de un distanciamiento del ámbito humano, al final, por extensión, significará violento o incluso incivilizado, acepción que empata con la idea órfica de la φύσις titánica. El carácter civilizatorio de la πόλις determina a la voz ἀπάνθρωπος, pues cuando la voz con la alfa privativa califica a algo, significa que esto se ha alejado de los modos organizados de la ciudad estado y, por lo tanto, del ἄνθρωπος, es decir, ha devenido en incivilizado. Si se piensa en cómo los ritos báquicos eran vistos con recelo por las autoridades, es transparente el hecho de que el fragmento utilice un concepto que denota la falta de civilidad para los viejos dioses cuya φύσις se encuentra relacionada

con los azarosos modos de la naturaleza contrarios a la πόλις que implica el control y el orden.

La voz διασπᾶν, por otro lado, es más transparente. El diccionario de Chantraine (1999) introduce nuevamente la idea prístina del vocablo: “El verbo (σπᾶν) recupera en parte el significado de ἔλκω: jalar (una espada) arrancar (los cabellos). También habla de animales feroces y en medicina habla acerca de las convulsiones.” (p. 1034). En tanto que el significado alude a un hecho brusco desde el principio, pues da la idea de “tirar de algo” o “separar algo bruscamente”, “destazar” o, incluso, “convulsionar” o “tener espasmos”, la idea de la violencia se transparenta en su totalidad y se hace comprobable en el corpus. En las *Historias* de Heródoto cuando este cuenta el destino de los persas a manos de los egipcios una vez destruidas sus naves: “καὶ τοὺς ἄνδρας κρεοργηδὸν διασπάσαντες.” (III.xiii.2) “Y despedazaron brutalmente a los hombres.” (Trad. C. Schrader). Igualmente, en Pausanias se constata esta acepción desde el ámbito animal: “οὕτω τε διασπασθῆναι τοὺς λύκους ἔδοξεν ὑπὸ τοῦ λέοντος.” (IV.xix.6) “De modo que le pareció que los lobos fueron despedazados por los leones.” (Trad. M. Herrero Ingelmo).

En el caso del dios órfico, la idea fundamental de utilizar la voz διασπᾶν es hacer hincapié en dos elementos, en primer lugar, el asesinato ritual del dios, pues el vocablo διασπᾶν deviene en otro más significativo que es el σπαραγμός, cuyas connotaciones, como se tratará al final de este capítulo, son ritualísticas. En segundo lugar, la violencia implicada en el hecho del despedazamiento es simbólica, esto es, a través del desgarramiento cruento, la esencia de la divinidad se divide en fragmentos que luego son depositados en seres corpóreos por medio de otro acto violento que es la teofagia ritual. Esta lectura del mito órfico ya es aludida por las interpretaciones neoplatónicas tal como menciona Guthrie (1970): “Pero la creencia atribuida a los *discipuli Orphei* es que Baco desmembrado era el alma del mundo.

También Jámblico califica de órfica la creencia en una única alma del mundo que se multiplica en los seres vivientes.” (p. 129).

Si bien este análisis del mito podría dar luz a por qué el rito violento persiste en la literatura órfica pese a encontrarse la prohibición de sangre entre los practicantes, también es pertinente señalar que Dioniso, por sí mismo, incluso antes de lo órfico, ya es un dios que gusta de lo violento y que, de hecho, esta es una de sus características principales tal como lo alude el *Himno órfico* a Baco: “Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,/ Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ, πολυώνυμε, παντοδυνάστα,/ ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἠδ' αἵματι Μαινάσι θ' ἀγναῖς,/ εὐάζων κατ' Ὀλυμπον, ἐρίβρομε, † μανικὲ Βάκχε,/ θυρσεγχῆς, βαρύμηνη, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι/ καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν, ὅσοι χθόνα ναιετάουσιν.” (45) “Ven, afortunado Dioniso, hijo del fuego, de taurina frente, Basaro y Baco, glorioso, todopoderoso, que disfrutas con las espadas, con la sangre y con las sagradas Ménades, dando gritos rituales por el Olimpo. Estruendoso, delirante Baco, armado con el tirso, profundamente irritado, honrado por todas las deidades y por cuantos mortales habitan la tierra.” (Trad. M. Periago).

La animalidad del dios es un hecho innegable, de hecho entre sus muchas manifestaciones se encuentra el toro, tal como se alude a él en el himno: ταυρομέτωπε. La animalidad es una característica de los viejos modos titánicos y, por tanto, de los mortales. Dioniso se manifiesta como un dios vinculado desde su animalidad con el mundo humano y es por eso que se le relaciona con la sangre, pero al mismo tiempo, su naturaleza es divina y se relaciona con lo perenne. Por esta razón se insiste en que es adorado tanto por dioses como por mortales —τετιμένε πᾶσι θεοῖσι καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν—. De igual modo, Hesíodo en su *Teogonía*, aporta un dato singular que, con ambigüedad, alude a una cierta humanidad en la figura del dios que no es completamente divina, o por lo menos no al principio: “Καδμηῖς δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν/ μυχθεῖσ' ἐν φιλότῃτι, Διώνυσον πολυγηθέα/ ἀθάνατον

θνητή· νῦν δ' ἀμφοτέρω θεοί εἰσιν.” “Y la cadmea Semele [...] dio a luz un ilustre hijo, el muy risueño Dioniso, un inmortal, siendo ella mortal. Ahora ambos son dioses.” (vv. 940-942) (Trad. A. Pérez).

También es conveniente recordar que los animales funcionan como víctimas propiciatorias en los sacrificios, pues suplen a la víctima humana, y que la más digna bestia sacrificial es el toro, uno de los animales con el que el dios es identificado. Dioniso, al ser toro, o incluso macho cabrío, se relaciona con el mundo humano. Es la víctima sacrificial por antonomasia que por medio de su muerte reestablece el orden y libera a los mortales de su ignominiosa ascendencia. Nuevamente, la violencia deviene en fundamental para la preservación y la salvación de los mortales.

El último fragmento que se relaciona con el rito sacrificial llega gracias a Damascio en su *Comentario al Fedón*, donde precisamente el filósofo neoplatónico alude al carácter liberador del dios del vino y la importancia de perpetrar los sacrificios: “Ὅτι ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ ὁ Ὀρφεύς φησιν ἄνθρωποι δὲ τεληέσσας ἑκατόμβας πέμψουσιν πάσησιν ἐν ὥραις ἀμφιέτησιν ὄργιά τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαίόμενοι.” (I.11) “Que Dioniso es causa de liberación y por ello es un dios Liberador. Y Orfeo dice que los hombres ofrecerán hecatombes perfectas todas las estaciones del año y celebrarán los ritos buscando la liberación de sus impíos antepasados.”.

En este pasaje existe un elemento que continúa el esquema trabajado hasta este punto. Por una parte, tenemos el vocablo ἑκατόμβη, voz que refiere al número de sacrificios deseables para que un rito sea agradable a los ojos de los dioses y, por extensión, terminará por ser el concepto estandar para referirse al acto de ofrendar a la divinidad. La existencia de la voz es homérica, pues aparece desde el comienzo de la literatura helena. En la *Iliada* se presenta someramente, pues el acto sacrificial está vinculado con todos los hechos

beligerantes que van ocurriendo en la batalla. Un ejemplo de esto sucede cuando se planea ofrendar sacrificios a Apolo para que retire la plaga que aqueja al ejército aqueo: “[...] ὅς κ' εἴποι ὄ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων/ εἴ ταρ ὄ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται ἢ δ' ἑκατόμβης/ αἴ κέν πως ἄρνῶν κνίσης αἰγῶν τε τελείων/ βούλεται ἀντιάσας ἡμῖν ἀπὸ λαιγὸν ἀμῶναι.” (I. vv. 64-67) “[...] que nos diga por lo que se ha enojado tanto Febo Apolo, bien si es una plegaria lo que echa de menos o una hecatombe para ver si con la grasa de carneros y cabras sin tacha se topa y entonces decide apartar de nosotros el estrago.” (Trad. E. Crespo).

Se pretende que, como ya se ha elucidado arriba, el sacrificio retire el mal que constriñe al colectivo. Se preparan ofrendas animales como figuras sustitutivas del ser humano para apaciguar a la divinidad y recobrar el orden que ha mermado la peste. Esta resolución se espera conseguir por medio de la hecatombe y la quema de los despojos animales que subirán al cielo en forma de humo. Una singularidad interesante aquí es que, pese que el acto de degollar animales y destazarlos supone el hecho sacrificial en sí mismo, lo que se procura para los dioses es el humo que procede de los huesos incinerados. Esta acción está relacionada con otro vocablo.

El verbo θῦειν que, si bien puede poseer la connotación de sacrificio cruento, como primera acepción tiene el significado de hacer humear. Burkert (2007) lo menciona: “También en Homero se verifica la evolución del significado del antiguo verbo *thyein*, “hacer humear”, que ahora designa comúnmente el acto de sacrificar.” (p. 87). Su primera aparición se da en la *Iliada* cuando Aquiles es persuadido por Odiseo de regresar al campo de batalla: “[...] αὐτὸς δ' ἀντίον ἴζεν Ὀδυσσεύς θεῖοιο/ τοίχου τοῦ ἑτέρου θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει/ Πάτροκλον ὄν ἑταῖρον” (IX. vv. 218-220) “[...] luego se sentó enfrente del divino Ulises en la pared opuesta e invitó a hacer una ofrenda a los dioses a Patroclo, su amigo.” (Trad. E. Crespo).

Mientras que la carne pertenece a los mortales que son seres finitos y perecederos, el humo de los huesos se ofrenda a los dioses. Lo etéreo e inmaterial se perfila como algo que gusta a la divinidad, por otro lado, la carne que desaparece prontamente, es útil a los efimeros humanos. Esta idea se establece ya en la *Teogonía* hesiódica. El ardid maquinado por el Titán benefactor en burla del Crónida cimenta las bases para el sacrificio: “[...] ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων/ καίουσ' ὅστέα λευκὰ θυθέντων ἐπὶ βωμῶν.” (vv. 557-558) “[...] desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres queman para los inmortales blancos huesos del buey cuando se hacen sacrificios en los altares.” (Trad. A. Pérez).

Si bien es lógico pensar que lo celeste está relacionado con los resquicios más duraderos de los entes perecederos y, lo efímero está hecho para nutrir lo mortal, es revelador encontrar dos excepciones a esta regla. Una, claro está, es la ingesta de Dioniso y la reproducción del ritual por las bacantes y los órficos, otra, en el dios ladrón que sustrajo las vacas de su hermano. El *Himno homérico a Hermes*, posee un hecho particular. El dios, pese a ser inmortal, desea probar la carne de uno de las reses sustraídas de su hermano Febo. El texto reza lo siguiente: “ἔνθ' ὀσίης κρεάων ἠράσσατο κύδιμος Ἑρμῆς/ ὀδμὴ γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἐόντα/ ἦδεῖ' ἀλλ' οὐδ' ὥς οἱ ἐπέιθετο θυμὸς ἀγῆνωρ/ καί τε μάλ' ἰμείροντι περῆν' ἱερῆς κατὰ δειρῆς.” (vv. 130-134) “Fue entonces cuando el glorioso Hermes anheló el rito de las carnes. Pues el aroma lo desasosegaba, aun tratándose de un inmortal, de dulce que era.” (Trad. A. Bernabé).

El dios que conecta el Olimpo con el mundo de los mortales y el reino de Hades se encuentra tentado a consumir carne, actividad que se pensaba exclusiva de los mortales. Este hecho podría explicarse a partir de la relación de Hermes con la muerte, hecho que se justifica a partir de su papel de ψυχοπομπός, es decir, guía de las almas a través del Hades. Además, al ser el dios puente entre los tres mundos, es natural pensar que la consumación del sacrificio,

por medio de la ingesta de la carne, cumpla un papel aleccionador que renueva la relación entre los dioses y los mortales, justo como el papel que desempeña este dios al llevar la voluntad de su padre a la tierra.

Finalmente, el punto clave y quizá más polémico dentro de los ritos órficos es el celeberrimo *σπαραγμός*, consecuencia directa de la voz *διασπᾶν*, es decir, destazar al dios para su posterior ingesta. Este rito se vislumbra arcaico, pues rememora a las viejas tradiciones locales que acostumbraban colocar a una víctima sacrificial y desmembrarla viva para después comerla cruda. Los testimonios recogidos acerca de este rito son un tanto numerosos y se desdibujan en tanto que el tiempo avanza y la *πόλις* se impone sobre los viejos modos de las civilizaciones prehelénicas, si bien las investigaciones modernas consideran como inverosímiles este tipo de actos dada la fisicalidad de los mismos. No obstante la voz aparece suficientes ocasiones para poder rastrearla.

El vocablo —como ya ha dicho Chantraine— proviene del verbo *σπᾶν* que significa “separar en pedazos o desgarrar”, aunque una de sus acepciones recurrentes será también la de “convulsionarse”, significado recogido a partir de la idea de que la disociación de algo viene seguida de movimientos violentos que son el resultado de lo doloroso de la fragmentación. En *Las traquinias*, Sófocles habla acerca de estos angustiosos movimientos producto del ardid póstumo del centauro Neso: “[...] καὶ διώδυνος σπαραγμὸς αὐτοῦ πλευμόνων ἀνθήψατο.” (v. 778) “[...] al tiempo que se apoderaba de sus entrañas una dolorosísima convulsión.” (Trad. A. Alamillo). Cuando Heracles es envenenado con la túnica sangrienta, este se desploma convulsionándose de dolor, estado similar al de un animal cuando es desgarrado vivo y agoniza entre movimientos involuntarios causados por el sufrimiento. Esto se constata cuando el hijo de Alcmena está a punto de ser arrojado a la pira funeraria: “ὄ παῖ, πρόσθε, ὡς πρὶν ἐμπεσεῖν/ σπαραγμὸν ἢ τιν' οἴστρον, ἐς πυράν με θῆς.”

(vv. 1253-1254) “Oh hijo, concédeme pronto el favor de colocarme en la pira antes de que un espasmo o algún otro tormento se presente.” (Trad. A. Alamillo). Los padecimientos del celeberrimo héroe se manifiestan como movimientos violentos ocasionados por la sangre del centauro. El dolor, que bien podría equipararse al del desgarramiento, hace que Heracles precipite su cuerpo a espasmos involuntarios acompañados de dolorosas sensaciones.

Ahora bien, si Sófocles tiene una acepción que alude a los espasmos que ocurren por una sensación similar a las heridas de la mutilación, será en Eurípides donde se encontrará su significado prístino y que se lee también los fragmentos órficos. *Hécuba* tiene el primer antecedente, pues cuando las cautivas se lamentan por el sacrificio de Políxena, desgarran sus mejillas en señal de luto: “[...] δίαμιον ὄνυχα σπαραγμοῖς.” (v. 656) “[...] se araña la mejilla ensangrentándose las uñas con los desgarrones.” (A. Medina González). El texto usa el σπαραγμός para referirse a la piel desgarrada de las mejillas, acto que representa el dolor y el luto por el sacrificio de la hija de Hécuba, como si, de hecho, el jirón desprendido de las troyanas cautivas, al separarse de su cuerpo, muriese también junto con Políxena en señal de respeto por ella y su madre.

Empero, el ejemplo más lícito es el que ocurre sin duda en *Las bacantes*. La voz del mensajero, que huyó de la furia de las mujeres, aludirá al término por primera vez: “[...] ἡμεῖς μὲν οὖν φεύγοντες ἐξηλύξαμεν/ βακχῶν σπαραγμόν, αἱ δὲ νεμομέναις γλόην/ μόσχοις ἐπῆλθον χειρὸς ἀσιδήρου μέτα.” (vv. 734-736) “[...] En fuga nos escapamos nosotros del descuartizamiento por las bacantes. Pero ellas atacaron, con sus manos, sin armas férreas, a nuestras terneras que pastaban la yerba.” (Trad. C. García Gual). Las sacerdotisas del dios del vino se hallan bajo el influjo violento que la divinidad ha colocado sobre ellas. Este ánimo las domina a causa de una reprimenda, pues no se le ha rendido culto a Dioniso y el dios ha

castigado a la población privándola de las mujeres. Ya en el bosque, las posesas abren en canal a las terneras y las despedazan a causa de su frenesí.

Es interesante notar dos elementos. En primer lugar, la furia que ciega a las bacantes es ciertamente análoga a la Τιτανικός φύσις órfica que se ha distinguido por ser voraginosa y violenta. En esta ocasión, este ánimo se denomina μανία y puede entenderse como un estado de furor provocado por el dios: “μανία δὲ καὶ τοῦτ' ἐστὶ Διονύσου πάρα.” (v. 305) “También esto es delirio que procede de Dioniso.” (Trad. C. García Gual). Esta μανία puede fácilmente relacionarse con un tipo de violencia, pues como dice Isabel Jiménez (2021) en su artículo “Dioniso: La manía de un dios”:

La μανία presenta en numerosas ocasiones una faceta violenta, que Otto denomina “der Finstere Wahnsinn”, “la locura sombría”. Suele ser consecuencia de la cólera del dios hacia quienes no lo reconocen o rechazan su culto [...] manifiesta con extrema crudeza, pues quienes rechazan el culto de Dioniso caen víctimas de una locura desahorada que puede llevarlos a cometer actos impíos o el suicidio. (p. 184)

En segundo lugar, es lícito percatarse de que las terneras destazadas por las bacantes cumplen el papel de la víctima propiciatoria que sustituye al colectivo, pues gracias a ellas los boyeros y el mensajero consiguen salir indemnes de la furia de las ménades. Este hecho es similar al mito de Áyax ya mencionado arriba, en donde las reses vapuladas hasta la muerte, preservan la vida de los aqueos y la de Ulises.

Ahora bien, el segundo sitio donde aparece el vocablo es en el cenit de la tragedia; Penteo yace descuartizado y el mensajero cuenta la escena: “[...] γυμνοῦντο δὲ/ πλευραὶ σπαραγμοῖς, πᾶσα δ' ἡματωμένη/ χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.” (vv. 1134-1136) “[...] mientras en el descuartizamiento quedaban al desnudo sus costillas. Y todas, con las manos teñidas de sangre, se pasaban una a otra como una pelota la carne de Penteo.” (Trad. C. García Gual). Dejando de un lado lo descriptivo del pasaje y la imagen sangrienta que se

crea en torno a este, llama la atención que el *σπαραγμός* de Penteo es por mucho similar al de Dioniso en el mito órfico, o incluso el de Orfeo mismo a manos de la mujeres tracias. El contexto pone en entredicho que se trata de una venganza del dios, no obstante, sería ingenuo no leer entre líneas las implicaciones rituales que conlleva el descuartizamiento del monarca.

La inmolación de Penteo a manos de Dioniso es simbólica en muchos aspectos. En primer lugar, se puede apreciar, como ya se ha dicho arriba, una similitud entre el rey de Tebas y el dios del vino, como si uno fuera un desdoblamiento del otro. Por una parte, está el dios que guarda los principios divinos y el rey que hace lo propio con los humanos. El dios transgrede los principios civilizados de la *πόλις* y Penteo hace lo propio al transgredir el espacio sagrado de las ménades, acto que de hecho lo conduce a su muerte. Uno funciona como reflejo del otro en tanto que obran de igual y distinto modo. Girard (1995) dice al respecto:

Otra diferencia que tiende a borrarse en la acción trágica, aparentemente inseparable, es la diferencia entre el dios y el hombre, entre Dioniso y Penteo. Por un lado está el Dioniso definido por las ménades, el guarda celoso de la legalidad, el defensor de las leyes divinas y humanas. Por otro, está el Dioniso subversivo y disolvente de la acción trágica, el que acabamos de definir. Este mismo desdoblamiento se encuentra en Penteo. El rey de Tebas se presenta ante nosotros como un piadoso conservador, un protector del orden tradicional. En las frases del coro, por el contrario, Penteo aparece como un transgresor, un audaz descreído cuyas impías empresas atraen sobre Tebas la cólera de la omnipotencia. Y Penteo contribuye efectivamente al desorden que pretende impedir. (p. 136)

Este desdoblamiento ritual permite sin miramientos asimilar la figura de Penteo a la de Dioniso a través del sacrificio. Una figura que representa el orden, es, al mismo tiempo, transgresora, y es por medio de su sacrificio que las diferencias entre una y otra se desdibujan. Así como Dioniso es destazado por los Titanes es, igualmente, el ejecutor intelectual de los

sufrimientos del tebano a manos de las bacantes, y los sufrimientos del rey se asimilan a los suyos propios a manos de los dioses de la tierra. Es decir, Penteo es Dioniso y el *σπαραγμός* es el elemento que vincula a ambos y adelgaza la manifiesta línea que separa a dioses de mortales. El dios muere para que los mortales existan, el monarca —que puede igualmente prefigurar la figura de un dios— muere para que el orden perviva, tal como el mismo dios le dice a Penteo casi al final de la obra: “μόνος σὺ πόλεως τῆσδ' ὑπερκάμνεις, μόνος/ τοιγάρ σ' ἀγῶνες ἀναμένουσιν οὖς ἐχρῆν/ ἔπου δέ· [...] ἐγὼ σωτήριος.” (vv. 963-965) “Solo tú te expones por esta ciudad, tú sólo. En verdad que te aguardan pruebas que eran necesarias. Sígueme. Yo seré tu guía, tu salvador.” (Trad. C. García Gual).

La violencia se erige en el rito cruento como algo necesario que se relaciona de manera intrínseca con la figura de la divinidad. El sacrificio cierra el abismo insondable que existe entre lo mortal y lo celeste. En el caso de Penteo, su inmolación sirve como una compensación a la ira divina del dios, restaurando así el orden; en el caso de Dioniso, su sacrificio procura incorporar el ámbito mortal al divino.

Igualmente, vale la pena decir que, pese a la crudeza que supone el ritual del desgarramiento, existen implicaciones simbólicas que en el texto de Eurípides están veladas por la acción misma del sacrificio. Dioniso toca a Penteo antes de llevarlo hacia su muerte a manos de las ménades, acto que recuerda el modo en que se conduce el animal hacia el lugar del sacrificio: “ἰδοῦ, σὺ κόσμει· σοὶ γὰρ ἀνακείμεσθα δῆ.” (v. 934) “Venga, arréglalo tú (la cabellera). Que estoy a tus órdenes ya.” También, el *σπαραγμός* es realizado por la colectividad. Penteo no muere a manos de alguien en específico, pese a que Eurípides ponga ahínco en mencionar que es Ágave la que tira la primera piedra, el rey muere a manos de todas las bacantes en conjunto, acto que complementa el ritual y evidencia que el elemento

primordial es la comunidad, misma que es restituida a través del sacrificio cruento del rey cuya muerte apacigua la ira de Dioniso. Girard (1995) comenta al respecto:

[...] es el propio dios el que juega el papel de sacrificador [...] el sacrificio deseado por él coincide con la venganza que acabará por apaciguarle. Bajo el pretexto de arreglar su cabello y su vestido, Dioniso toca ritualmente a Penteo en la cabeza [...] el propio homicidio se desarrolla de acuerdo con los usos dionisiacos; se reconoce en él el *sparagmos* cuyos rasgos distintivos son idénticos a los de varios sacrificios ya evocados anteriormente: 1) Todas las bancantes participan en la inmólación. Reencontramos aquí la exigencia de unanimidad que desempeña un papel considerable en numerosos rituales. 2) No se utiliza ningún arma; la víctima es desgarrada con las manos. (p. 139)

Con todo esto, el fragmento órfico que alude al *σπαραγμός* del dios del vino resulta más transparente, pues no se lee como un acto de crueldad motivado por los celos de Hera, o como una separación de la esencia del dios que es depositada en los mortales, sino que, el acto del desmembramiento ritual, velado por la narrativa del relato es en sí mismo lo que permite la incorporación del colectivo y la implementación del orden, hecho que conlleva la salvación de este al desdibujar la línea divisoria entre lo humano y lo divino. La violencia se erige necesaria nuevamente, pues solo a través de ella se llega a un estadio de bienestar.

Una última cuestión que es pertinente mencionar es que el *σπαραγμός* parece estar asociado siempre a una cuestión ritual. Los ejemplos utilizados para denotar el vocablo dan cuenta de ello. En *Hécuba*, el acto de desprender la carne de las mejillas con las uñas es un rito que evoca el luto por la muerte de Políxena; en las *Traquinias*, los *σπαραγμοὶ* de Heracles anteceden al ritual de la apoteosis del fuego que culmina con la muerte del héroe y en las *Bacantes*, Penteo —cuyo nombre significa “el sufriente”— es inmólado en un ritual para restablecer el orden de la πόλις. En lo órfico, el despedazamiento de Dioniso implica el surgimiento de vida nueva que se fusiona con la esencia del dios. El enunciado: “οὔτοι δὴ οἱ

Τιτᾶνες διέσπασαν” dota la violencia de una nueva acepción, pues se impregna con un significado que va más allá del mero hecho violento. La violencia dentro del orfismo no solamente posee la connotación ritual de los ejemplos anteriores, sino también se ciñe necesaria para la correcta disposición de todas las cosas, hecho que ya se ha constatado en su cosmogonía.

Este suceso puede arrojar luz sobre por qué lo órfico, pese a las prohibiciones de abstenerse de los sacrificios y de la sangre, mantuvo en su literatura elementos relativamente arcaicos como lo son el *σπαργμός* y la teofagia ritual. Este hecho se lee como una resignificación a los mitos dionisiacos que precisamente estaban vinculados con el *σπαργμός* y la ingesta del dios. Guthrie (1970) dice al respecto:

La omofagia [...] representa precisamente el aspecto de la religión dionisiaca que los reformadores órficos se propusieron expurgar. La prohibición de matar no solo recaía sobre la vida diaria sino que además se extendía en particular a los sacrificios ofrecidos a los dioses. Nos inclinamos a creer que la prominencia dada a esa prohibición y la impresión profunda que causó en los demás como contribución peculiar de los órficos, se debe precisamente a que éstos trataban de enseñar un culto de Dioniso sin omofagia. La cruda idea de la absorción física del dios debía dejar el sitio a la doctrina más espiritual de la unión con él alcanzada por la pureza de la vida.
(p. 202)

La reforma propuesta por lo órfico, justo como señala Guthrie, propone no alterar el hecho trascendental del mito, es decir, no remover el acto más importante de la teogonía órfica, aunque supusiese una contradicción para los preceptos señalados de no violencia, sino que al dotar a la violencia de un significado más allá del mero hecho violento, como dice Ana Isabel Jiménez (2008): “El dionisiaco no órfico entra en éxtasis con el sacrificio sangriento. El órfico, en cambio, entiende el éxtasis como un estado de bienaventuranza definitivo. Que se

logra a través de la ascesis personal [...] La gran novedad del orfismo es la interiorización del rito.” (p. 757).

En otras palabras, el orfismo reforma en cierto modo el culto dionisiaco, dotándolo de una significación más allá de la violencia colectiva que recae en una víctima expiatoria y regula el orden. Este acontecimiento es fundamental, pues Werner Jager (2022) dice: “[...] se mezclaron los cultos órfico y dionisiaco [...] la religión dionisiaca fue precursora de la creencia órfica en la posibilidad de una existencia independiente del alma fuera del cuerpo.” (p. 89). Esto denota una insición en la vieja creencia homérica de la fantasmagórica ψυχή que vaga errante por los Prados Asfódelos. La propuesta órfica responde a la individualidad alejada del colectivo que supone la πόλις. Esta vetusta, y a la vez nueva violencia, salva, en tanto que no solamente restablece la correcta disposición sino que además, otorga al cuerpo y al alma una relación inmanente que borra el límite establecido entre inmortales y mortales. La línea, como si se tratase de Penteo y Dioniso, entre lo humano y lo divino se adelgaza por medio de la violencia y gracias a esta se alcanza un estadio que promulga lo que será el fin último del movimiento órfico: la salvación (σωτηρία).

Capítulo III. Περὶ ἔργα τῆς ποιηῆ καὶ σωτηρίας/Sobre las obras de la penitencia y la salvación

Hasta este punto, se ha discutido acerca de la importancia de la violencia en lo órfico. En el primer apartado, que corresponde a la cosmogonía y a la teogonía propuesta por el poeta, se ha mostrado cómo el componente violento determina sustancialmente la disposición correcta de las cosas, es decir, la violencia es al orden lo que el agua a la tierra, ambas son indispensables, insustituibles incluso para que su par análogo pueda existir. También, se ha visto que la teogonía órfica, que igualmente requiere de la violencia para la continua sucesión de los dioses, lega uno de los mitos más viscerales para el mundo heleno: el despedazamiento del niño divino Dioniso y su posterior ingesta por los antiguos dioses Titanes.

En el segundo apartado, se ha constatado cómo esta violencia que determinaba a los viejos dioses ctónicos, ahora trabaja en los mortales, pues estos heredan la condición impetuosa de sus antepasados que se manifiesta a través de distintos tipos de violencia: βία, ὑπέρβια, ἐπιθυμία, ὕβρις, ἀνάγκη, ἀπάνθρωπος, etc. Estas manifestaciones, además de enlazarse con un estado de barbarie (ἀπάνθρωπος) opuesto al ideal encarnado en la πόλις, funcionan en el cuerpo que se vincula a la parte titánica, pues desde la literatura órfica, el cuerpo (σώμα) funciona como una prisión punitiva que purifica el alma (ψυχή).

Por otro lado, se ha visto la importancia de la violencia en el ritual, fundamentalmente en el sacrificio que implica la inmolación cruenta de una víctima propiciatoria. Asimismo, se ha develado la prístina importancia que tiene este hecho para el colectivo y cómo dicha esta violencia desde el mito órfico del dios despedazado y devorado por las divinidades antiguas. Igualmente, se han puesto en evidencia los vocablos que se ocupan para referirse al sacrificio en los fragmentos órficos: διασπᾶν, θῦειν, σπαραγμός, enfatizando en el σπαραγμός, pues además de ser el más significativo, devela también un carácter ritualista en todas sus

manifestaciones y da cuenta propia de su importancia para comprender a cabalidad toda la enseñanza órfica.

Así pues, explorados estos aspectos en la literatura atribuida al poeta tracio, es lícito mencionar que esa violencia posee una finalidad. De modo que, mientras que en la cosmogonía y en la teogonía se trataba de disponer todas las cosas ordenadamente, y en los mortales, de adquirir un elemento que estuviera impregnado de estos impulsos titánicos para así poder expiar la culpa primigenia; aquí se explorará el fin último de la teología órfica que es cómo, el alma humana a través de la violencia expiatoria, converge nuevamente con lo divino y se une a él por medio de la absolución de la diosa y la divinidad del dios. La σωτηρία, pues, es la finalidad de todo culto místico y el orfismo no será una excepción.

III.1 Correctivos, penitencias y auxilio para los mortales

Si algo se ha establecido en lo órfico es que la salvación solamente puede ser alcanzada por medio de la purificación del crimen primigenio. La premisa del cuerpo como prisión es violenta, todavía lo es más si se piensa a qué clase de impulsos violentos está sometido el cuerpo en la medida de su corporalidad. Y aunque se ha dicho que este ímpetu es necesario, pues se manifiesta como una prueba para los preceptos órficos, no deja de ser contradictorio que la consecuencia del delito sea, a su vez, la herramienta de liberación.

Primeramente, es necesario ahondar en los fragmentos que refieren la penitencia como una vía necesaria para la expiación. El primero de ellos llega gracias a Dion Crisóstomo en sus *Oraciones*, donde, además de relatar nuevamente la malaventurada ascendencia de los mortales, añade al respecto que estos son adversos a los dioses, pues son descendientes de los enemigos de los olímpicos, por tanto, deben ser castigados hasta expiar la razón de su

culposa proveniencia. Una vez que la causa primigenia sea satisfecha por medio de muchas existencias, serán liberados de su condición mortal. El texto dice:

ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρία γεγόναμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν. τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι. (XXX.x.9)

Que los hombres todos somos de la sangre de los titanes. Pues como aquellos al ser enemigos para los dioses y habiéndolos combatido, nosotros tampoco somos amigos, sino que somos castigados por ellos mismos y nacemos para la expiación, así pues, estando en custodia en esta vida tanto tiempo cuanto cada uno vive. Y a los que mueren de nosotros ya suficientemente castigados, se liberan y escapan.

En este fragmento yace gran parte del problema órfico que consternó y fascinó a los poetas y a los filósofos. La existencia física es una prisión y solo se escapa de ella por medio de múltiples vidas donde el individuo es violentado por las azarosas fuerzas del destino. Semejante postulado puede parecer oriental a ojos de los modernos, y no se estaría errado del todo al suponer que la idea órfica proviene del Levante. Daniélou (1987) comenta un poco al respecto sobre cómo las ideas órficas y las jainitas son coincidentes en varios puntos e incluso señala que el polémico orfismo griego proviene de una influencia similar sobre otra religión coincidente, es decir, si el orfismo vino a transformar la religión dionisiaca, así el jainismo hizo lo propio con la doctrina shivaita que se relacionaba con los aspectos propios de un dios que tiende a lo destructivo. La relación entre ambas divinidades, si bien es una hipótesis sumo atractiva, no está totalmente constatada y sería muy fructífero trabajar en torno a ella:

Otra religión que pretende tener lejanos orígenes es el Jainismo. Religión puritana que cree en la transmigración, en el desarrollo del ser humano a través de múltiples existencias con formas humanas o animales [...] Esta religión, más moralista que ritual, exige la protección de la vida, el vegetarianismo más estricto y la desnudez total de sus adeptos [...] Los jainas enviaron misioneros a todas partes. La influencia de estos

ascetas desnudos [...] se percibe en el Orfismo. El Orfismo nació de la influencia — muy importante en el mundo antiguo— del Jainismo sobre el Shivaismo-Dionisismo. (p. 39-40)

III.1.1 κολάζειν: castigo violento y orden legitimado

Ahora bien, el anteriormente citado fragmento contiene varios vocablos alusivos a la expiación, a la penitencia e incluso al castigo que deben destacarse para comprender íntegramente cómo funciona la idea de la purificación en lo órfico. En primer lugar, la voz que usa para referirse al correctivo es κολάζειν que significa “castigar”. Chantraine (1999) se remonta al origen del voz que en un principio refiere a a los cuernos de un animal que no pueden crecer mucho y luego pasará a significar “contener” o “mutilar”: “Se habla de bueyes y cabras cuyos cuernos no crecen [...] κολάζω [...] ‘truncar’, ‘mutilar’ [...] de manera más general ‘contener’.” (p. 557). El vocablo no aparece hasta muy entrado el período clásico y se desarrolla ampliamente en ámbitos legales a partir de su idea de contención por punición. En su *Ciropedia*, Jenofonte habla acerca de la dificultad que supone gobernar humanos y de la importancia de los correctivos, incluso en los más pequeños, pues las acusaciones que atañen a los adultos, también lo hacen para los niños. El texto dice: “κολάζουσι δὲ καὶ ὄν ἄν ἀδίκως ἐγκαλοῦντα εὐρίσκωσι.” (I.ii.7) “También castigan al que se descubra que ha hecho una acusación injusta.” (Trad. A. Vega San Salvador). Vale la pena destacar otro fragmento de la *Ciropedia* en donde habla acerca del castigo en relación con el agradecimiento y con los dioses: “δικάζονται δὲ ἥκιστα, ἀχαριστίας, καὶ ὄν ἄν γνῶσι δυνάμενον μὲν χάριν ἀποδιδόναι, μὴ ἀποδιδόντα δέ, κολάζουσι καὶ τοῦτον ἰσχυρῶς. οἴονται γὰρ τοὺς ἀχαρίστους καὶ περὶ θεοῦ ἄν μάλιστα ἀμελῶς ἔχειν [...] καὶ πατρίδα καὶ φίλους.” (I.ii.7) “quien deciden que, pudiendo demostrar agradecimiento no lo hace, también a éste le dan un fuerte castigo,

pues piensan que los desagradecidos son los más negligentes con respecto a los dioses, sus padres, su patria y sus amigos.” (Trad. A. Vega San Salvador).

Como se puede apreciar en los extractos de Jenofonte, el castigo es un correctivo que busca persuadir a los individuos de incurrir en faltas. El primer texto menciona que el castigo se da cuando se produce una calumnia, pues esta es injusta (ἄδικος) y va contra el orden del colectivo, ya que la difamación crea tensión en los vínculos del grupo y eventualmente los fractura. El segundo menciona una actitud vinculada con la religiosidad. El agradecimiento es fundamental en cualquier conjunto, este refuerza los enlaces que existen entre los individuos y acrecienta la confianza al dotarla de un sentido de dignidad secundado en la reciprocidad. Alejarse de esta postura y caer en ingratitud (ἀχαριστία), puede traer la ruptura de la comunidad y arrebatar el valor simbólico que la gratitud había otorgado; en otras palabras, las acciones pías agradan a los dioses en tanto que son parte del colectivo —como los sacrificios—, alejarse de ellas trae la cólera de la divinidad y de la familia (οἴονται γὰρ τοὺς ἀχαρίστους καὶ περὶ θεοὺς [...] καὶ πατρίδα καὶ φίλους).

Este uso del correctivo como algo que preserve el orden, reaparece en *La República*, donde Platón, al igual que Jenofonte, señala la importancia del castigo para mantener un equilibrio, pues solo con la sanción se previenen nuevamente las acciones injustas: “[...] καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα.” (338.e.5). y al que se aparta de esto (de la justicia) lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente.” (Trad. C. Eggers Lan). Es interesante cómo suele asociarse siempre el castigar (κολάζειν) con una acción llevada a cabo con injusticia (ἄδικος), esto es, un acto que perturba el orden establecido. La connotación punitiva se afirma, incluso siglos después, en la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo: “νομοθετῆσαι δὲ ταῦτα δοκοῦσιν οἱ Ἀθηναῖοι, οὐχ ἵνα τὴν κακίαν κολάζωσιν.” (XI.lv.3) “Los atenienses consideraron legislar esto, para que no

castiguen la infamia.” (Trad. J. Torres Esbarranch). La relación se mantiene en el ámbito de la ley, pues esta es lo que garantiza la πόλις y la civilidad que se impone sobre la barbarie (ἀπάνθρωπος). En consecuencia, el castigo, pese a que es violento, ya que supone la aplicación de la fuerza sobre un individuo, previene a su vez la violencia y, partiendo de esta premisa, es posible hallar un paralelismo que vale la pena desglosar.

El acto de castigar (κολάζειν) es, junto con el rito sacrificial, algo que garantiza la supervivencia del grupo, pues previene que la violencia destructiva de los hechos individuales erosione las relaciones grupales. De hecho, desde esta óptica, el castigo preventivo sería una especie de ritual que atañe a toda la comunidad, es decir, el castigo es, de hecho, un acto ritual que previene, en tanto que disuade a otros de cometer un acto ilícito, o incluso corrige aquello que va en contra de la correcta disposición de las cosas; por medio de él se persuade a quien, deseoso de imponer su voluntad sobre la de los demás a causa de su superioridad (ὑβρις), no lo haga y, por tanto, no incurra en violencia destructiva que mermará los lazos colectivos y a su vez destruirá al grupo.

Desde lo órfico, esto podría referirse a la idea de que, para preservar el orden, los mortales deben permanecer en un cuerpo, pues este preserva el alma y funciona como un recinto seguro en donde esta puede dar cumplimiento a la penitencia exigida por los dioses, argumento que, incluso, converge con la idea de la purificación como algo esencial para preservar el orden, aspecto fundamental dentro de la enseñanza órfica.

III.1.2 τιμωρία: bifurcación entre penalizar y salvar

Otro vocablo a destacar en el fragmento órfico salva guardado por Crisóstomo es τιμωρία que Chantraine (1999) define en su diccionario como: “Forma probablemente artificial: ‘protector’ dicho de un dios o de un hombre vengativo que trae ayuda [...] ‘protección’,

‘venganza’, ‘punición’.” (p. 1120). La voz proviene del verbo τιμωρεῖν que significa “vengar” o “castigar”, no obstante, una de sus acepciones, como comenta el filólogo francés, será “socorrer” o “auxiliar”, como se puede ver en las *Historias* de Heródoto: “[...] τοῖσι δὲ λοιποῖσι Ἴωσι ἔδοξε κοινῶ λόγῳ πέμπειν ἀγγέλους ἐς Σπάρτην δεησομένους Ἴωσι τιμωρέειν.” (I. cxli.20) “[...] y los restantes jonios tuvieron una idea en común, enviar mensajeros a Esparta para pedir que los socorrieran a los jonios.” (Trad. C. Schrader). También es interesante mencionar que la voz está emparentada con el verbo τίνειν que Chantraine (1999) define como: “un activo para pagar, una deuda, un rescate, una reparación” (p. 1121). Es decir, “castigar” pero con un sentido de “dar satisfacción” o “pagar”: “σοὶ δὲ, γέρον, θοῆν ἐπιθήσομεν, ἦν κ' ἐνὶ θυμῷ/ τίνων ἀσχάλλης.” (*Odisea*, II.193) “A ti, viejo, una multa pondremos y tal que te escueza en el alma el pagarla.” (Trad. J. Pabón). Este significado se suma a las acepciones de la palabra y se ajusta cabalmente a la idea de expiación relatada en el mito órfico: una acción dolosa que debe ser satisfecha. Dicho esto, vale la pena advertir el funcionamiento de esta palabra que alude a la penalización, pero en un sentido distinto de κολάζειν.

El vocablo, pese a que su raíz se atestigua desde tiempos homéricos, hace su aparición en Heródoto con las connotaciones de venganza y castigo. Las *Historias* cuentan cómo Ciro deseaba una revancha sobre su rival Astiages: “Ἄπ' ἑωυτοῦ γὰρ ἑόντος ιδιώτεω οὐκ ἐνώρα τιμωρίην ἐσομένην ἐς Ἄστυάγεα.” (I.cxxiii.4) “Desde su misma persona veía que no habría venganza contra Astiages.” (Trad. C. Schrader). Otro extracto con esta misma significación aparece en el *Orestes* de Eurípides donde Menelao le pregunta a su sobrino si ha traído algún provecho vengar a Agamenón: “πατρὸς δὲ δὴ τί σ' ὠφελεῖ τιμωρία;” (v.425) “¿Te aprovecha de algo ahora haber vengado a tu padre?” (Trad. C. García Gual). En Pausanias, finalmente, la acepción se refiere a un castigo, pues alude a las fieras como una venganza divina en contra

de los hombres: “[...] τὰ δὲ ὡς ἱερὰ εἶη θεῶν, τὰ δὲ καὶ ἐς τιμωρίαν ἀνθρώπων ἀφείσθαι.” (*Descripción de Grecia* I.xxvii.9) “[...] como algunas fieras existen para los dioses, otras han sido enviadas para castigo de los hombres.” (Trad. M. Herrero Ingelmo).

De tal suerte el concepto alude a la consecuencia de una acción perpetrada en detrimento de algo o alguien, es decir, τιμωρία únicamente ocurre cuando se desea satisfacer o reparar algo que ya está hecho. No es un correctivo que busque prevenir la acción, sino equilibrarla. En cambio la voz κολάζειν, por otra parte, busca prevenir por medio de la penalización. Ahora bien, mientras que en los extractos anteriores la voz τιμωρία tiene un matiz hostil, existen también otros donde, como ya se ha dicho arriba, adquiere un significado distinto.

Las herodóteas, que ya habían dado a la palabra su apariencia peyorativa, ahora lo hacen también, pero con un aspecto opuesto al anterior: “[...] μαθὼν δὲ ὡς ἄλλοισι διδοὺς τῶν ἀστῶν εὐρήσεται τιμωρίην.” (II.cxlviii.11) “[...] así pues, porque aprendió que dando (ayuda) a las ciudades, encontraría ayuda.” (Trad. C. Schrader). Cleómenes, al buscar resguardo con Meandrio, comprendió que, al rechazar los regalos que este le ofrecía, encontraría auxilio en otras ciudades. En su *Guerra del Peloponeso*, Tucídides utiliza el vocablo con una connotación similar a la de Heródoto para referirse a las estrategias fallidas de los atenienses: “[...] καὶ πρὸς αὐτοὺς τοὺς Ἀθηναίους πολλὰ ἡμᾶς ἤδη τοῖς ἀμαρτήμασιν αὐτῶν μᾶλλον ἢ τῇ ἀφ' ὑμῶν τιμωρία περιγεγενημένους.” (I.lxix.5) “[...] que frente a los mismos atenienses nosotros ya hemos tenido no pocos éxitos más por sus errores que por vuestra ayuda.” (Trad. J. Torres Esbarranch).

El doble sentido que se halla en la voz τιμωρία es similar a otra palabra que posee también una constitución ambivalente, el vocablo φάρμακος que tiene un sentido similar, pues posee un significado polarizado entre dos opuestos: veneno y antídoto. Desde esta

óptica, es posible optar por una lectura cabal de la palabra y el porqué se ha elegido como la que designa la expiación que recae sobre los mortales en el mito órfico. La consecuencia del titánico crimen es la génesis de los mortales. El cuerpo físico es el resultado del asesinato del dios, además de ser el lugar donde se mueve la parte titánica que está sometida a los impulsos violentos. Por medio de esta “prisión” es posible expiar la culpa de los ancestros y conseguir la σωτηρία. En otras palabras, la consecuencia del ancestral crimen es la herramienta que procura la redención. La τιμωρία que puede leerse como una venganza de los dioses hacia los mortales, pero procura también el auxilio a estos para participar en la divinidad. La dualidad entre lo que funciona como condena y aquello que salva se constata en el celeberrimo pasaje del *Crátilo* donde Platón refiere a la infinita dicotomía que hay entre el cuerpo y el alma, misma idea que hace consonancia con las creencias órficas y que, de hecho, el filósofo atribuye a Orfeo mismo:

δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφύζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα,” καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμα. (400c)

No obstante, me parece enteramente que Orfeo y su sequito le pusieron este nombre (al cuerpo), de modo que, el alma que paga la pena, pues paga a causa de esto (el asesinato del dios), lo tiene como un recinto, semejante a una prisión para salvarse; por tanto, este (el cuerpo) es del alma, tal como este es nombrado, hasta que llegado el caso, expie lo que debe “el cuerpo” y no es necesario cambiarle ni una letra.

Es interesante que la idea del cuerpo como recinto del alma se concilie en lo dicho por los órficos, ya que más allá de negar la corporalidad del individuo, se le dota de un nuevo significado, pues es el sitio en el que el alma se resguarda para su purificación, como si de hecho fuese el cuerpo una especie de crisol donde la sustancia dionisiaca se refina y se perfecciona dejando atrás cualquier atisbo que pueda contaminar su integridad.

Por último, es importante mencionar que, entre los dos vocablos que empleados en el fragmento para referirse a la pena (κολάζειν y τιμωρία), existe una diferenciación importante y que resulta fundamental para entender el sentido del correctivo dado a los mortales por los dioses en el mito. En su *Retórica*, Aristóteles habla acerca de la divergencia que hay entre κολάζειν y τιμωρία, pues el filósofo intuye que, pese a funcionar como sinónimos en lo superficial, en esencia se refieren a conceptos que trabajan en distintos ámbitos: “διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἵνα πληρωθῆ.” (1369b.12) “Pero la venganza se diferencia del castigo, ya que el castigo está motivado por quien lo padece y, en cambio, la venganza por quien se la toma con el fin de satisfacerse.” (Trad. Q. Racionero).

Esta última referencia completa la idea que versa en el fragmento órfico: existe el correctivo (κολάζειν) que es una penalización impuesta por los dioses (ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν). El correctivo busca que la acción terrible no se repita, esto es, por medio de la violencia se perpetúa el orden y la correcta disposición de todas las cosas. La voz κολάζειν, entonces, está relacionada con la estructura de una organización establecida y se vincula, además, con cierta legitimidad, pues se trata de una pena impuesta por la autoridad en favor de la colectividad, justo como lo menciona Pablo Bonorino (2017) en su artículo “¿Existe una diferencia conceptual entre venganza y castigo?”:

La capacidad para imponer castigos está asociada al nacimiento y justificación del Estado [...] La aplicación de castigos por parte del Estado se muestra como un acto de impartir justicia [...] mientras que conductas similares llevadas a cabo por particulares se consideran crímenes. La venganza es desterrada al descampado de la barbarie, a estadios primitivos [...] En ambos casos se inflige un daño a quien ha realizado un acto incorrecto o cometido una injuria, con el deseo de que sepa la razón por la que lo está sufriendo. (p. 14)

Así pues, κολάζειν está asociado al orden, pues recordemos que la violencia en el mito órfico funciona como un elemento necesario para fijarlo. Se penaliza la muerte del dios a través del cuerpo que aprisiona el alma, todo esto con la finalidad de cimentar la correcta estructura de todas las cosas, además de que, ciertamente, la sanción es por causa de quien la padece (κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν). De ahí que los mortales, al ser descendientes indirectos de los antiguos dioses, den satisfacción al delito. Igualmente resulta interesante notar que, el acto de sancionar un crimen, si no está dentro de la legitimidad del estado, este se considerada bárbaro. Aquí se puede establecer otro paralelismo interesante con la función del rito que, como ya se ha dicho arriba, actúa en la colectividad y su función es fortalecer los lazos comunitarios a través del hecho violento, siempre y cuando se halle inscrito en el margen de la comunidad, pues fuera de esta, es visto como algo peligroso y que altera el orden, justo como lo que ocurre con las bacantes tebanas que ajustician al rey por cuenta propia.

Por otra parte, τιμωρία, que bien puede interpretarse como una venganza personal de los dioses al tener el significado de satisfacer o expiar, es usado para designar el cumplimiento para el que los mortales han nacido (καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν). Además, es significativo que el vocablo sea usado en más de una ocasión en los fragmentos órficos para referirse a la expiación de los mortales, pues, en su *Stromata*, Clemente de Alejandría alude nuevamente a este hecho: “μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαιπται.” (III.iii.17) “Y así dan testimonio los antiguos teólogos y los adivinos, que a causa de algunas expiaciones, el alma está unida al cuerpo, como si también hubiera sido enterrada en esta sepultura.”. Tomando en cuenta la segunda acepción de τιμωρία, dicha expiación deviene en auxilio, pues una vez satisfecho el vetusto crimen, el mortal se libera y se ve elevado hacia las potestades superiores precedidas por el dios asesinado.

III.1.3 ποινή: penitencia expiatoria que procura la salvación

No obstante, existe otra palabra que denomina la penalización impuesta por los dioses a los mortales y es lícito notar que su aparición ocurre en los fragmentos denominados *Laminillas áureas*, una serie de textos de ámbito funerario que fueron hallados el siglo pasado y se han vuelto un codiciado objeto estudio pese a ser extractos breves en comparación con otros. Bernabé (2008) habla al respecto en su artículo “Las laminillas órficas de oro”:

A lo largo del tiempo y en sepulcros de diferentes lugares han ido apareciendo diversas laminillas de oro de pequeño tamaño con breves textos inscritos, casi todos en hexámetros, que tratan sobre la manera en que el difunto debe actuar y las palabras que debe decir en el Más Allá, para alcanzar un destino mejor que el de las demás almas y una beatitud perpetua. Sus portadores eran indudablemente iniciados, creemos que órficos, aunque sobre este extremo se han suscitado no pocas discusiones. (p. 495)

Pese a no estar totalmente corroborada la procedencia órfica de las laminillas, en las investigaciones se les ha dado un tratamiento como si de hecho lo fueran. Para efectos de este trabajo, los textos funerarios serán entendidos como órficos.

Aunque las laminillas se distinguen por su brevedad, son esclarecedoras para hacerse una idea de cómo era el Más Allá para los cultos místicos, pues en ellas se escribía lo que parecía ser un código, para que el μύστης recordara aquello que había que hacer y decir al cruzar el umbral de la muerte. Incluso se pregonaba un enunciado clave que delataba al exánime como iniciado en los misterios y, por tanto, acreedor de la anhelada σωτηρία: “ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ.” (Fr. 32 d-e K) “Vengo pura de entre los puros.”.

Al mismo tiempo, las laminillas resultan reiterativas en un enunciado en específico que es de interés para el punto de este apartado, pues se refieren a un tópico coincidente con τιμωρία y κολάζειν, pero desde una óptica distinta. Los iniciados, al cruzar el límite entre la vida y la muerte, se presentan ante la diosa de los muertos como culpables y declaran haber

expiado correctamente la pena impuesta por los dioses. Esta idea es recurrente en los fragmentos, ya que el mito hace hincapié en la importancia de la penitencia corporal para alcanzar la σωτηρία; no obstante, el vocablo usado en los áureos textos posee afinidad con la idea de la expiación y la muerte, ya que una vez consumadas estas, es posible volver a un estadio anterior al delito que las exige.

El primer extracto en donde aparece la voz ποινή es en la celeberrima laminilla encontrada en Turios que, pese a encontrarse duramente castigada por el tiempo, permite dilucidar algunos cuantos enunciados que precisan acciones y nombres específicos dentro del contexto órfico: “Διὰ τὴν τελετὴν [...] ἐμαυτὸν ἐξέτεμον, ποιναὺς πατέρων ἔτεισα [...] σῶισόν με Βριμὸν μεγάλη [...] Δημήτηρ τε Ῥεα.” (Fr. 31 K) “A través de la iniciación [...] Me castré a mí mismo, pagué la penitencia de mis padres [...] sálvame gran Brimo [...] Deméter y Rea.”. Aunque del texto sobrevive poco en comparación con otras laminillas que han llegado en un estado menos deteriorado, se aprecian elementos esenciales que es preciso comentar, siendo el primero de estos el enunciado: ἐμαυτὸν ἐξέτεμον, ποιναὺς πατέρων ἔτεισα.

El vocablo ποινή es, por mucho, el más antiguo para referirse a la satisfacción que se le da a una acción funesta. Chantraine (1999) lo define como: “dinero de sangre, castigo, pago por un crimen, venganza.” (p. 925). Aparece ya en la obra homérica con el significado de “expiación” y, más allá de tratarse de un castigo o de la indemnización ante un crimen, se refiere a un hecho de nivelación vinculado con la muerte que, incluso en ocasiones, resulta ritualístico y puede relacionarse con la venganza.

En su *Iliada*, Homero utiliza esta expresión para referirse al holocausto de los efebos troyanos en honor a Patroclo: “ζωοὺς ἐκ ποταμοῖο δώδεκα λέξατο κούρους/ ποινήν Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο θανόντος” (XXI.27) “Vivos tomó del río a doce jóvenes para

expiar la muerte de Patroclo Menecíada.” (Trad. E. Crespo). Este mismo uso se encuentra en la muerte de Harpalión a manos de Agamenón: “μετὰ δέ σφι πατήρ κίε δάκρυα λείβων/ ποινή δ' οὐ τις παιδὸς ἐγίγνετο τεθνηῶτος.” (XIII.658) “Y entre estos iba el padre derramando lágrimas, pues ninguna expiación se haría por la muerte de su hijo.” (Trad. E. Crespo).

Heródoto también utiliza esta acepción ligada a la compensación de la muerte en sus *Historias*: “[...] ἐθέλονται ὑπέδυσαν ποινήν τείσειν Ξέρξη τῶν Δαρείου κηρύκων τῶν ἐν Σπάρτῃ ἀπολομένων.” (VII.cxxxiv.13) “[...] se ofrecieron voluntariamente para expiar ante Jerjes el asesinato en Esparta de los heraldos de Darío.” (Trad. C. Schrader). En *Las Euménides*, Esquilo se refiere a la muerte de Clitemnestra como una nivelación que expía el crimen perpetrado sobre Agamenón y, por tanto, también con connotaciones rituales: “[...] οὐκ ἀρνήσομαι/ ἀντικτόνοις ποιναῖσι φιλτάτου πατρός.” (vv. 463-464) “[...] no lo negaré, dando muerte por muerte en venganza de mi queridísimo padre.” (Trad. B. Perea).

Como se puede constatar en los ejemplos, la voz ποινή funciona de un modo similar a τιμωρία, pues ambas determinan una satisfacción para un crimen, no obstante, ποινή parece relacionarse con un asesinato que debe ser satisfecho por otra muerte, hecho que, ciertamente, recuerda al funcionamiento del rito sacrificial en donde una muerte se nivela con otra. Semejante afirmación podría parecer obvia dentro de un contexto militar en donde la lid deja interfectos en demasía, no obstante, cuando se piensa en el sentido expiatorio que posee el vocablo, este toma otro matiz, pues más allá de una revancha o venganza personal, busca nivelar las proporciones desde un perspectiva simétrica. Es decir, en tanto que el orden ha sido trastocado por el delito de sangre, la expiación del asesinato busca reestablecer la correcta disposición de todas las cosas al equilibrarlo.

Así, Aquiles considera que, mediante la muerte de doce troyanos, podrá igualar la pérdida de Patroclo que se tenía como uno de los guerreros más valiosos de los mirmidones.

Harpalión llora, pues sabe que su hijo no recibirá la expiación correspondiente, ya que su asesino es el general del ejército aqueo, figura que sobrevive a la guerra de Troya para ser muerto después por su esposa. Orestes justifica un crimen por otro: el asesinato de una madre por el de un padre, aunque esto suponga un ciclo de venganza infinito, el cual, simbólicamente, cesa el sacrificio de un cerdo, tal como dice Diego Ortíz Pedraza (2018) en su *Violencia y sacrificios en la Orestíada de Esquilo*: “La línea de crímenes de sangre filial derramada en la casa de los Atridas, debido a la maldición de Tiestes, se termina cuando Orestes busca una purificación, por medio de la sangre derramada del cerdo sacrificado, al limpiarse de la sangre derramada de su madre. De este modo, Orestes consigue purificarse gracias a los sacrificios que hizo.” (p. 76).

Esta cita hace consonancia con la afirmación de Girard en donde alude a que la sangre posee una doble cualidad. Por un lado, el vital líquido es de hecho la impureza ritual, pues constituye la evidencia material de un asesinato, por el otro, es aquello que puede limpiar el crimen y purificar a aquel que lo ha perpetrado.

Ahora bien, en la laminilla áurea, la expiación requerida va incluso acompañada de un verbo que significa mutilar (ἐκτέμνειν), puesto que, como ya se ha dicho, Dioniso fue mutilado por los Titanes (διασπᾶν) y sería, de hecho, la penalización adecuada que daría simetría al crimen con la penitencia. En otras palabras, la expiación se adecua al delito. Así como el hijo de Perséfone fue despedazado por sus verdugos, así los mortales tienen que infligir daño en ellos mismos para sufrir un destino similar al dios órfico, incluso podría establecerse un paralelismo con los cristianos o los sufíes que se flagelan en aras de lograr la perfecta purificación.

No obstante, el concepto también pudiera referirse a extirpar la parte titánica que habita en los mortales para alcanzar plenamente la dionisiaca, pues el verbo ἐκτέμνειν en

ocasiones se refiere a seccionar partes corporales del componente espiritual, tal como se ve en el ejemplo que utiliza Platón en su *República*: “ἕως ἄν ἐκτίξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ “μαλθακὸν αἰχμητήν.” (411.b.2) “Pero si continúa sin resistir al hechizo, su fogosidad pronto se disuelve y se funde, hasta consumirse, como si cortaran los nervios del alma misma, y el hombre se convierte en un guerrero pusilánime.” (Trad. C. Eggers).

En otra laminilla áurea, que ha llegado en condiciones óptimas en comparación con la anterior, se rescata también la idea del equilibrio a través de la expiación del crimen y es lícito notar que nuevamente se incurre en el vocablo ποιινή. El texto volverá a ser de utilidad en el último apartado de este capítulo, ya que versa sobre la finalidad salvadora del orfismo: “ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, χθονίων βασιλῆεια, Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἄλλοι· καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι ὄλβιον εἶναι, ποινὰν δ’ ἀνταπέτεϊς’ εἰ ἔργων ἔνεκα οὐτι δικαίων. (Fr. 32 d-e K) “Vengo pura de entre los puros, reina de los ínferos, Eucles y Euboleo y dioses y demás daímones. Pues yo, por mi parte, me jacto de ser de su linaje dichoso. He pagado la expiación por causa de actos en modo alguno justos.”.

En la expresión ποινὰν δ’ ἀνταπέτεϊς’ εἰ ἔργων ἔνεκα οὐτι δικαίων yace todo el sentido de la idea expiatoria. El alma se presenta ante la diosa subterránea y se expone a sí misma como pura (καθαρὰ). Esta purificación se ha obtenido solo por medio de la expiación debido a acciones en modo alguno justas (εἰ ἔργων ἔνεκα οὐτι δικαίων). Llama la atención que el texto utilice δικαίων ἔργων, pues se refiere, como ya se ha insistido en los apartados anteriores, al orden, ya que uno de los sentidos primigenios del vocablo δική es, según Chantraine (1999) “regla de uso” (p.283), es decir, “orden dispuesto por la costumbre”, aquellos usos que, dada su antigüedad, son tomados como las disposiciones prístinas de las cosas y cuya esencia es la base de la ley y, por tanto, del orden. Además, este hecho atañe a

la colectividad, tal como, por ejemplo, lo hace la hospitalidad, que tan temprano se entiende como una ley inviolable en el pensamiento heleno y que trae pecaminosas consecuencias para aquel que osa traspasarla: “τοιούτω δὲ ἔοικεν, ἐπεὶ λούσαιτο φάγοι τε/ εὐδέμεναι μαλακῶς· ἢ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων.” (*Odisea*, XXIV vv. 254-255) “Al hombre tal le conviene, después de bañado y comido, descansar blandamente, que es esa la ley de los viejos.” (Trad. J. Pabón).

Igualmente, vale la pena mencionar la diáfana intención de concretar una salvación individual por encima de lo colectivo, aparentemente al menos. Esto es, la laminilla está hecha para un individuo en particular, es decir, un ente específico que sobresale por su condición de μύστης y deja atrás las cumbres desoladas de los homéricos Campos Asfódelos. El individuo común tiene oportunidad de participar en la divinidad una vez que satisface la pena impuesta por los dioses. En su *Hieros Logos*, Bernabé (2003) dice al respecto:

El alma declara su pureza ante ellos porque ha experimentado los ritos de iniciación y de purificación, que le garantizan un mejor destino en el más allá. Declara su pertenencia a la estirpe de los bienaventurados, en la medida que procede de Dioniso [...] la pertenencia a un grupo selecto, al que se accede por iniciación y por el paso por una determinada experiencia extática [...] que convierte al iniciado en Baco. (p. 272)

Existe una analogía muy interesante con respecto a otro dios similar a Dioniso: Osiris. Cuando el iniciado pasa por la purificación deviene en uno con Dioniso, es decir, se transfigura en un Baco. De ahí la expresión órfica rescatada por Platón en su *Fedón*: “πολλοὶ μὲν νερθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι.” (69.c) “Muchos llevan el tirso, y pocos los Bacos.” (Trad. C. García Gual). Esta comunión íntima puede leerse como una pérdida de la individualidad para ser uno con el dios. Quien ha logrado librarse de su ascendencia titánica por medio de la iniciación y la purificación puede ser uno con la divinidad, tal como dice Ana Isabel Jiménez (2008) en su “Orfismo y Dionisismo”: “Se ha sostenido que la fórmula refleja la dicotomía entre profanos e iniciados [...] Los bacos [...] serían quienes han logrado

librarse de esa culpa (el crimen titánico).” (p. 707). El μύσστης, pues, comparte la identidad del dios, e incluso pasa a nombrarse como él.

Ahora bien, en su *Diosas*, Joseph Campbell (2019) habla acerca de un fenómeno similar en los misterios de Isis y Osiris: “En los rollos rituales, la persona muerta era llamada Osiris N (digamos Osiris Jones) y el objetivo del ritual era que Osiris Jones se reuniese con el Osiris principal y reconociese el poder divino como idéntico a sí mismo [...]” (p. 167). Cuando las personas morían eran ensambladas igual que lo había sido Osiris. Si bien no es una situación exactamente idéntica a la del orfismo, las coincidencias y similitudes son fácilmente ubicables, a tal punto que, devenir en Baco, era reconocer la divinidad inmanente que se hallaba en los mortales al ser portadores de la esencia dionisiaca, lo mismo que los iniciados egipcios que, en lugar de Bacos, se transformaban en Osiris al reconocer que el poder del dios era el de ellos mismos.

Otro elemento digno de destacar es la similitud que hay entre la famosa balanza de Anubis y el lugar donde reside parte de la τιτανικός φύσις de los órficos: el ἦτορ. Si se recuerda el mito egipcio, el corazón se pesaba contra una pluma de Maat que es el equivalente a la diosa justicia (δίκη) en el mundo heleno y el destino del mortal dependía del resultado. Continúa Campbell:

Cuando las personas morían eran ensambladas igual que lo había sido Osiris, y después Anubis las conducía hasta la balanza donde su corazón era pesado teniendo como contrapeso una pluma. La pluma es el símbolo de lo espiritual, mientras que el corazón lo es de lo físico. Si el corazón no pesa más que la pluma, entonces la persona merece la inmortalidad espiritual. De lo contrario, un monstruoso cocodrilo devorará a esa persona. (p. 167)

Llama la atención que, de hecho, lo que pesado fuera el órgano que bombea sangre, pues, como ya se dijo arriba, el corazón (ἦτορ) en el pensamiento griego, es el lugar donde residen

los ánimos, incluyendo aquellos que se asocian con lo violento y con el cuerpo y, particularmente en el orfismo, los Titanes son calificados de poseer un ἀμείλιχον ἦτορ en tanto que su ánimo no se conmueve ante nada y es implacable. En otras palabras, los misterios enaltecen la parte espiritual y abandonan la corpórea que en los órficos se manifiesta como la esencia dionisiaca en contra de la parte titánica, y en los misterios de Osiris como la pluma divina en contra del tumultoso corazón. Hasta que no se prescindiera de la pulsión titánica, no se podrá conseguir la unión plena con la divinidad, aunque de hecho, sea esta pulsión violenta lo que, en primera instancia, hizo posible que los mortales poseyeran una parte dionisiaca.

Finalmente, el último fragmento órfico que hace uso del vocablo ποιινή es de Píndaro: “οἴσι δὲ Φερσεφόνα ποιινάν/ παλαιοῦ πένθεος δέξεται/ ἐς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον/ κείνων ἐνάτωι ἔτει/ ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν. (fr. 133) “Y al noveno año, Perséfone nuevamente levanta las almas hacia la luz del sol de aquellos que aceptaran la expiación del antiguo sufrimiento.”. El texto habla acerca del resurgir de las almas (ψυχή) que se hallaban, al parecer, en un atolladero, pues luego de un periodo en donde estas expían el antiguo sufrimiento (παλαιοῦ πένθεος), pueden resurgir nuevamente con la absolución de la reina de los muertos.

Si bien es interesante la cantidad de tiempo que transcurre entre la sentencia y la purificación (νάτωι ἔτει), es lícito destacar que aquella que otorga el indulto a las almas sea Perséfone, pues de acuerdo a la teogonía órfica, ella es la madre de Dioniso en conjunción con Zeus. Este argumento da credibilidad a la aseveración de que este fragmento tenga influencia órfica. Ahora bien, no se despliega explícitamente el crimen, sino que solo se le alude por medio de dos vocablos: παλαιός πένθος. Esto quizá es debido al hecho de que no mencionar el asesinato tenga un efecto apotropaico, un tanto a la manera en que se evitaba mencionar el nombre de Hades para prevenir su ineluctable arribo. Igualmente, es posible destacar que el vocablo seleccionado para aludir al crimen sea πένθος, pues el rey tebano

destazado por las bacantes, comparte el destino del dios del vino en tanto que ambos padecen el *σπαραγμός*, es decir, ambos son entes sufrientes al ser víctimas de la violencia sacrificial. Es posible entonces que el *παλαιός πένθος* haga alusión, no al sufrimiento de Perséfone como madre, sino al de su hijo Dioniso, aquél que, por medio de su sacrificio, hará que los mortales puedan acceder a la divinidad.

El último elemento añade una idea nueva a la voz *ποινή*, pues mientras que en los fragmentos anteriores la expiación se encontraba como algo obligado, ya que se trataba de la satisfacción simétrica de un crimen, generalmente de una muerte, el texto de Píndaro agrega algo novedoso, puesto que la expiación es algo que los mortales pueden elegir aceptar (*δέχθαι*) o solo no hacerlo. Aquí se insinúa uno de los aspectos fundamentales para la construcción de la dualidad órfica: la voluntad. Es responsabilidad de los propios individuos elegir entre dar satisfacción al crimen perpetrado por los antepasados o no. De este modo, la *σωτηρία* queda bajo el cuidado del que la busca, pues la pulsión titánica se halla al acecho de los mortales y estos corren el riesgo de verse imbuidos en su voraginoso ímpetu y no llegar a la comunión perfecta con lo dionisiaco si no cumplen los preceptos recomendados por lo órfico. En otras palabras, se le otorga un peso significativo al proceder subjetivo, pues el devoto se transforma en el “arquitecto de su propio destino”, idea que nuevamente se aleja notoriamente de la vieja concepción homérica en donde no importaba el actuar individual, sino que todos aquellos que no fuesen hijos de dioses, se superponían uno tras otro en atolladero eterno de las sombras exánimes.

Así pues, la literatura órfica utiliza tres vocablos para designar la penalización para los mortales: *κολάζειν*, *τιμωρία* y *ποινή*. Si bien el primero de ellos se mueve en un ámbito legislativo, que puede poseer una relación implícita con el concepto de orden, los otros dos se transforman, debido a su significado ambivalente que oscila entre la expiación y el auxilio

—uno ligado a la muerte y el otro hacia la venganza—, en algo distinto, que si se lee desde una óptica alejada de la idea de punición sería, ciertamente, un tipo de amparo, pues, recordando el pasaje de Platón que ya ha sido citado al principio de este apartado:

δοκοῦσι μέντοι μοι μάλισταθέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα <σώζεται>, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡςπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείση τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα,” καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ’ ἐν γράμμα.”
(*Cratilo*, 400c)

No obstante, me parece enteramente que Orfeo y su séquito le pusieron este nombre (al cuerpo), de modo que, el alma que paga la pena, pues paga a causa de esto (el asesinato del dios), lo tiene como un recinto, semejante a una prisión para salvarse; por tanto, este (el cuerpo) es del alma, tal como este es nombrado, hasta que llegado el caso, expíe lo que debe “el cuerpo” y no es necesario cambiarle ni una letra.

El correctivo que procuran los dioses a los humanos, es, a su vez, lo que los salva. Toda la violencia que circunda alrededor de la doble naturaleza de los mortales se cierne como una dicotomía necesaria. La idea de la voluntad y del individuo violentado por un cuerpo que está sujeto a impulsos que lo destruyen procura la preservación de la comunión divina entre humanos y dioses. La expiación de la que se habla en las laminillas áureas y en Píndaro no es más que aceptar la poderosa fuerza del hado que se yergue violentamente sobre todos aquellos que estamos sujetos a la fragilidad de lo material, pues recordemos que ἀνάγκη es, de hecho, otra forma para designar a la violencia. Por lo tanto, llevar un proceder cauto alejado de las turbaciones del cuerpo y aceptar la penitencia (ποινάν παλαιῶ πένθεος δέξεται) salvan el alma y la alejan de las tempestuosas fuerzas del azar, justo como dice Boecio en su *Consolación de la filosofía*: “[...] cuanto más se aleja un ser de la inteligencia suprema, más implicado se ve en las redes del Destino; y por el contrario, cuanto más se acerca a aquélla, tanto más libre se ve de este.”(IV.vi.15) (Trad. P. Masa). Sea hasta aquí

suficiente lo dicho acerca de la penalización órfica y cómo funciona en el ámbito de los mortales.

III.1.4 σῶμα: la paradoja órfica en torno al cuerpo violentado

Ya se ha hablado del cuerpo como un recinto en donde el alma puede verse a salvo y expiar adecuadamente la transgresión cometida por los Titanes. También se ha dicho que el cuerpo, al estar sujeto a todos los impulsos que caracterizaban a los viejos dioses, puede incurrir en yerros que lo aparten de su contraparte dionisiaca y lo acerquen más hacia la titánica. La violencia, de hecho, se materializa en este ámbito, pues el cuerpo en su composición es imperfecto y pasional. El orfismo posee una postura determinada en torno a él y se alcanza a vislumbrar en un par de fragmentos que lo expresan claramente.

El primero de ellos es un fragmento habla acerca del cuerpo como propiedad de Dioniso, pues está constituido con partes suyas debido al mítico crimen: “[...] οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου.” (*Comentario al Fedón*. I.iii.41) “[...] está prohibido suicidarse, porque nuestro cuerpo es de Dioniso, pues somos una parte de él, al menos al estar conformados del residuo de los Titanes que comieron su carne.”.

De tal suerte, la postura de los órficos ante el suicidio es negativa a diferencia de los estoicos que ven en el suicidio el máximo acto de libertad, en tanto que aquellos consideran que destruir el cuerpo es una ofensa directa contra el dios sacrificado, pues su cuerpo es, en verdad, una parte de la divinidad debido al mítico crimen. Por un lado, ello acentúa la importancia corporal en el mito órfico, ya que, nuevamente, se realza el valor del ente material, ya que no solamente es la herramienta que posibilita la expiación que deviene en la

σωτηρία, sino que además, se enuncia como el recipiente para la esencia dionisiaca que forma parte inmanente de los mortales. Por el otro, el hecho de que el suicidio se prohíba a partir de una encomienda mítica, tiene su raigambre en la idea de la purificación, es decir, si el órfico incurriera en el suicidio (ἐξάγειν ἑμᾶς ἑαυτοῦς), no podría dar satisfacción a la pena impuesta por los dioses. Esto significa que no alcanzaría la anhelada salvación, pues, primeramente, se desharía del sitio donde su alma está resguardada y en donde puede purgar la culpa; en segundo lugar, estaría atentando contra el dios sacrificado, pues la idea de infligir la muerte en contra del recinto donde habita la naturaleza divina, equivaldría a despreciar el sacrificio que el dios hizo para compartir su divinidad con los mortales.

Es interesante, no obstante, que en otros fragmentos se abjure sobre el cuerpo cuando numerosos textos órficos postulan que es una parte esencial en la constitución de los mortales que posibilita la redención y la posterior salvación. Es lícito recordar que al inicio de muchas laminillas áureas se reza un enunciado que podría sintetizar la idea del balance entre ambos polos: “Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος” (*Laminilla de Hiponio*) “De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado. Mas mi estirpe es celeste.”. Una adecuación que une tanto la parte ctónica que corresponde a los Titanes y al cuerpo, y otra que se refiere a lo celeste vinculado con lo dionisiaco.

Ahora bien, uno de estos textos que anatemiza el cuerpo es el conocido *Papiro de Bolonia*, poema hexamétrico datado del siglo II que contiene lo que parecía ser una catábasis. Bernabé (p. 282) lo denomina congruente con las ideas órficas tardías: “En mi opinión, todo lo que en el papiro se dice es congruente con el orfismo tardío.” En un punto del texto, se dice que el alma reniega de su estirpe mortal, pues esta la hizo cargar con los pesados miembros mortales: “ψυχὴ ἀπευχομένη χθόνιον γένος, ἀλλ’ ὑπ’ ἀνάγκη ἀμφέσατο θνητῶν

μελέων σκιάεν τα χιτῶνα...” (vv. 129-130) “El alma que maldijo su estirpe mortal, pero por necesidad tuvo que llevar la sombría túnica de los miembros mortales.” .

Si bien no se encuentra una negación del cuerpo propiamente, el alma reniega de este y de su procedencia (ψυχή ἀπευχομένη χθόνιον γένος). Se distingue nuevamente la función de la violencia ahora desplegada en el vocablo ἀνάγκη, aquella fuerza que obligó al ente etéreo a habitar la túnica de los miembros mortales (θνητός). En perspectiva, esta ἀνάγκη encuentra su correspondiente en βία, pero con la diferencia de que ἀνάγκη funciona como una violencia que trabaja desde el azar, pues las circunstancias que se suceden obligan al individuo a deponer su voluntad y someterse a la de la imperiosa necesidad, mientras que la βία lo hace por medio de la fuerza física de un agente material.

El cuerpo, pues, dentro del entramado órfico, se desempeña como una herramienta que posibilita la σωτηρία y es puesto a disposición de las fuerzas de un tipo de violencia (ἀνάγκη) y por medio de él se expía el crimen primigenio a través de múltiples encarnaciones en las que el alma se resguarda y se purifica. La violencia, personificada esta vez como la necesidad, ejerce su coercitiva fuerza sin distinciones sobre los mortales que tienen prohibido violentar por sí mismos su cuerpo, pues los acercaría a su naturaleza titánica y los alejaría de la dionisiaca. Entre tanto, con cada embate del hado, se escala un peldaño que se difumina cuando se cierne como un paso obligado para la preservación del alma.

III.2 Salvación

III.2.1 Διόνυσος: conciliador violento de vida y muerte

Ya se ha visto cómo opera la violencia en los fragmentos relacionados con el orfismo. Todo el entramado órfico avanza en congruencia con una serie de acontecimientos que son posibilitados por el componente violento. Desde la lucha entre los primigenios que se

caracteriza por ser funesta, hasta el despedazamiento del dios que posibilita la vida de los mortales. Este hecho repercute en gran medida todo el pensamiento posterior, pues para algunos autores, marca el final de la idílica edad dorada que se distinguía por la inexistencia del sufrimiento. De modo que es un asesinato lo que inicia la azarosa trayectoria del destino para los mortales. La transgresión es, de hecho, lo que da comienzo al devenir de todas las cosas, un tanto como dice Campbell (2019):

Los episodios del mito se producen en una época mitológica, la Edad de los Antepasados, en la que no había ninguna distinción entre hembra y macho, ni siquiera entre seres humanos y bestias. Una época indiferenciada, de ensueño, que fluía hasta que, llegado cierto momento [...] se cometió un asesinato [...] el grupo entero da muerte a la víctima [...] se descuartiza el cuerpo y se entierran los pedazos, de los que nacen las plantas comestibles que sostienen la vida humana [...] Es decir, vivimos de la sustancia del cuerpo del dios sacrificado. Además, en el momento del sacrificio [...] apareció la muerte [...] de modo que con la muerte, llegaron asimismo la procreación y el nacimiento. (p.23)

Esta afirmación puede homologarse sin muchas dificultades con la premisa del mito órfico: los Titanes asesinaron al dios, lo devoraron y en represalia fueron fulminados por el rayo de Zeus. No obstante, como aquellos habían devorado al dios despedazado, la esencia de este se mezcló con la de ellos y de esta amalgama de sustancias nació la raza de los mortales que comparte la naturaleza de ambos. Debido al crimen cometido, cada humana existencia deviene en una expiación hasta que el individuo se vea libre de culpa y pueda recibir la absolución de la reina de los muertos y regresar a la divinidad. Empero, tendrá que distanciarse de su naturaleza titánica que es vehemente y puede arrastrarlo hacia el olvido.

El ciclo vida-muerte comienza como una manera de satisfacer la atávica culpa, por tanto, se entiende que la vida y la muerte son baluartes necesarios para obtener la absolución. Ambos conceptos poseen una relación inmanente de reciprocidad que los explica y los

contrapone, es decir, de la vida deviene la muerte, pero, a su vez, de ella deviene la vida que es un ciclo continuo de existencias purificadoras en donde se está a merced de la violencia que se materializa en el hado que rige la corporalidad. A partir de tal premisa, se comienza a entender la muerte no como la finalidad de la existencia física, sino como un tránsito de obligatoriedad por el que todo ente corpóreo debe pasar para llegar a la divinidad.

Entender esta relación era la finalidad de todo culto místico, ya sea que fuese el culto en Eleusis, el dionisismo o el propio orfismo. En *La realidad transfigurada*, Elsa Cross (1985) habla acerca del propósito universal de renovación que se halla implícito en todos los misterios tomando como ejemplo la orgía dionisiaca: “Orgía significa ceremonias, ritos religiosos, misterios. La orgía dionisiaca representa [...] la muerte del Dionisos y su renacimiento, elementos presentes de una forma u otra en todo culto místico.” (p. 46).

Es pertinente recordar que los misterios nacen como una alternativa a la creencia pública que tiende más hacia el culto cívico como ya dijera Burkert (2007) “La religión griega, en cuanto religión de la *pólis*, es en extrema medida una religión pública.” (p.367). Alejados ya de la vieja premisa que asegura que solo los héroes tienen un sitio de descanso asegurado, los misterios proponen una visión alternativa que otorga cierta garantía a los iniciados de una existencia dichosa en el más allá o un tránsito pacífico a este. Continúa el filólogo:

No en todos los misterios se menciona expresamente que para el iniciado la muerte pierda su carácter terrible o que obtenga la garantía de una vida dichosa en el Más Allá, pero en muchos misterios esta certeza representa el elemento decisivo. Los diversos aspectos pueden confluir unos con otros: la nueva certeza de la vida obtenida a través de la embriaguez y de la sexualidad va unida a la comprensión del ciclo de la naturaleza, pero sobre todo la condición especial que se consigue a través de la iniciación tiene un valor absoluto y que trasciende la muerte. (p. 369)

No obstante, es pertinente recordar que el efecto de los misterios ocurre, primeramente, en el plano material, es decir, las preocupaciones cotidianas que aquejan aquellos que se inician están, ciertamente, por encima de la prometida existencia póstuma. De modo que, incluso, se piensa en los cultos místéricos como una clase de religión votiva en donde, por medio de la iniciación, la participación en los ritos y el cumplimiento de las mandas, se busca el favor de la divinidad y su protección no solamente en la siguiente vida sino en esta. Burkert (2005) en su *Cultos místéricos antiguos*, comenta al respecto:

Para el hombre y la mujer medios estaban las incertidumbres del trabajo o del comercio, especialmente los peligros del viaje por el mar, los riesgos incalculables del nacimiento y la crianza de los hijos y los recurrentes sufrimientos de la enfermedad individual. Los viajes por mar y la curación de la enfermedad eran ocasiones preminentes para establecer ofrendas votivas privadas [...] La propagación de las llamadas religiones [...] místicas tuvo lugar en primer lugar, en forma de religión votiva. (p. 32)

Incluso, si se piensa en Dioniso y en lo órfico, estas premisas no quedan apartadas de la cotidianidad de la vida material. Continúa Burkert: “La misma orientación es evidente en los misterios dionisiacos, a los que corresponde la colección de himnos órficos. Remitiéndose constantemente a los *mystai* que han experimentado las *teletai* sagradas, los textos ruegan por la salud y la riqueza, por un buen año [...] y en general por una vida agradable.” (p. 38).

Aún más interesante que la estructura y finalidad de los misterios, es la relación existente entre el dios más humano de todo el cortejo olímpico y la certeza de la continuidad del alma humana y su relación con la divinidad. Elsa Cross (1985) describe a Dioniso como un agente ajeno a los dioses griegos a causa de su cercanía con el ámbito humano:

Dioniso aparece en el ámbito del panteón helénico como un fruto completamente extraño. Es el dador imparcial [...] no veta su culto a ninguna capa de población ni discrimina en favor de ninguna condición, sexo o edad. Eurípides hace aparecer a Cadmo y a Tiresias, ya ancianos, acudir a la celebración para honrar al dios. Así

Dionisos, único mortal entre los dioses, será el único que participe al hombre de la divinidad. (p. 47)

Se especula que el dios del vino es la primera divinidad que ofrece una certeza de continuidad a los mortales vulnerables; un dios que se vincula con lo humano y sondea el abismo perpetuo que se abría entre lo divino y lo perecedero. La interpretación que da Rodhe (1948) en su celebérrima obra *Psique*, alude a la importancia de la figura de Dioniso para consumir dicha idea que, como ya se ha mencionado arriba, discurría de la vieja concepción homérica de un sitio de descanso limitado a unos cuantos héroes de noble estirpe: “Donde por primera vez, trasluciéndose ya claramente bajo la envoltura mística, nos encontramos con la fe en la vida imperecedera del alma, en su inmortalidad, es en las doctrinas de una secta mística que aparecen aglutinadas bajo el culto del dios Dioniso.” (p. 144).

Además, no es posible perder de vista la inherente cualidad que posee la divinidad para la violencia, elemento indispensable para el orden y para la purificación de los mortales, pues, para el orfismo, la parte dionisiaca se eleva por encima de la parte titánica únicamente cuando el ente corpóreo ha sufrido una serie de existencias sucesivas. Elsa Cross (1985) insiste en ello cuando afirma que la violencia es, de hecho, algo inherente a la divinidad y que no es posible concebirlo sin estos atributos: “La violencia y la locura son hechos inherentes a la naturaleza del dios [...] por un lado el regocijo y la transfiguración; por otro la crueldad y la insania.” (p. 37). Empero, así como la divinidad puede manifestarse de modo cruento, como se refleja en algunos epítetos del dios, continúa Elsa Cross: “Άγριος (violento) Βρόμιος (ruidoso) Μαινόμενος (que da la locura).” (p. 33), la vida no será algo ajeno a las potestades de la deidad.

Si se piensa en la relación del dios con la vitalidad de los seres, es evidente que la divinidad órfica posee una atadura con el mundo humano que lo hace estar presente en el

plano de estos más allá que cualquier otro olímpico. Dioniso se relaciona con la vida e incluso la provoca, es decir, el dios desempeña un papel fundamental, pues por medio de su sacrificio se genera la vitalidad. Esta realidad se hace más plausible si se recuerdan otros de sus epítetos que refieren a la fertilidad y a la potencialidad de todas las cosas. Tal fenómeno ocurre particularmente en el ámbito vegetal como menciona Sergio López (2011) en *Los epítetos de Dioniso en los himnos órficos*:

[...] los epítetos εὐκαρπε, πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων, ῥηξίχθων [...] hacen clara referencia al fruto de la vid y el último puede estar reflejando tanto la salida de este dios infernal al exterior como el momento en que brota una planta tras germinar bajo tierra. En cualquier caso, la fertilidad es algo íntimamente ligado [...] es decir, Dioniso cuando regresa del submundo surgiendo del interior de la tierra como una planta al brotar. (p. 18)

Además, en ocasiones, se le ha asociado al dios con la indestructibilidad de la vida que, pese a la muerte del ser individual, esta continúa reconfigurándose y manifestándose en todos los seres, tal como exponía Kerenyi (1998) en su *Dionisos: raíz de la vida indestructible*:

La continuidad e indestructibilidad de la *zoé* no era algo que se enseñara, sino que se presentaba con la más absoluta naturalidad [...] Para los griegos, Dionisos estaba por encima del macho cabrio y de la vid [...] Lo común al macho cabrio y a la vid era la vida rebotante. La natural suposición de que esta se transmite y continúa [sic.] implica la referencia al dios que no quedaba encerrado en ningún ser vivo individual. (p. 177)

Así pues, la dicotomía del dios órfico oscila entre dos facetas que, al ser Dioniso la divinidad de los extremos, desembocan en la vida y la muerte. Este hecho incluso arroja luz sobre el porqué los órficos lo escogieron como su dios, pues la postura del grupo concilia dos opuestos que se hallan en tensión perpetua y tienen influencia directa sobre el mundo humano. Dice Elsa Cross (1958): “En el orfismo aparece una idea de inmortalidad del alma que no está presente [...] en el culto.” (p. 50). De modo que, Dioniso es, ciertamente, un baluarte que se presenta como un dios que se mueve entre dos opuestos que se armonizan en su identidad. Y

continúa la investigadora: “Las dos parejas de términos opuestos son inseparables, y tanto en el aspecto mítico como en el ritual fusionan el elemento de exaltación y júbilo y el de brutalidad y dolor: es decir, vida y muerte, Baco y Zagreo: Dioniso, alegría de los mortales y matador de hombres.” (p. 36).

Ahora bien, dejando de lado la naturaleza dual del dios, es pertinente avanzar hacia el hecho que lo convierte en un símbolo de salvación para el género humano dentro del orfismo, pues así como este fue vapuleado y muerto por sus verdugos, su resurrección implica una esperanza de salvación para los mortales que comparten su esencia.

III.2.2 ἀνηβᾶν, ἀναβιοῦν, ἐνοειδής: corporalidad de Dioniso

La σωτηρία es la finalidad de cualquier culto místico. La promesa de una existencia póstuma que sea mejor en todo aspecto, lleva a los μύσται a iniciarse y cumplir los preceptos establecidos por el culto. La figura principal en el orfismo es Dioniso que opera tanto desde el polo humano como del divino. Dentro de la enseñanza órfica, el dios es asesinado por los Titanes, pero resucita íntegramente. Variados son los fragmentos que rescatan este hecho portentoso que funciona como piedra angular del mito y que vale la pena considerar para su cabal comprensión.

El primero de ellos llega gracias al neoplatónico Proclo. En sus *Himnos*, el filósofo alude al asesinato y al modo en el que el dios volvió a la vida: “ἢ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλετον ἄνακτος/ αἰθέρος ἐν γάλοισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου/ Τιτήνων ὑπὸ χερσὶ, πόρες δὲ ἐ πατρὶ φέρουσα,/ ὄφρα νέος βουλήσιν ὑπ' ἀρρήτοισι τοκῆος/ ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος: (VII.11) “Tú (Palas) salvaste el corazón no dividido del rey, cuando un día en los recovecos del éter Baco fue despedazado por manos de los Titanes, y

se lo llevaste a tu padre, obedeciendo sus indecibles designos, para que un nuevo Dioniso volviera a la juventud ordenadamente a partir de Sémele.”.

Es interesante destacar, nuevamente, que el lugar a partir del cual se origina la regeneración del dios (ἀνηβᾶν) es el corazón, pues como ya se mencionó arriba, es el lugar donde reposan los afectos e incluso el propio ánimo de los mortales. Además, igualmente es lícito decir que, pese a utilizar un vocablo distinto para el vital órgano en otros fragmentos (ἦτορ), la voz καρδία posee la misma connotación en tanto que se usa para designar no solo el órgano encargado de bombear la sangre, sino también el lugar donde reside el espíritu, los impulsos e incluso la mente. Esto se verifica en la *Iliada* cuando, cerca del final, Poseidón le recuerda a Apolo las penurias que sufrieron construyendo la muralla protectora de Ilión: “νηπύτι' ὡς ἄνοον καρδίην ἔχεις.” (XXI. v. 441) “¡Ingenuo! Qué insensato corazón tienes.” (Trad. E. Crespo).

Igualmente, es pertinente mencionar el verbo que utiliza el fragmento para referirse a la resurrección. La voz ἀνηβᾶν significa “rejuvenecer” y su uso se constata desde tiempo de Esquilo que, en su tragedia *Suplicantes*, lo utiliza para referirse al rejuvenecido corazón de Dánao: “ἀλλ' ὥστ' ἀνηβῆσαι με γηραιᾷ φρενί.” (v. 606) “sino de modo que mi viejo corazón se rejuvenecía.” (Trad. B. Perea Morales). O incluso en Eurípides donde, en su *Ion*, el poeta clama, por medio de la voz de Creusa, el rejuvenecimiento del mítico primer rey ateniense Erecteo: “ἀνηβᾷ δ' Ἐρεχθεύς” (v. 1465) “Rejuvenece, Erecteo.” (Trad. J. Calvo Martínez).

Dioniso rejuvenece al momento de volver a la vida, este hecho podría interpretarse como una vivificación plena del dios que, al renacer, no solo lo hace ordenadamente (κόσμος), sino también con el preciado regalo de la juventud que tan atesorado fue por el genio griego. Además, el simbolismo de la mocedad podría asociarse con la plenitud de la vida corpórea que alcanza su apogeo de vigor mientras se posee la juventud, en consecuencia,

la vitalidad del dios es completa, pues el nacimiento lo transporta directamente al momento donde los mortales poseen más vitalidad, por lo menos presumiblemente. También, es lícito mencionar que esta idea podría relacionarse con la corporalidad del dios, es decir, al ser Dioniso una metáfora de la muerte y del renacimiento que se manifiesta en todos los seres, su materialización bien podría sufrir los embates que arremeten en contra de los mortales y de todos los entes con cuerpo físico. Un fragmento que secunda esta postura de la vida material del dios se aprecia en los resquicios del poeta Euforión que utiliza un verbo particular para referirse al renacimiento de la divinidad: “[...] ὅτε διασθαστεῖς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Ῥέας τὰ μέλη συνθείσης ἀνεβίωι.” (Fr. 16) “Cuando de haber sido despedazado por los Titanes y una vez que Rea hubo reunido sus miembros, volvió a la vida.”.

Además de que el texto reitera el despedazamiento ritual al hacer uso del verbo (διασπᾶν), llama la atención que el vocablo elegido para aludir al retorno del dios sea ἀναβιοῦν, voz que refiere, ciertamente a una resurrección, pero desde el βίος, es decir, desde el ente corpóreo. En *Las ranas*, Aristófanes hace que el muerto a quien Dioniso deseaba encargar los pesados bultos prefiera volver a la vida —juego de sentidos con la proverbial expresión “primero muerto”— antes que llevarlos hacia el Hades por un pago paupérrimo: “Ἀναβιοίην νυν πάλιν.” (v. 177) “Al revés, que ahora yo reviva.” (Trad. L. Macía Aparicio). Asimismo, Platón da otro ejemplo en su *República*, cuando se comienza la narración del célebre mito de Er y se cuenta cómo este volvió de entre los muertos momentos antes de que lo incineraran:

Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός,
Ἦρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας,
ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένων, ὑγῆς μὲν ἀνηρέθη,
κομισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω,
ἀναβιοῦς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι. (614.b.5)

No es precisamente un relato de Alcínoo lo que te vaya a contar, sino el relato de un bravo varón Er, el armenio de la tribu panfilia. Habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado; introducido en su casa para enterrarlo, yacía sobre la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, contó lo que había visto allá. (Trad.C. Eggers)

Es interesante el hecho mismo de que este renacimiento místico que sufre Er, sea unos momentos antes de que su materialidad sea destruida por el fuego. Dejando de lado todo el viaje que experimenta fuera de su cuerpo y todo lo que en él ve, se hace énfasis en su milagrosa resurrección posterior a su travesía. De manera que, Er regresa a su cuerpo mortal y, por tanto, es su corporalidad la que rescucita después de este “viaje iniciático” que se vincula más con el alma que con el cuerpo.

Dioniso, pues, es la esencia divina de los mortales, no obstante, es una esencia que se manifiesta en el cuerpo físico, pues, desde lo órfico, este es su morada y el sitio donde puede expiar y alcanzar la σωτηρία. Igualmente es pertinente mencionar que, ya en tiempo de los neoplatónicos, el mito del despedazamiento y su posterior reintegración, podía interpretarse como una metáfora de la unidad divina despedazada por la violencia en muchos fragmentos que penetraban en los entes individuales que se distinguían por su materialidad:

Los discípulos de Orfeo interpretan esta ficción diciendo que hay que entender que Baco no es otro que el alma del mundo que, como dicen los filósofos, aunque sea dividida como miembro a miembro en los cuerpos del mundo, parece volver siempre a su integridad, emergiendo de los cuerpos y configurándose, dado que sigue siendo siempre una y la misma y que su simplicidad no sufre división alguna. Se dice incluso que esa fábula se representa en los ritos del dios. (*Mythogr. Vatic.* III 12.5) (Trad. A. Bernabé)

Al respecto del hecho han corrido ríos de tinta, pues no solamente es un precedente que legitimaría toda la violencia vertida en el mito del dios despedazado, sino que además conseguiría dotar de un sentido pleno a la metáfora órfica del cuerpo como prisión y

resguardo para el alma. En *Psique*, Rohde (1948) ya intuía que el mito de la muerte de Dioniso encerraba un sentido más allá de su cruenta literalidad: “[...] desgarran lo uno en muchas partes, su crimen hace que el dios-uno, la unidad divina, se pierda en la pluralidad de figuras de este mundo.” (p. 182).

Este despedazamiento de la unidad primordial y su posterior reconciliación es un tópico que ha sido interpretado como la σωτηρία entre los órficos, pues como dice Elsa Cross (1958): “Dioniso renacido será para los órficos supremo objeto de culto y promesa de inmortalidad; es la unidad divina restablecida, porque el despedazamiento significa precisamente la unidad divina destrozada por los Titanes.” (p.107). Así pues, es constatable que esta lectura del mito ya ocurría desde tiempos antiguos y en los fragmentos se hacía hincapié en esta postura. Además, es interesante cómo en algunos resquicios se hace énfasis en la integridad con la que el dios vuelve a la vida.

En su *Comentario al sueño de Escipión*, Macrobio alude al mito órfico y cómo el dios Liber fue despedazado a causa de la furia Titánica y, no obstante, renació íntegro: “[...] ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse.” (I.xii.12) “Por esta razón, en los ritos de aquellos se enseña que (Liber) con sus miembros despedazados por el furor titánico y sepultadas las partes, renació como uno e íntegro.”.

En su *Comentario al Fedón*, Olimpiodoro menciona cómo el dios vuelve a la vida gracias a su hermano Apolo y pasa, de una vida titánica, a una plena: “[...] ὅτι ὁ Διόνυσος σπαράσσεται μὲν ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐνοῦται δὲ ὑπὸ τοῦ Απόλλωνος; διὸ “συναγείρεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι”, τουτέσιν ἀπὸ τῆς Τιτανικῆς ζωῆς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ. καὶ ἡ Κόρη δὲ κατάγεται μὲν εἰς Ἄδου, ἀνάγεται δὲ πάλιν καὶ οἰκεῖ ἔνθα πάλαι ἦν, ὑπὸ τῆς Δήμητρος.” (67c) “[...] ¿que Dioniso fue despedazado por los Titanes y recompuesto por Apolo? Por eso dice:

“juntarse y reunirse”, es decir, pasar de la vida titánica a la vida de unión. Igualmente Kore es llevada a lo profundo del Hades, y rescatada por Deméter hasta lo más alto: y ahí está, donde estaba anteriormente.”.

Tanto en Macrobio como en Euforión es significativa la idea de integridad. En el romano, el concepto se resalta por la hendíasis de los vocablos *unus et integer*. La necesidad de resaltar la integridad y unicidad con la que el dios fue restaurado puede aludir, como ya se ha dicho arriba, a la corporalidad que alcanza su cenit al rejuvenecer cuando este vuelve a la vida, no obstante, la manera en la que se usa aquí la idea de la integridad del uno, coincide más con las posturas alegóricas de la interpretación del mito que conciben a Liber como la divinidad primordial en su totalidad y que, con su despedazamiento, esta se fragmenta en lo individual.

En Euforión es más significativo todavía, pues el poeta utiliza la forma ἐνοειδής, vocablo compuesto por εἶδός y el numeral ἓν y cuya aparición ocurre en los neoplatónicos para referirse a la unidad primordial de la que, según Plotino, se derivan todas las cosas: “ [...] οὐκ ὄντος δὲ ἓν, ἐνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς.” (VI.ix.5) “ [...] ni de lo que es del uno, y de la unidad, y que la mente no se dispersa a causa de ella misma.” (Trad. J. Igal). Además, también es posible decir que la vida titánica (Τιτανικῆς ζωῆς) refiere a la separación que estos dioses causaron al mutilar al dios y, una vez que se prescindía de ella, se puede restaurar la unidad primordial.

Esta postura fue la que, de hecho, inspiró la tesis de *El nacimiento de la tragedia* en donde un joven Nietzsche (2012) postula la visión dionisiaca del mundo a través del mito del dios despedazado: “ [...] prorrumpe un rasgo sentimental de la naturaleza, como si esta hubiera de sollozar por su despedazamiento en individuos.” (2.49). La violencia que es inherente al sufrimiento de la materialización de los individuos, está ligada también a la

redención que encarna el avatar órfico, pues, un hecho revelador en la naturaleza del dios, como ya se dijo arriba, es su carácter violento que, si se lee desde el mito órfico, representa a la φύσις Τιτανικός, elemento indispensable para alcanzar la σωτηρία como dice Elsa Cross (1958): “El castigo es, al mismo tiempo el don más alto del dios.” (p. 105).

Finalmente, existe una interpretación al respecto de este apartado que identifica al dios del vino con una nueva edad, pues así como Fanes fue el primero entre los dioses y creó todas las cosas para luego ser devorado por Zeus, así Dioniso fue destinado al trono antes de que fuera despedazado por los Titanes: “[...] y Dioniso, el último soberano de los dioses, luego de Zeus, pues el padre lo coloca en el trono regio y le da el cetro.” (*Comentario al Crátilo*, LV.5). Esta sucesión entre dioses ha sido entendida por algunos autores como largos periodos de tiempo que se suceden paulatinamente a partir de un acontecimiento divino. De modo que el reinado de Fanes es, para algunos, la época dorada que se cuenta en el mito hesiódico, mientras que el reinado de Zeus marca la separación de los dioses y de los hombres. Así pues, siguiendo esta lógica, el reinado de Dioniso y su posterior asesinato, sería, como bien señala Elsa Cross (1958) un intento de retroceder el tiempo hasta la propia edad titánica que se caracterizaba por el componente violento e incivilizado:

En el mito órfico Dionisos niño representa la nueva creación, una nueva edad del mundo. Los titanes que le dan muerte tratan de retroceder el mundo y el tiempo hasta su propia edad, que con ello perece, y surge el hombre, ceniza de los Titanes y el dios, en quien perviven las dos naturalezas. De ello resulta que en aquellos que rechazan al dios, vence la parte titánica, impulso retrógrado que da muerte a la nueva creación; sus propios hijos. (p. 106)

Mucho se ha dicho, pues, del dios resucitado y de su promesa de inmortalidad que atañe a todos aquellos que se inician en sus misterios y comprenden el profundo simbolismo que hay dentro de ellos. La garantía de una trascendencia más allá de la muerte inexorable permea en

el dios humano que es el Dioniso órfico, dios consustancialmente cruento por naturaleza que encuentra, en la enseñanza órfica, un sentido cabal para toda la violencia que es propia de sus mitos. El orfismo no niega esta violencia, sino que la resignifica y la dota de un sentido más allá de la violencia misma, pues así como el impulso titánico atañe a los mortales al estar estos constituidos de los corpúsculos de los viejos dioses, igualmente estos poseen la parte dionisiaca que colma su totalidad con la promesa de una plenitud perpetua una vez que la pulsión violenta haya cumplido su cometido y purificado el vehículo de lo perenne.

III.2.3 ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες: Dioniso, garante de salvación

Existe una frase un tanto enigmática en las laminillas áureas que se ha prestado a interpretaciones variopintas que tratan de dilucidar el significado de algo que, en otro contexto que no fuera el órfico, sería un tanto discordante, pues en otras culturas la leyenda contenida en el texto fúnebre podría ser comprendida como un tabú. El texto reza: “χαίρε παθών το πάθημα, τό ουπω πρόσθε ἐπεπόνθεις/ θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.” (*Laminilla de Turios*) “Alégrate por padecer el sufrimiento que nunca antes padeciste. De hombre deviniste en dios. Cabrito, caíste en leche.”.

Sucintas lecturas se ha dado a semejante afirmación. Bernabé (2003) alude a un retorno al estado lactante que coincide con el anhelado renacimiento del iniciado: “Las oscuras frases en las que diversos animales ‘caen en leche’ se interpretan en el sentido de que se trata de diversos animales relacionados con Dioniso y sus metamorfosis. ‘La caída en leche’ es el retorno a la situación lactante. Se supone que el alma del difunto renace a una vida nueva, identificada con Baco.” (p. 296). Por otro lado, Guthrie (1970) afirma que esta enunciación refiere a la apoteosis del alma tras haber dejado atrás su parte mortal: “El mismo destino feliz del alma que se expresa por la clara enunciación de que no es ya un mortal sino

se ha convertido en un dios está expresado por la fórmula metafórica simbólica de que es un cabrito caído en leche.” (p. 179). Semejante afirmación podría homologarse con las manifestaciones del dios, es decir, el cabrito como el animal que representa al dios y que ahora representa también al órfico, pues este busca asimilarse con la divinidad. Continúa Guthrie:

Existen pruebas de que entre las muchas formas en que se veneraba a Dioniso estaba la de un cabrito, con el título Ἐπιφοῦς o Ἐπιφοῖος, y el punto central de la esperanza del místico es llegar a asimilarse a la naturaleza de su dios. En cuanto a la leche, nada mejor puede decirse sino que la leche y la miel, así como el vino, eran los dones favorables que señalaban la llegada de Dioniso. (p. 180)

Así mismo, vale la pena decir también que esta frase, como se insinuó arriba, oscila entre el tabú y la prohibición tajante, pues entre las normas que hay en el ámbito de los judíos, existe un interdicto que reza en *Éxodo*: “לא תבשל גדי ב חלב אמו ס” (*Lo tebashel gdi be jalab imo*) (23:19) “No cocinarás cabrito con leche de su madre.” Este tabú, por una parte, puede explicarse a partir del deseo del pueblo semítico de alejarse de los ritos paganos que caracterizaban a sus vecinos, tal como alude Kerényi (1998): “La cocción de un cabrito en la leche de su madre no está acreditada en suelo griego, pero sí en la cercana zona semítica, de una manera indirecta que, por eso mismo, resulta tanto más llamativa. En el *Antiguo Testamento* se prohíbe más de una vez: ‘No cocerás el cabrito en la leche de su madre.’” (p.179). Por otra parte, hay una propuesta más simbólica que empata con las características del orfismo y que propone Coty Aserin (2013) en su artículo “Las leyes dietéticas del judaísmo: una dieta para el alma”:

Leche y carne son dos esencias totalmente diferentes. La leche es símbolo de vida: la vaca alimenta a su ternero con su leche. Por el contrario, para consumir carne hay que degollar al animal, lo cual simboliza la muerte. La leche expresa el deseo de dar la vida, mientras que la carne, es el resultado del deseo de recibir del animal, ya que al comer

engorda su cuerpo. La carga energética de la leche es dadora, mientras que la carne es receptora y, en este sentido, podemos intentar captar algo de la esencia de esta ley. (p. 101)

Esta definición puede empatar con lo órfico sin demasiadas dificultades, pues, por un lado, si la leche es el don de la vida que emana del vastísimo hálito maternal y con su consumo se potencializa la tierna vitalidad del neonato y, por el otro, el cabrito y la carne simbolizan la muerte, pues su ingesta es alimentar lo percedero con lo percedero —recuérdese el mito del banquete en Mecona y el robo de las vacas de Apolo—, entonces el cabrito —aquella parte percedera que se identifica con el cuerpo del mortal— que cae en la leche—la renovación eterna ofrecida por el dios sacrificado— puede interpretarse como la parte efímera que se baña en el vigor prístino de la divinidad y por medio de esta es renovado y vuelve a la vida al unirse con el dios.

Así mismo, Kerényi (1998) habla acerca de la indestructibilidad del cabrito sacrificado que representaba a Dioniso, una vez que este ha sido inmolado y se baña en leche:

La alusión a una iniciación por medio de la ceremonia sacrificial mística es inequívoca. Así nos enteramos de que el cabrito inmolado se cocinaba en leche para demostrar luego su indestructibilidad divina. La identificación de un ser humano con el animal y con dios era un añadido a la ceremonia sagrada originaria, que los órficos no solo reinterpretaron sino que también utilizaron para la apoteosis privada. (p.178)

Es interesante percatarse del primer enunciado de la laminilla que antecede a la sentencia del cabrito que cae en leche y que supone una ilación directa con el resto del texto: “χαίρε παθόντο πάθημα, τό ουπω πρόσθε επεπόνθεις θεός έγένου έξ άνθρώπου.” La alusión al sufriente que padece dolor —tópico que ya se había homologado con la figura de Penteo e incluso con la de Dioniso mismo—, ahora se toma en un sentido benéfico, pues emula la figura del dios despedazado, es decir, la violencia, que aquí podría interpretarse como la mutilación, tal como dice Kerényi (1998): “[...] con las palabras ‘que has sufrido como nunca antes sufriste’

se alude al despedazamiento, y el resultado se expresa con toda claridad: ‘dios te has vuelto a partir de los hombres’...la apoteosis.” (p. 178), o como el sufrimiento que implica la corporalidad titánica sujeta a los tipos de violencia que operan dentro del cuerpo —ἀμείλιχος, ἄλογος, βίαιος, ἄτακτος, ἐκνόμιος, ἀνάγκη, ὕβρις, ὑπέρβιος—, e incluso podría aludir a la muerte misma como un sufrimiento nunca antes experimentado.

Ahora bien, la muerte, que podría posicionarse como una de las consecuencias más evidentes de la violencia, entre los órficos es vista desde una óptica, casi unánime, como un estado deseable. Los textos que aluden a lo ineluctable son variados: la *Teogonía de las rapsodias*, las *laminillas áureas* e incluso los fragmentos que posiblemente tengan influencia órfica, en todos ellos, hay un tratamiento similar del tema.

Primeramente, es conveniente presentar el texto áureo que reza la liberación del alma a partir del consentimiento del propio Dioniso. El ánima está delante de la reina de los Ínferos y la instrucción inscrita en la laminilla es asegurar que la absolución es permisible por el propio Baco: “Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἅματι τῶιδε/ εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ’ ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.” (*Laminilla de Pelina*) “Ahora moriste, ahora naciste, tres veces venturoso, en este día. Di a Perséfone que Baco mismo te liberó.”.

La formula Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου expone la postura del órfico en torno a la muerte, esta no es un final, sino un comienzo, pues desde la enseñanza mística, el μύστης se ha liberado de su culposa ascendencia y ha renacido gracias a la anuencia de su dios liberador.

Bernabé habla acerca de ello:

La consideración del muerto como feliz, la mención de que la muerte y el nacimiento se han producido al unísono y el uso del verbo “liberar” en la línea siguiente implican que quien habla está convencido de que el difunto no ha sufrido simplemente una muerte de la que ha renacido a una nueva vida humana, sino que ha abandonado definitivamente la esfera humana para acceder al lugar de los bienaventurados. (p. 268)

La liberación completa es la finalidad del culto. No se trata simplemente de un proceder que implique sucesivas existencias corpóreas en donde el ente materializado seguirá siendo objeto de los impulsos titánicos y de la violencia misma, sino que, librado de esta por intercesión del dios, se vea expedito y pueda ascender hacia una vida en unión con la totalidad (ένοειδής). Igualmente, es pertinente acotar acerca de la expresión vocativa τρισόλβιε que refiere a la tres veces venturosa alma. Continúa Bernabé (2022) en su artículo titulado “Soteriología órfica”: “La afirmación de que alguien acaba de morir y acaba de nacer implica una teoría de un renacimiento del alma en el otro mundo, en la verdadera vida, de una liberación a su muerte. Por tal motivo es tres veces venturoso quien ha llegado a ese destino. El alma debe decirle a Perséfone, la diosa infernal, que ha sido liberada por Baquío (“el dios de los bacos”), su hijo.” (p. 29).

La expresión τρισόλβιε se repite en otro fragmento que presumiblemente contiene influencia órfica. Sófocles habla acerca del destino feliz de los mortales que se encaminan hacia la muerte siendo iniciados en los misterios: “εἰ καλῶς φρονεῖ/ ὡς τρισόλβιοι κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη/ μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ/ ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά/ τυφλὸς γάρ.” (Fr. 837) “¡Tres veces venturosos los mortales aquellos que, tras haber contemplado estos ritos se encaminan al Hades! Pues para ellos solo allí es la vida, y para lo demás, afrontar todos los males.” (Trad. A. Bernabé).

Igualmente lúcido, es un extracto que llega gracias a Sexto Empírico en su *Hypotyposis pirrónicas*: “ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ/ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἔστι καὶ ἐν τῷ/ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς/ ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς/ ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.” (III.23) “La vida y la muerte están en nuestra vida y en nuestra muerte, pues cuando vivimos, nuestras almas están muertas y

enterradas en nosotros, pero cuando morimos, nuestras almas reviven y viven.” (Trad. A. Bernabé).

Además de que el fragmento hace énfasis en la dicotomía existente entre la vida y la muerte y el papel que desempeña el alma que, al llegar la muerte, se ve liberada de esta diatriba cíclica, llama la atención la forma en la que el fragmento designa la idea de la vida, y cómo deviene en el pináculo para el alma. Esta forma reaparecerá en algunos otros resquicios de literatura órfica y, tal como *ένοειδής*, tendrá una connotación de plenitud ante la aparente futilidad y fugacidad que tiene la *βίος* en los mortales. Es decir, la vida acabada en su totalidad proviene de la muerte.

III.2.4 βίος καὶ ζωή: la indestructibilidad de la vida

Al hablar acerca de la potestad de un dios humano como lo es Dioniso, su capacidad divina yace en la renovación. Este resurgimiento ha sido una característica fundamental en los dioses que encarnan la vegetación, el renacimiento o incluso la idea de la trascendencia. Tal postulado es asimilado a la fugacidad de los mortales, pues al saberse efímeros en comparación con la totalidad misma, la idea de perdurar de una forma u otra resulta atrayente y, casi inequívocamente, expectante.

Existe una diferenciación importante entre los conceptos que se utilizan para designar a la vida en la lengua helénica. Por un lado, está *βίος*, vocablo que comúnmente es utilizado para aludir a la vida que atañe a los seres individuales. Chantraine (1999) lo describe como: “[...] la forma de vida especialmente cuando se habla de hombres, pero a veces cuando se habla de animales.” (p. 177). Su uso ya se constata en las *Historias* de Heródoto para referirse a esta categoría como un recuerdo que corresponde a una sola persona: “[...] ἐστι ἢ καταδουλώσαι Ἀθήνας ἢ ἐλευθέρας ποιήσαντα μνημόσυνον λιπέσθαι ἐς τὸν ἅπαντα

ἀνθρώπων βίον οἶον οὐδὲ Ἀρμόδιός τε καὶ Ἀριστογείτων.” (VI.cix.10) “[...] en tus manos está en estos instantes sumir a Atenas en la esclavitud o bien conservar su libertad y dejar, para toda la eternidad, un recuerdo de tu persona superior, incluso, al de Harmodio y Aristogiton.” (Trad. C. Shrader).

Por otro lado, está ζωή que, como ya se ha mencionado arriba, incurre en una caracterización distinta, pues no se refiere a la vida del ser individual o a su recuerdo, sino a la vida en su totalidad como una manifestación o un estado propio de todos los seres. Chantraine (1999) dice: “[...] la palabra se distingue de βίος que a menudo designa la duración de la vida,” (p. 402). En la *Odisea*, Penélope reclama a Antínoo haber urdido una estrategia para acabar con Telémaco y le recuerda cómo su propio padre estuvo a punto de ser despojado de la vida por los piratas que lo devorarían: “[...] ἠδὲ κατὰ ζῶην φαγέειν μενοεικέα πολλήν.” (XVI. v. 429) “[...] y comerse después su caudal bien crecido y gustoso.” (Trad. J. Pabón). Además, esta misma acepción se aprecia cuando, en otro pasaje, Eumeo ofrece de comer a Ulises que yace disfrazado anciano y el porquero le refiere la vida que antaño dichosa llevaba el señor de Ítaca —Ulises mismo— antes de partir a Troya: “ἤ γάρ οἱ ζῶή γ’ ἦν ἄσπετος.” (XIV. v.96). “Su caudal era inmenso de veras.” (Trad. J. Pabón).

Ahora bien, la relación que existe entre βίος y ζωή podría parecer superficial en una primera lectura, pues mientras que un remite a las peculiaridades del ser individual, la otra lo hace a la substancia que, de hecho, otorga la vida, es decir, se refiere a un estado más que a una caracterización. De ahí que se diga en la obra homérica la describa como πολλήν ζῶην para aludir a lo copioso que era este estado de vitalidad en aquel que iban a devorar. Partiendo de esta lógica, es posible enlazar ambos términos en una imagen que dibuja Kerényi (1998):

Empleando una imagen para expresar la relación entre las dos (ζωή y βίος) podría decirse que la ζωή es el hilo en que cada βίος individual se ensarta como una perla y

que, contrariamente al βίος, solo puede pensarse como algo infinito...quien como Plutarco reflexionaba sobre la vida eterna de un dios o proclamaba incluso una “vida eterna” debía utilizar la palabra ζωή, como hacían los cristianos con su αἰόνος ζωή. (p. 15)

Al igual que los cristianos con su αἰόνος ζωή: “Διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;” (*Mateo* 19.16.1). “Maestro, ¿que he de hacer de bueno para tener vida eterna?” (Trad. J. María Bover). Los órficos utilizan abundantemente este término para referirse a la vida de unión con el dios sacrificado. Y esto ocurre de tal manera que la dicotomía que existe entre ζωή y βίος se desdibuja paulatinamente, pues nuevamente se crea una relación simbiótica entre ambas: una vida que está sujeta a la vulnerabilidad y que incluso es colmada por las diferentes manifestaciones de violencia y por consecuencia la muerte, y otra que es completa, ya que supone una unión perfecta con la divinidad.

Entre los fragmentos que pueden tener influjo órfico, Bernabé rescata un par de líneas atribuidas a Heráclito, en donde el filósofo de Éfeso alude a la βίος, aquella vida que puede ser violentada y es propia de los mortales, y a la ζωή, que identifica con la vida de los dioses: “ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.” (Fr. 47) “Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquellos, muriendo los otros la vida de aquéllos.” (Trad. A. Bernabé).

El texto es oscuro, como de hecho lo son muchos fragmentos de Heráclito, no obstante, puede haber cierta correspondencia con las ideas órficas que versan sobre la vida y la muerte. En su artículo “Heráclito y el orfismo”, Francesc Casadesús (1995) habla acerca de esta posible vinculación: “Así, el juego de oposiciones de diversos conceptos que se lee [...] evoca inevitablemente el estilo heraclitiano. La sucesión “vida-muerte-vida”, sugiere el ciclo escatológico mediante el uso de conceptos antónimos muy del gusto de Heráclito: “Nosotros vivimos la muerte de aquéllas [sc. las almas] y aquéllas viven nuestra muerte.” (p. 109).

Independientemente de un nexo entre las ideas órficas y las de Heráclito, es significativo que el fragmento use βίος para los mortales y ζωή para los inmortales. Además, la relación que el texto presenta entre ambas empata con la idea órfica de las múltiples existencias en donde el alma, que es inmortal, debe habitar el cuerpo, que es mortal, en aras de satisfacer la pena impuesta por el asesinato del dios. Es decir, existe una relación entre los dos polos en donde mortales e inmortales están vinculados.

En el *Comentario al Timeo*, Proclo apoya este argumento, pues el neoplatónico enuncia un fragmento en donde se refiere a la vida feliz (εὐδαίμων ζωή) como aquella que es posterior a las andanzas vacilantes del alma: “πᾶσαν δὲ τὴν ψυχὴν εἰς τὴν εὐδαίμονα περιάγουσα ζῶν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται.” (III.cclxlvii.3) “Y toda alma se conduce hacia la vida feliz, desde la errancia, en derredor del nacimiento, los que se jactan de alcanzar la iniciación en Orfeo para Dioniso y Kore.”.

Un fragmento de Píndaro hace alusión a lo dichosos que son los mortales que han sido iniciados en los misterios, pues estos conocen la finalidad de la vida (βίος): ὄλβιος ὄστις ἰδὼν κείν εἰς ὕπο χθὼν οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διοςδοτον ἄρχαν.” (Fr. 137) “¡Venturoso aquel que tras haber visto (Los misterios) va bajo tierra, pues conoce el fin de la vida (βίος) y conoce el principio dispuesto por Zeus!” (Trad. A. Ortega).

Además, Píndaro mismo señala que todo va en pos de la muerte y lo único que permanece es una imagen de la vida (ζωή) que proviene de los dioses: “El cuerpo de todos sigue a la poderosa muerte, pero aún queda eternamente una imagen vida (ζωῆς), porque esto es lo único que viene de los dioses.” (Fr. 131) (Trad. D. Domínguez). Es interesante que siempre que se habla acerca de la vida de los mortales, aquella que es finita y que está sujeta a los impulsos vehementes y a la violencia, se hable de βίος, mientras que para aquella vida,

que entre los cristianos se denomina “eterna” se prefiera el termino ζωή. Incluso uno de los himnos órficos alude a ζωή como una diosa: αἰδίος ζωὴ ἢδ' ἀθανάτη τε πρόνοια/ πάντα σύ ἐσσι, ἄνασσα· σὺ γὰρ μούνη τάδε τεύχεις. / ἀλλά, θεά, λίτομαί σε † σὺν εὐόλβοισιν † ἐν ὥραις/ εἰρήνην ὑγίειαν ἄγειν, αὔξησιν ἀπάντων. (10) “Vida eterna e inmortal previsión. Tú eres todo, pues tú sola produces todo esto. Por ello te suplico, diosa, que, con suma felicidad y en momento oportuno, traigas paz, salud y el progreso de todas las cosas.” (Trad. M. Periago).

Pero aún más significativo es la asociación que se da entre ambas, pues pareciese en ocasiones que la ζωή es, únicamente, posibilitada por la βίος, como si estas dos tuviesen una relación intrínseca y cíclica en donde una determina a la otra. Semejante afirmación podría empatar con el aforismo de Heráclito (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες), pues de acuerdo a la religiosidad órfica, la ambivalencia entre ambos postulados hace factible que, por medio de la corporalidad expiatoria a la que esta sujeta el alma, ella pueda vivir acabadamente y no precederamente y empapada de mortalidad.

En otras palabras, si bien existe una diferenciación entre βίος y ζωή que se distingue porque la primera alude a la vida del ente individual y la segunda a la sustancia de la vida que fluye a través de todos los seres y la posibilita, hay una correspondencia que se enuncia con impetuoso prurito en el orfismo, pues así como la βίος y la ζωή son distintas, pero se unen en el ámbito mortal, aquello que permite el acoplamiento entre ambas es la muerte. Ese elemento que reduce la vida a una brevísima categorización de tiempo y que tanto fascinó y horrorizó a una civilización enamorada de la vida como lo fue la helena, es el nexos y la piedra angular sobre la que descansa la enseñanza órfica y el resto de los misterios. La efigie del dios sacrificado a la violencia impetuosa de los Titanes, colma de seguridad a aquellos que

comprenden el misterio y ven en el dios muerto un reflejo de su propia mortalidad que, ineludiblemente, comparte entre todos sus resquicios vapuleados por la violencia del azar y del cuerpo un hálito de divinidad: “βίος, θάνατος, βίος, ἀλήθεια, Διόνυσος, Ὀρφικοί.” (*Tablilla de Olbia A*).

III.2.5 Μνημοσύνη: vivir para recordar, recordar para salvarse

Finalmente, pero no menos importante, está la capacidad de recordar en contraste con el olvido que representa la muerte. Parece obvio que el acto de recordar trae para aquel que lo hace una manifestación lúcida y subjetiva de vetustos acontecimientos que tuvieron lugar en otro tiempo, y esto, de modo simbólico, hace que el individuo que recuerda viva nuevamente. En lo órfico la idea de recordar es fundamental, pues gracias a esta el μύστης consigue una existencia dichosa, tanto si es su encarnación última, e incluso si debe volver a la materialidad una vez más en pos de expiar la pena impuesta por los dioses.

Existen un extracto órfico que da sustentabilidad a la idea, pertenece a las ya citadas *laminillas áureas* y cuentan cómo gracias a la misma materialidad de las laminillas, la diosa puede manifestarse y ayudar al iniciado a recordar y mandar lejos de él el olvido: “Μνημοσύνης τόδε ἔργον· ἐπεὶ ἂν μέλλησι θανεῖσθαι/ ἐν χρυσίῳ τόδε γραψάσθω μεμνημένος ἥρωσ μή μιν [...] σκότος ἀμφικαλύψας.” (*Laminilla de Hiponio*) “Esto es obra de Mnémosine; cuando el héroe que recuerda esté a la espera de morir, que escriba esto sobre oro, no sea que la tiniebla lo abrace.”.

Si bien existen otros fragmentos áureos que cuentan todo el recorrido del alma, el ciprés, la fuente del olvido y los guardianes que resguardan el camino, para efectos de este último apartado me limitaré a señalar el papel que tiene la manifestación de la diosa Memoria y el hecho que presupone recordar para el alma y la relación que posee con la violencia.

En primer lugar, es interesante señalar la forma en la que está expresada la acción de recordar en el texto órfico. La forma *μιμνήσκω*, cuyo participio perfecto está desplegado en el texto (*μειμνημένος*), pertenece a los verbos denominados “iterativos” por las letras *-σκ* que dan la idea de finalización de un proceso por medio de una repetición constante en la acción, en este caso al acto de recordar. Chantraine (1999) dice al respecto: “El sufijo *-σκω* indica el término de un proceso.” (p. 702). Vale la pena mencionar esto, pues si se piensa en la idea de la transmigración de las almas órfica, es cabal que el alma tenga que recordar en numerosas ocasiones, ya que con cada recuerdo esta se acerca a la *σωτηρία*.

Esto se constata igualmente en un himno órfico dedicado a la diosa *Μνημοσύνη*. El suplicante pide el auxilio de la divinidad para que esta ayude a los iniciados a recordar el ritual y alejar de ellos el olvido: “*ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε/ εὐιέρου τελετηῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν δ'ἀπόπεμπε.*” (77) “Pero, venga, afortunada diosa, instígalas a tus iniciados al recuerdo del piadoso ritual y manda lejos de ellos el olvido.” (Trad. M. Periago). Se rinde *pleitesía* a la diosa de la memoria en tanto que auxilia al iniciado a recordar, no obstante, el hecho de recordar implica ya un conocimiento adquirido que, únicamente, pudo alcanzarse en vida.

En otras palabras, es un tanto paradójico que, para alcanzar el recuerdo y por consiguiente la *σωτηρία*, se requiera, de hecho, una materialización, aunque implique el sufrimiento, la violencia y la muerte, pues a través el acto de recordar (*μιμνήσκω*) el alma se salva. Esta es la paradoja órfica, pues, por un lado, la doctrina predica la unión perfecta con la divinidad a través de múltiples encarnaciones que expían la culpa primigenia, pero, por otro lado, el crimen y su consecuencia de este son la causa, de hecho, de que esta unión sea posible.

Conclusiones

Ya cotejados los fragmentos órficos, es evidente que existen diversas manifestaciones de violencia en su contenido. Empezando por las viejas teogonías que cuentan la creación del mundo y cómo los dioses, a causa del deseo de supremacía, se mutilaron, devoraron y violaron, en una lid cruel y voraginosa, hasta la génesis de los mortales y su simbólico castigo por el asesinato del dios, así como su futura salvación al reencontrarse con la divinidad de la que forman parte. Todo el entramado órfico tiene, de hecho, violencia en su haber, ya sea que se despliegue cabalmente o tan solo se aluda al acto que ya implica violencia dentro de sí, tal como batallas, asesinatos, vejaciones, canibalismo o el llano hecho de la violencia por sí misma.

En el primer capítulo, se ha visto que la βία determina en gran medida los acontecimientos de toda la cosmogonía y la teogonía órfica, pues supone una subversión de la voluntad de un individuo por el ejercicio de la fuerza en detrimento físico o moral de este. Es por mano violenta (βίη χερσίν) que Crono arrebató el señorío a Eurínome y a Ofión; igualmente es por medio de la violencia, manifestada en perniciosa discordia (νεῖκος ὀλοός) que los elementos primigenios que conformaban la totalidad pueden separarse y disponerse de forma adecuada para formar el universo.

También es lícito mencionar que, desde esta óptica, el no ordenamiento de las cosas, es un impedimento para la generación de la vida, momento destacable y objetivo acérrimo dentro de la doctrina. El desorden, pues, destruye y no permite que las cosas existan. La ἀταξία deviene en la muerte, ya que el desorden imposibilita la génesis, es por esto que, al funcionar como un elemento que permite el orden del cosmos, la violencia, encarnada aquí como la lucha fatal entre los primigenios, da cabida al surgimiento de la vida y de los otros

dioses y, por tanto, de la consecutividad de la narración en el mito órfico, pues sin esta violencia no sería factible la aparición de Fanes, ni de Zeus, ni del mismo Dioniso.

Es interesante que a esta fuerza que hace que los acontecimientos tengan consecutividad se le identifique con una inteligencia, que en el celeberrimo *Papiro de Derveni* se identifica con Crono, pero más significativo es aún que esta fuerza que doblega la voluntad y es coercitiva, pues somete a quienes se hallan bajo su campo de acción, se le asocie a un dios en cuya etimología quisieron ver los órficos un remanente de un verbo que refiere al choque violento de los elementos (κρούεσθαι), como si la violencia fuera, de hecho, una fuerza consciente que da cabida al movimiento, aunque este movimiento suponga la destrucción de unos en favor de otros.

También, el verbo ῥέζειν indica otra faceta de la violencia, pues el acto violento posee cierta sacralidad en el mito, ya que cuando, en los fragmentos, se alude al acto de la emasculación de Cielo, puede entenderse que este hecho es un acto ritual que lleva la violencia implícita de todo sacrificio cruento. Este es un lugar común dentro del ámbito mitológico, pues en *Tiestes* de Séneca, o *Medea* o, incluso, en *Bacantes* de Eurípides, se describe el asesinato y la mutilación como algo más allá de lo violento en sí mismo, pues posee el elemento del ritual. No sobra mencionar el celeberrimo παραγμός que tan característico es del orfismo-dionisismo y que se prestó a tantas interpretaciones tanto en la Antigüedad como en tiempos posteriores.

Sea cual fuera la forma para referirse al enfrentamiento entre los dioses, la idea de la violencia se encuentra presente. Si asociamos la connotación del vocablo βία con la idea de doblegar la voluntad de otro por medio de la fuerza, será evidente que los fragmentos utilizan este elemento para disponer de la primera parte de la teogonía. Esto es, la usurpación del

poder por parte de Crono a los otros dioses, la emasculación de Cielo, la ingesta de Fanes, la violación de Perséfone y el asesinato de Dioniso a manos de sus verdugos.

En el segundo capítulo, se vio que el principal componente de la violencia dentro del mito se da en los mortales que, de acuerdo a los fragmentos, son descendientes de los Titanes. Es decir, el órfico asocia lo vehemente con la parte titánica que habita en el cuerpo y se manifiesta en los impulsos a los que está sujeto. Una doctrina que pregona la no violencia debe ser muy específica en este punto, pues desde el mito, la violencia se asocia como algo inmanente a la condición mortal. Y es, de hecho, donde la violencia se manifiesta de forma más contundente y de formas más variadas.

Aquí comienza la exploración de todas estas formas que constriñen al mortal. Por un lado, aquellas que se refieren a la condición incivilizada y que se alejan de los lineamientos que constituyen la idea de la πόλις o de lo ordenado: ἀμείλιχος (implacable), ἄλογος (irracional) βίαιος (violenta), ἄτακτος (desordenado) y ἐκνόμιος (que yace fuera del orden). Es interesante que estas características que son propiamente humanas, en el mito órfico perfilan la φύσις Τιτανικός, es decir, todo lo violento no es humano propiamente, sino que proviene de los antiguos dioses.

Los Titanes son implacables, violentos, irracionales, desordenados, crueles, y al incurrir en estas características devienen en algo negativo para la idea del orden que pregona la teogonía órfica. Son ἀμείλιχοι como los dioses de la muerte y de la venganza, pues no hay nada que pueda persuadirlos de dirimir lo inevitable. Al no haber nada que pueda disuadirlos son ἄλογοι, ya que no existe la razón dentro de ellos. Al no existir razón dentro de ellos son ἐκνόμοι, pues yacen fuera de la ley que atañe a la razón y, por tanto, son βίαιοι.

No obstante, estas particularidades, que ciertamente yacen alejadas del estadio civilizado, facultan el mítico crimen del asesinato del dios y, por tanto, comienzan

indirectamente la génesis de los mortales que, por una parte poseen esta φύσις Τιτανικός mezclada con esencia dionisiaca. Así, la violencia titánica deviene como algo necesario para el orden y para la preservación, sin esta no hubiese sido posible el despedazamiento del dios y su posterior ingesta, por tanto, la divinidad dionisiaca no habría tenido sitio para los mortales y estos no tendrían, a su vez, un sitio para resguardar ese hálito divino.

La paradoja órfica de la violencia no se detiene ahí, pues la ὕβρις, vicio que fue distintivo del pensamiento heleno, describe también a los Titanes, y esto es esperable, porque además de que una de sus connotaciones es, de hecho, “violencia”, el vocablo tiene matices que llevan su sentido desde el “ultraje” hasta una “arrogancia petulante y colérica” que destruye todo a su paso, sobre todo a quien hace uso de ella. En su *Comentario al Timeo*, es significativo que Proclo rescate este extracto que cuenta cómo a causa de esta ὕβρις los viejos dioses fueron superados por los nuevos.

El fragmento reza que la causa de que los Titanes fueran superados por los olímpicos fue su funesta desmesura (ὀλοός ὕβριος). Esta descripción es coincidente si se coteja con el ya citado fragmento del *Papiro de Derveni* en donde dice que una lucha funesta (ὀλοός νεῖκος) fue lo que hizo que los elementos se separasen y se ordenaran adecuadamente. Esto es, así como los primigenios necesitaron de la violencia para disponerse correctamente, los Titanes que se verán derrotados por los dioses necesitan esta ὕβρις para enfatizar el aspecto prudente de los olímpicos (μητιόεις) y traer, además, el dominio de Zeus que recreará el mundo a partir de la μητις y, al mismo tiempo, esta soberbia funesta será lo que llevará a los Titanes a cometer el mítico crimen del σπαραγμός en contra del infante Dioniso.

La violencia, pues, posee un matiz causativo, ya que desencadena eventualidades que son, por describirlas de algún modo, necesarias para el correcto funcionamiento de la totalidad de las cosas, aunque de principio la misma violencia pareciera no tener una función

más allá de su capacidad coercitiva y destructora, esta “fuerza”, dentro de los fragmentos órficos al menos, desempeña un rol sustancial tanto en la teogonía como en la cosmogonía, así como para brindar σωτηρία a los mortales.

Otro atisbo que no puede quedar del lado es el papel del sacrificio, pues, como ya se ha descrito en el último apartado de este capítulo, la idea de revestir de sacralidad el acto de derramar sangre es un hito común a variadas culturas. En el orfismo —cuando menos en su desafortunadamente escasa literatura— existe la idea del sacrificio como algo de lo que hay que mantenerse alejado en un afán de mantener cierta pureza que es propia del movimiento. No obstante, regresando al punto principal, es imposible no percatarse de lo violento que es el asesinato del dios a manos de los Titanes. Este hecho no podría pasar desapercibido para el practicante y menos sus consecuencias.

En primer lugar, el sacrificio posibilita, entre otras cosas, el orden, pues es un suceso que atañe a la comunidad. Por medio del acto violento sobre una víctima, se busca reestablecer los lazos sociales erosionados por el devenir de los acontecimientos esperables. El sacrificar, igualmente, implica una renovación de los viejos lazos con la divinidad y, en lo órfico, esto es obvio, pues sin el asesinato ritual del dios, el mortal, en primer lugar, no sería ni tampoco podría ser parte de la comunión divina, hecho que dotó de gran fuerza a las corrientes místicas que pregonaban una existencia asequible después de la muerte para todos.

Es polémico —como ya se ha dicho en el cuerpo de este trabajo— asegurar que dentro de la doctrina órfica existieron sacrificios cruentos, pues sería un tanto ingenuo indagar en el entramado de los fragmentos e ignorar que el mito angular del culto es, de hecho, un sacrificio particularmente violento. Tanto Graves (2011) como Jiménez San Cristóbal (2009) sostienen que, una vez efectuado un primer sacrificio similar al perpetrado sobre el niño divino, el

órfico no volvía a tener contacto con la carne y con la sangre. Esto se afirma contundentemente en *Los mitos griegos*: “Ningún órfico que había comido la carne de su dios volvía tocar carne de ninguna clase.” (30.3) Además, es difícil no mirar con cierto recelo las manifestaciones dionisiacas que eran caracterizadas por esta violencia vehemente que desembocó en Licurgo, Penteo o, incluso en Orfeo mismo.

Toda la Hélade, de hecho, rebosaba de violencia, y aquel acto violento que constreñía por medio de la fuerza y que se veía en los mitos, en realidad era un reflejo de la propia cotidianidad del suelo griego. Dotarla de un sentido pleno era una ardua labor, pues hacerlo implicaba una resignificación en los viejos mitos que ya pululaban por el Mediterráneo, movimiento que el orfismo se dio a la tarea de lograr y que eventualmente consiguió.

En el tercer capítulo, se ha visto como el avatar órfico posee la violencia que lo caracteriza, pues aunque ciertamente el orfismo funciona como una reforma hacia los viejos modos dionisiacos, es cierto que no puede despojar al dios de las cualidades que le son propias. Empero, la violencia en el orfismo se resignifica, pues, ya corroborado que existe y desempeña un papel determinante en los fragmentos, no solo permite la continuidad en la narración mítica, sino que además, asegura la pervivencia de los mortales que buscan algo más allá de la religión cívica que les atañe por el mero hecho de pertenecer a suelo griego. Es decir, se dota de sentido a algo que, de facto, no lo tenía; la creación de los mortales adquiere una significación más allá de la mera existencia, pues esta se hace trascendente.

Así como Dioniso muere y revive, así los mortales pueden hacerlo junto con él. La existencia terrena se matiza con cierta tranquilidad, pues ahora se posee una convicción de que todo el sufrimiento perpetrado por lo violento posee un sentido; la violencia no es injustificada ni azarosa —pues incluso ἀνάγκη tiene la connotación de violencia— ahora, con un cariz distinto, la violencia es necesaria, es, incluso, imprescindible, no se encuentra

aislada de todos los otros fenómenos que son connaturales a la perecedera materialidad sino que, transfigurada, se torna en perenne σωτηρία para aquellos que develan su significado que está allende de todas las cosas.

A tal punto es esto que, el μύστης, para poder salvarse, debe haber sufrido una existencia y eventualmente una muerte (χαίρει παθών το πάθημα, τό ουπω πρόσθε έπεπόνθεις θεός έγένου έξ άνθρωπου). Este hecho lo enuncian cabalmente las *Laminillas áureas*, pues su contenido insiste en constatar que se ha expiado la pena impuesta por los dioses y que el mismo dios sacrificado es aquel que consiente la liberación y la reintegración del mortal al ámbito divino. La idea del cuerpo como prisión que resguarda el alma culmina en este punto. La violencia toma un último atisbo de significación a través de la σωτηρία que es la finalidad de cualquier rito místico. Es aquí donde la lid violenta, la naturaleza violenta y la muerte ineluctable poseen una función que va más allá de su propio significado. Las formas, usos y finalidades de la violencia permean el contenido de los fragmentos órficos y los dotan de un matiz distinto en donde la paradoja que se cierne alrededor de lo cruento adquiere un sentido salvífico y ordenativo. Desde la cosmogonía hasta la creación de los mortales, la violencia desempeña un papel puntual en las aristas de la historia; posibilita la separación de los elementos y su disposición correcta, da pie a la creación de los dioses y la recreación del mundo a partir de estos, y finalmente, dota a los mortales de un halito de divinidad a partir de un acto violento como lo es la muerte del dios sacrificado, posibilidad que antes estaba negada. Todo esto hace transparente el hecho de que, al despojar al orfismo de su tácita y contradictoria violencia, este perdería su esencia y su significativa resignificación de los viejos mitos de la jovial religiosidad helena al dotar a los mortales de una transcendencia que, en una embestida de sentido, mira la vesania del mundo voraginoso con un renovado optimismo.

Referencias

- Ediciones

- ALLEN T. W. (1931). *Ilias, Homeri Ilias*, vols. 2–3. Oxford, Clarendon Press.
- ALLEN T. W., HALLIDAY W.R. and SIKES E. E. (1936). *In Cererem, The Homeric hymns*, 2nd edn. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1936). *In Mercurium, The Homeric hymns*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- BURNET J. (1900). *Cratylus, Platonis opera*, vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1907). *Leges, Platonis opera*, vol. 5. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1900). *Phaedo, Platonis opera*, vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1902). *Respublica, Platonis opera*, vol. 4. Oxford, Clarendon Press.
- COULON V. and VAN DAELE M. (1928). *Ranae, Aristophane*, vol. 4. Paris, Les Belles Lettres.
- DAIN A. and MAZON P. (1958). *Ajax, Sophocle*, vol. 2. Paris, Les Belles Lettres.
- _____, (1955). *Trachiniae, Sophocle*, vol. 1. Paris, Les Belles Lettres.
- DIELS H. and KRANZ W. (1951). *Fragmenta, Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn. Berlin, Weidmann.
- DIGGLE J. (1994). *Bacchae, Euripidis fabulae*, vol. 3. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1984). *Hecuba, Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1984). *Hippolytus, Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- _____, (1981). *Ion, Euripidis fabulae*, vol. 2. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1984). *Medea, Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1994). *Orestes, Euripidis fabulae*, vol. 3. Oxford, Clarendon Press.
- FARQUHARSON A. S. L. (1944). *Τὰ εἰς Ἐαυτὸν, The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- FRAENKEL H. (1961). *Argonautica, Apollonii Rhodii Argonautica*. Oxford, Clarendon Press.
- GIANNINI A. (1965). *Fragmenta, Paradoxographorum Graecorum reliquiae*. Milan, Istituto Editoriale Italiano.
- HALLEUX R. and SCHAMP J. (1985). *Lithica, Les lapidaires grecs*. Paris, Les Belles Lettres.
- HENRY P. and SCHWYZER H. R. (1973). *Enneades, Plotini opera*, 3 vols. Leiden, Brill.
- HUBERT C. (1959). *De esu carnum, Plutarchi moralia*, vol. 6.1. Leipzig, Teubner.
- JACOBY K. (1967). *Antiquitates Romanae, Dionysii Halicarnasei, antiquitatum Romanarum quae supersunt*, 4 vols. Leipzig, Teubner.

- JONES H.S and POWELL J. E. (1967). *Historiae*, Thucydidis historiae, 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
- LEGRAND E. (1960). *Historiae*, Hérodote. Histoires, 9 vols. Paris, Les Belles Lettres.
- MAEHLER H. (1975). *Fragmenta*, Pindari carmina cum fragmentis, pt. 2, 4th edn. Leipzig, Teubner.
- _____, (1971). Nemea, Pindari carmina cum fragmentis, pt. 1, 5th edn. Leipzig, Teubner.
- _____, (1971). *Pythia*, Pindari carmina cum fragmentis, pt. 1, 5th edn. Leipzig, Teubner.
- MARCHANT E. C. (1970). *Cyropaedia*, Xenophontis opera omnia, vol. 4. Oxford, Clarendon.
- _____, (1969). *De republica Lacedaemoniorum*, Xenophontis opera omnia, vol. 5. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1920). *Hiero*, Xenophontis opera omnia, vol. 5. Oxford, Clarendon Press.
- MARTIN J. (1969). *De Rerum Natura*, Lucretius, T. Lucretius Carus, (De Rerum Natura Libri Sex).
- MILLER F.J. and GOOLD G. P. (1984). *Metamorphoses*, (Ovid: Metamorphoses in Two Volumes).
- MURRAY G. (1955). *Eumenides*, Aeschlyli tragoediae, 2nd edn. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1955). *Persae*, Aeschlyli tragoediae, 2nd edn. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1955). *Prometheus vincetus*, Aeschlyli tragoediae, 2nd edn. Oxford, Clarendon.
- _____, (1955). *Supplices*, Aeschlyli tragoediae, 2nd edn. Oxford, Clarendon Press.
- NAUCK A. (1889). *Fragmenta*, Tragicorum Graecorum fragmenta. Leipzig, Teubner.
- QUANDT W. (1962). *Hymni*, Orphei hymni, 3rd edn. Berlin, Weidmann.
- RADT S. (1977). *Fragmenta*, Tragicorum Graecorum fragmenta, vol. 4. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- REHM B., IRMSCHER J. and PASCHKE F. (1969). *Homiliae*, Die Pseudoklementinen I. Homilien, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 42. Berlin: Akademie-Verlag.
- ROBERTSON D. S and VALLETTE P. (1946). *Metamorphoses*. 1–11 Vols. 13.
- ROSS W. D. (1959). *Rhetorica*, Aristotelis ars rhetorica. Oxford, Clarendon Press.
- SANDBACH F. H. (1967). *Fragmenta*, Plutarchi moralia, vol. 7. Leipzig, Teubner.
- SOLMSEN F. (1970). *Opera et dies*, Hesiodi opera. Oxford: Clarendon Press.

- SPIRO F. (1903). *Graeciae descriptio*, Pausaniae Graeciae descriptio, 3 vols. Leipzig, Teubner.
- VOGEL F. AND FISCHER K.T. (1964). *Bibliotheca historica* (lib. 1–20), (post I. Bekker & L. Dindorf), Diodori bibliotheca historica, 5 vols., 3rd edn. Leipzig, Teubner.
- VON DER MÜHLL P. (1962). *Odyssea, Homeri Odyssea*. Basel, Helbing & Lichtenhahn.
- WAGNER R. (1894). *Bibliotheca* (sub nomine Apollodori) [Mythographi Graeci 1. Leipzig, Teubner.
- WEST M. L. (1966). *Theogonia*, Hesiod. Theogony. Oxford. Clarendon Press.
- [editor not given] (1982). *Fragmenta* (P. Derveni) “Der orphische Papyrus von Derveni,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47.
- Obras clásicas
- APOLODORO (1985). *Biblioteca* (Trad. M. Rodríguez de Sepulveda). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 85).
- APULEYO (2010). *El asno de oro* (Ed. J. María Arroyo, Madrid). Catedra (Letras universales).
- ARISTÓFANES (2007). *Comedias III* (Trad. L. Macía Aparicio). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 52).
- ARISTÓTELES (1994). *Retórica* (Trad. Q. Racionero). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 142).
- BOECIO (2005). *La consolación de la Filosofía* (Trad. P. Masa). Almería, Ediciones perdidas (Camino de los espejos, 51).
- DIODORO SÍCULO (2006). *Biblioteca Histórica. Libros IX-XII* (Trad. J.J Torres Esbarnach). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 353).
- DIONISIO DE HALICARNASO (1984). *Historia antigua de roma. Libros IV-VI* (Trad. A. Almudena y C. Seco). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 34).
- ESQUILO (2008). *Tragedias: Los persas, Los siete contra Tebas, Las suplicantes, Agamemnon, Las Coéforas, Euménides, Prometeo encadenado* (Trad. B. Perea Morales). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 97).
- EURÍPIDES (1991). *Tragedias I: El ciclope, Alceestis, Medea, Los heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba* (Trad. A. Medina González y J. López Férez). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 4).

- _____. (1985). *Tragedias II: Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros* (Trad. J. Calvo Martínez). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 11).
- _____. (1979). *Tragedias III: Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso* (Trad. C. García Gual y L. de Guenca y Prado). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 22).
- HERÓDOTO (1992). *Historia I-II* (Trad. C. Schrader). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 3).
- _____, (1979). *Historia III* (Trad. C. Schrader). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 21).
- _____, (1981). *Historia VI* (Trad. C. Schrader) Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 39).
- _____, (1985). *Historia VII* (Trad. C. Schrader). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 82).
- _____, (1989). *Historia VIII* (Trad. C. Schrader) Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 130).
- HESÍODO (1978). *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudos, Fragmentos, Certamen* (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 7).
- (2000). *Himnos homéricos, Batracomiomaquia* (Trad. A. García Velázquez). Madrid, Akal.
- PORFIRIO (1987). *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Himnos órficos* (Trad. M. Periágo Oriente). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 104).
- HOMERO (1996). *Iliada* (Trad. E. Crespo Güemes). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 150).
- _____, (1993). *Odisea* (Trad. J. Manuel Pabón). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 48).
- JENOFONTE (1987). *Ciropedia* (Trad. A. Vegas Sansalvador). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 108).
- _____, (2016). *Obras menores: Hieron, Agesialo, La república de los Lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, De la equitación, De la caza* (Trad. O. Gurtiñas Tuñón). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 75).

- LUCRECIO (2003). *La naturaleza* (Trad. F. Socas, Madrid). Gredos, Madrid (Biblioteca Clásica Gredos, 316).
- MARCO AURELIO (1977). *Meditaciones* (Trad. R. Bach Pellicer). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 5).
- OVIDIO (2005). *Metamorfosis* (Ed. C. Álvarez y R. Iglesias). Madrid, Cátedra (Letras Universales).
- PÍNDARO (1984). *Odas y fragmentos* (Trad. A. Ortega). Madrid Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 68).
- PAUSANIAS (1994). *Descripción de Grecia I* (Trad. M. Herrero Ingelmo). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 196).
- PLATÓN (1992). *Diálogos I: Apología, Critón, Eurifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras* (Trad. M. Ángeles Durán y F. Lisi). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 37).
- _____, (1987). *Diálogos II: Georgias, Menéxeno, Eutídemo, Menón, Crátilo* (Trad. J. Calongue Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 61).
- _____, (1988). *Diálogos IV: República* (Trad. L. Eggers Conrado). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 94).
- _____, (1999). *Diálogos IX Leyes. Libros VII-XII* (Trad. F. Lisi). Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 266).
- PLOTINO (1998). *Eneádas V-VI* (Trad. J. Igal). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 256).
- PLUTARCO (1995). *Obras morales y de costumbres VI* (Trad. F. Pordomingo Pardo y J. Fernández Delgado). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 213).
- SÓFOCLES (1983). *Fragmentos* (Trad. J. M. Lucas de Dios). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 62).
- _____, (1981). *Tragedias: Ajax, Las traquinias, Antígona, Edipo rey, Filoctetes, Edipo en Colono* (Trad. A. Alamillo). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 40).
- TUCÍDIDES (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II* (Trad. J. Torres Esbarranch). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 149).

VIRGILIO (1990). *Geórgicas* (Trad. T. de la Ascención Recio García). Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 141).

- Artículos

BERNABÉ PAJARES, A. (2007). “El viaje del alma al más allá. Un paralelo entre Hititas y Órficos”, *Revista de filología romana*, vol. 4, pp. 33-42.

_____, (1996). “La fórmula órfica ‘Cerrad las puertas, profanos’, Del profano religioso al profano en la materia”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, pp. 1-13.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9696110013A>

_____, (2007). “La muerte es vida: sentido de una paradoja órfica”, *Φίλου σκία*, pp. 175-181.

_____, (1999). “La teogonía órfica del papiro de Derveni”, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, vol. 2, pp. 301-338.

_____, (2008). “Orfeo y Eleusis”, *Synthesis*, vol. 15, pp. 13-36.

_____, (2022). “Soteriología órfica”, *Cadmo: revista de historia antigua*, vol. 26, pp. 15-34.

_____, (1995). “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, *Illú: Revista de ciencias de las religiones*, pp. 23-32.

_____, (2020). “Una inscripción para no perderse (en el Más Allá) La laminilla de Hiponio”, *Boletín archivo epigráfico*, vol. 5, pp. 21-29.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110023A>

BONORINO, P. (2017). “¿Existe una diferencia conceptual entre castigo y venganza?”, *AFD*, (XXXIII), pp. 13-36.

CALAME, C. (2004). “¿Qué es lo órfico?”, *Synthesis*, vol. 11, pp. 11-29.

CALVO MARTÍNEZ, T. (2000). “La noción de *physis* en la filosofía griega”, *Δαίμων: Revista de Filosofía*, vol. 21, pp. 21-38.

CASADESÚS BORDOY, F. (2003). “Heráclito y el orfismo”, *Enrahonar*, vol. 23, pp. 103-116.

ESPASA, J. (2003). “*Hybris*: La idea griega de la transgresión a partir del teatro de Sófocles”, *Acotaciones: revista de investigación teatral*, vol. 10, pp. 9-24.

FARACHE ASERÍN, C. (2013). “Las leyes dietéticas del judaísmo. Una dieta para el alma”, *Aldaba: revista del centro asociado de la UNED de Melilla*, vol. 36, pp. 99-103.

- FILOMENA, S. (2020). “El fr. 472 K de los Cretenses de Eurípides: una propuesta de una nueva exégesis del párodos”, *Un corpus olvidado: la tragedia fragmentaria y sus heroes*.
- GARAGALZA, L. (2019). “Las raíces de la *physis*”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, pp. 66-74.
- GARCÍA ÁLVAREZ, C. (2019). “Palabras culminantes en la tragedia griega-*hybris*”, *Bizantion NeaHellás*, vol. 38, pp. 75-87.
- GARGANTILLA MADERA, P. (2019). “Nos sobra *hybris* y nos falta *aretè*”, *Med fam Andal*, vol.20, pp. 93-94.
- GONZÁLEZ ESCUDERO, S. (1980). “Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al Pitagorismo”, *El basilisco*, vol. 9, pp. 9-19.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. (2009). “¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?”, *Memoria Académica*, vol. 121, pp. 83-97.
- _____, (2016). “El papiro de Bolonia y la escatología de distintos textos judeo cristianos”, *Τί ἤμῶν καὶ σοί; Lo que hay entre tú y nosotros. Estudios en honor de María Victoria Spottorno*, (Series Digitalia Antiqua I) Córdoba: UCO Press. Editorial Universidad de Córdoba, pp. 133-147.
- _____, (2002). “Los libros del ritual órfico”, *Estudios clásicos*, vol. 44, pp. 109-124.
- LOMELÍ BRAVO, S. (2015). “Purificación y sacrificio. El orfismo y su herencia dionisiaca Apolínea”, *Theoria*, vol. 28, pp. 71-84.
- MARIETA HERNÁNDEZ, I. (2002). “La experiencia de la inmortalidad como *télos* específico de la filosofía griega” *Fortvnatae*, vol. 13, pp. 171-187.
- MARTÍNEZ VILLARROYA, J. (2016). “El niño santo en el orfismo o de Eros y el significado oculto de Erikepaios”, *Nova Tellus*, 34 (2), pp. 9-37.
- MEGINO RODRÍGUEZ, C. (2009). “El mal en el orfismo”, *Elenchos*, vol. 30, pp. 117-130.
<https://doi.org/10.1515/elen-2009-300104>
- ROMÁN LÓPEZ, M. (2007). “La muerte en el mundo clásico”, *Espacio, tiempo y forma serie II, Historia antigua*, vol. 20, pp. 331-355.
- SALAS, M. (1999). “Rituales dionisiacos: asaltos a la negación” *Affectio societatis*, vol. 3, pp.1-10.

SECADES, D. (2018). “Νόσφιν Δήμητρος: maternidad y violencia en el Himno Homérico a Deméter y Demeter de Olga Broumas”, *X Congreso virtual sobre historia de las Mujeres Comunicaciones*, pp. 9-40.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2020). “Afrodita todo poderosa: entre el orfismo y la magia”, *Fortvnatae*, vol. 32, pp. 787-797.

- Estudios contemporáneos

ALBARRÁN MARTÍNEZ, M. (2017). Martín Hernández, R. y Pajón Leyra, I. (Ed.) *Estudios papirologógicos: textos literarios y documentales del siglo IV a.C. al IV d.C.* Fundación pastor de estudios clásicos.

ARMSTRONG, K. (2020). *Breve historia del mito*, Trad. Gemma Rivera Ortega, Madrid, Siruela (Ensayos).

BATAILLE, G. (1997). *El erotismo* (Trad. A. Vicens y M. Paule Sarazin). Barcelona, Tusquets (Ensayo Literario).

_____, (2018). *Teoría de la religión y El culpable* (Trad. F. Savater). Madrid, Taurus.

BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (2008). (Ed.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, Akal (Universitaria).

BERNABÉ, A. (2003). *Hieros logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, Akal (Clásicas).

BOWKER, J. (1996). *Los significados de la muerte* (Trad. M. Martínez Lage). Gran Bretaña, Cambridge University Press.

BURKERT, W. (2005). *Cultos místéricos antiguos* (Trad. A. López y M. Tabuyo). Madrid, Trotta, (Paradigmas).

_____, (2007). *Religión griega: arcáica y clásica* (Trad. H. Bernabé). Madrid, Abada editores (Lecturas de Historia).

CAMPBELL, J. (2019). *Diosas* (Trad. C. Serna). Girona, Atalanta, (Imaginatío Vera).

_____. (2014). *Los mitos: su impacto en el mundo actual* (Trad. M. Portillo). Barcelona, Editorial Kairós.

CANTARELLA, E. (1996). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica* (Trad. M. Bouyispon). Madrid, Akal, (Universitaria).

- CASTORIADIS, C. (2022). *Lo que hace Grecia: I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II* (Trad. H. Pons). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, (Filosofía).
- CORDERO GARCÍA, M. (2010). *Biblia comentada Tomo I* (Trad. M. Cordero). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, (Morgan e-books).
- CROSS, E. (1985). *La realidad transfigurada (en torno a las ideas del joven Nietzsche)* México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- DANIÉLOU, A. (1987). *Shiva y Dioniso: la religión de la narutaleza y del eros* (Trad. M. Serrat Crespo). Barcelona, Editorial Kairós (Sabiduría Perenne).
- _____, (2006). *El shivaismo y la tradición primordial* (Trad. V. Merlo Lillo). Barcelona, Editorial Kairós (Sabiduria Perenne).
- FERNÁNDEZ, D. y ZECCHIN DE FASANO G. (Ed.) (2021). *Cartografías del yo en el mundo antiguo: estrategias de su textualización*, La Plata, Edulp (Historia).
- FRIEDRICH, W. (2017). *Dioniso: mito y culto* (Trad. C. García). Madrid, Siruela (El Árbol del Paraíso).
- _____, (2012). *Los dioses de Grecia* (Trad. R. Berge y M. Zurriarian). Madrid, Siruela (El Árbol del Paraíso).
- _____, (2007). *Teofania: el espíritu de la antigua religión griega* (Trad. J. J. Thomas). Madrid, Sexto piso.
- FRIEDRICH, N. (2012). *El nacimiento de la tragedia*, Trad. A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza (Bibliotecas de Autor).
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1975). *La religión griega*, Madrid, Ediciones Istmo (Colección Fundamentos).
- GEORGE FRAZER, J. (2019). *La rama dorada: magia y religión* (Trad. E. Campuzano y T. Campuzano). México, Fondo de Cultura Económica (Antropología).
- GIORGO, C. (2011). *La sabiduría griega I: Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos, Enigma* (Trad. D. Mínguez). Madrid, Trotta (Estructuras y Procesos, Filosofía).
- GIRARD, R. (1955). *La violencia y lo sagrado* (Trad. J. Jorda). Barcelona, Anagrama, (Colección Argumentos).

- GRAVES, R. (2009). *Los mitos griegos* (Trad. E. Gómez Parro, Madrid, RBA Coleccionables, (Grandes Obras de la Cultura).
- GUTHRIE, W. (1970). *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el movimiento órfico* (Trad. J. Valmard). Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Temas Eudeba, Religión).
- KERÉNYI, K. (1998). *Dionisos: raíz de la vida indestructible* (Trad. A. Kovacsis). Barcelona, Herder.
- KIRK, G.S. (2006). *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas* (Trad. T. de Loyola). Barcelona, Paidós (Paidós Surcos 33).
- MARTÍNEZ NIETO, R. (2000). *La aurora del pensamiento griego: las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la teogonía órfica antigua*, Madrid, Editorial Trotta (Estructuras y Procesos, Filosofía).
- MICKLEM, N. (1950). *La religión*, (Trad. V. Abbid y M. Hernández Barroso). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 23).
- REYES, A. (1964). *Obras completas XVI: Religión griega y Mitología griega*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RODHE, E. (1948). *Psyche: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (Trad. W. Roces). México, Fondo de Cultura Económica.
- RUDOLF, O. (1980). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Trad. F. García Vela). Madrid, Alianza (Religión y mitología).
- WERNER, J. (2022). *La teología de los primeros filósofos griegos* (Trad. J. Gaos). Fondo de Cultura Económica, (Filosofía).
- PERADEJORDI S. (1997). *El misterio del sacrificio*, Barcelona, Ediciones obelisco.

- Trabajos de grado

- ARTEAGA CONDE E. (2003). *Análisis de la figura de Orfeo en la cerámica griega de los siglos V y VI a.c.* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México] <http://132.248.9.195/ptd2009/febrero/0639964/Index.html>
- _____, (2008). *Análisis de la iconografía órfica sobre cerámica del Ática y de la Magna Grecia (siglos VI - IV A.C.)*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México] <http://132.248.9.195/ppt2002/0321810/Index.html>

- EUGÉNIA PASTRANA M. (1964). *Orfeo, mito e historia: introduccion al estudio del orfismo* [Tesis de maestria, Universidad Nacional Autónoma de México]
- LÓPEZ MOLINA, S. (2011). Los epítetos de Dioniso en Los Himnos órficos [Tesis de maestría, Universidad Complutense de Madrid] E-prints complutense
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/22124/>
- MARTÍNEZ VILLARROYA, J. (2008). *Las estructuras antropológicas del imaginario órfico: el cetro, la cratera y el niño* [Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona] TDX.
<https://www.tdx.cat/handle/10803/2043#page=1>
- OLIVA LOZANO C. (1990). *Mito y moral en el orfismo: el mal como principio de libertad a traves de su conocimiento* [Tesis de maestria, Universidad Nacional Autónoma de México] <http://132.248.9.195/pmig2017/0115425/Index.html>
- ORTIZ PEDRAZA, D. (2018). *Violencia y sacrificios en la Orestiada de Esquilo* [Tesis de maestria, Universidad nacional de Colombia] Unal. Edu. Repositorio.
<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/69081/DiegoCamiloOrtizPedra>
- SÁNCHEZ GUERRERO, A. (2016). *El imaginario griego del más allá: orfismo y platonismo* [Tesis de grado, Universidad de Cádiz] Uca.
<https://rodin.uca.es/handle/10498/19181>

- Diccionarios

- CHARLTON T. LEWIS AND CHARLES SHORT (1891 (1879). = Oxford 1958) *A new Latin Dictionary*, New York/Oxford.
- LIDDELL, G. AND R. SCOTT'S, (1996). *Greek-English Lexicon*, clarenson press, Oxford University Nueva York.