



**Nova Tellus**

ISSN: 0185-3058

novatelu@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Clásicos

México

MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier

El niño santo en el orfismo. O de Eros y el significado oculto de erikepaios

Nova Tellus, vol. 34, núm. 2, julio-diciembre, 2016, pp. 9-37

Centro de Estudios Clásicos

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59150502001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# El niño santo en el orfismo.

## O de Eros y el significado oculto de ERIKEPAIOS

The Holy Child in Orphism.  
Or Eros and the Hidden Meaning of ERIKEPAIOS

Javier MARTÍNEZ VILLARROYA

Instituto Tecnológico Autónomo de México

*javier.martinez@itam.mx*

**RESUMEN:** En 2008 publicamos una tesis en la que aplicábamos el método de clasificación de símbolos propuesto por Gilbert Durand al corpus órfico. Desde la antropología, la hermenéutica, el psicoanálisis y la fenomenología de las religiones, abordamos la barahúnda de símbolos y obtuvimos resultados interesantes. Según el mencionado “método de convergencia”, las cosmovisiones humanas son tripartitas: los símbolos de un pueblo tienen que ver con (a) el instinto de “caminar erecto”, (b) el de nutrirse (mamar) o (c) el reproducirse (el sexo). Platón, en el *Timaeo*, explica también la estructura del mundo a partir de tres símbolos, a los que designa, entre otras formas, como padre, madre e hijo.

En esta investigación nos embarcamos en el análisis de la palabra ERIKEPAIOS. Partiendo de los estudios más recientes de Alberto Bernabé y sus colaboradores, y retomando ciertas interpretaciones de la filosofía griega (Marcel Detienne, Peter Kingsley, Walter Burkert, etcétera), concluimos que, efectivamente, en los textos órficos el protagonista es el muerto, pero lo es, sin embargo, por estar vivo: por ser el renacido, el iniciado, el niño santo.

**ABSTRACT:** In my PhD thesis (published in 2008), I applied the classification of symbols' method proposed by Gilbert Durand to the Orphic corpus. From Anthropology, Hermeneutics, Psychoanalysis and Phenomenology of religions, I board the symbols' hubbub, and I obtain interesting results. Durand defends that the human cosmovisions are tripartites: the symbols of a people have to do with (a) the instinct of “walking upright”, (b) the instinct of nourishment (breastfeed) or (c) the reproduction (sex). Plato, in the *Timaeus*, also explains the structure of the world from three symbols (father, mother and son).

In this paper I analyze the word ERIKEPAIOS in order to find its original meaning. I based my study on the most recent studies by Alberto Bernabé and his collaborators, and in certain interpretations of Greek philosophy (Marcel Detienne, Peter Kingsley, Walter Burkert, etc.). I conclude that, indeed, in the Orphic texts the protagonist is the dead individual; however, he is the main character because he is alive, as the reborn, the initiated, the saint child.

**PALABRAS CLAVE:** Orfismo; ritos iniciáticos; Eros, huevo cósmico; “covada”.

**KEYWORDS:** Orphism; Initiation Rites; Eros; Cosmic Egg; *Couvade*.

**RECIBIDO:** 29 de mayo de 2015 • **ACEPTADO:** 30 de mayo de 2016.

**DOI:** 10.19130/iifl.nt.2016.34.2.740

## *Introducción*

En nuestra tesis de doctorado tratamos de abordar la problemática del orfismo desde un punto de vista filosófico, no filológico. No nos interesó tanto identificar qué textos precedían a qué otros (tarea, sin duda, imprescindible), sino más bien identificar una estructura general en la cual tales textos fuesen coherentes. Aunque se nos podría acusar de anacrónicos (el Dr. Jaume Pòrtulas, uno de los sinodales, dijo que mi tesis era una lectura gnóstica del orfismo), nuestra apuesta se fundaba en diversas razones de peso:

1. Alberto Bernabé, quien hace relativamente poco tiempo editó una nueva compilación de textos órficos<sup>1</sup> que apunta a desbancar a la de Otto Kern, y que a la fecha es uno de los mayores especialistas en el tema, decía hace unos años que no existían acercamientos generales al orfismo en la actualidad.<sup>2</sup> Hoy existen nuevas obras, pero pocas intentan dar una visión general del mundo órfico.
2. Del mismo modo que se acude a Braudel<sup>3</sup> en otras áreas de las ciencias sociales, es pertinente aproximarnos a la historia del pensamiento partiendo del siguiente axioma: la mayoría de textos órficos, a pesar de su origen temporal y geográfico disperso, pertenecen a un imaginario de larga duración.
3. Para tan pretenciosa tarea, y tras evaluar distintas propuestas de clasificación de símbolos, partimos de las *Estructuras Antropológicas del Imaginario*, de Gilbert Durand,<sup>4</sup> obra que aúna hermenéutica, estructuralismo, fenomenología de las religiones y psicoanálisis.

Ahora, ahondamos en uno de los personajes de la mitología órfica (el niño sagrado) con ese mismo espíritu, y para ello lo hacemos tomando como punto de partida una palabra: ERIKEPAIOS. Si no se dice lo contrario, en este texto las traducciones de los fragmentos órficos que reproducimos son las dadas por Bernabé en *Hieros Logos*.<sup>5</sup> En consecuencia, seguimos también la numeración de los fragmentos de dicha edición.

---

<sup>1</sup> Bernabé 2004a.

<sup>2</sup> Bernabé 1995.

<sup>3</sup> Braudel 2010.

<sup>4</sup> Durand 2004.

<sup>5</sup> Bernabé 2003.

*Metodología: Gilbert Durand, el Timeo platónico  
y el triángulo egipcio de Plutarco*

Expongamos muy sucintamente cuál es la taxonomía de Durand. Éste, ante el dilema sempiterno de la filosofía, a saber, si el objeto tiene preeminencia ontológica sobre el sujeto o, por el contrario, lo opuesto, fundamenta su trabajo en el concepto de trayecto antropológico, que define como “el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social”.<sup>6</sup>

De acuerdo con Durand, todo símbolo pretende superar el miedo del hombre al paso del tiempo y a la muerte. El axioma es interesante porque el ser humano es, precisamente, el animal simbólico, el animal consciente de su muerte. Según Durand, las formas que tiene nuestra imaginación para combatir ese miedo son tres, cada una está vinculada a un instinto o dominante refleja: la dominante de “posición”, que se manifiesta en el erguirse humano; la dominante de “nutrición”, que en los bebés se observa, por ejemplo, en los reflejos de succión labial; y la dominante “sexual” o “copulativa”, propia de los mamíferos adultos, cuyo carácter cíclico y rítmico es el más evidente.

A partir de aquí, el sociólogo plantea una clasificación de símbolos tripartita: todo símbolo o tiene que ver con el orden, la claridad, la luz, el cetro, la razón, el padre, etcétera; o tiene que ver con el hogar, la intimidad, la casa, la tierra, la intuición, la madre, etcétera; o tiene que ver con lo cíclico, lo vegetal, lo sexual, el renacimiento, el hijo, etcétera. Este esquema es interesante porque contempla respuestas para las principales objeciones que se le podrían hacer a alguien que quisiese abordar el mundo órfico con una visión general. Durand se sabe entre el objeto y el sujeto, entre un realismo ingenuo y trasnochado y una lectura proyectiva y anacrónica. Su respuesta es clara: ante el sempiterno debate de si “proyectamos” o “reconocemos” las estructuras del mundo (o de la historia, o del pensamiento, o del orfismo), nos debemos ubicar en el movimiento que generan esas dos fuerzas: entre el reconocimiento y la proyección; en el “trayecto antropológico”. Sin embargo, esta clasificación tripartita de la estructura mediante la cual percibimos la realidad (que la estructura esté en nuestra mente o que esté en la realidad es el

---

<sup>6</sup> Durand 2004, p. 43.

debate que evitamos) la encontramos en un texto mucho más antiguo y que, quizás, tenga influencias del propio pensamiento órfico. El encuentro no es casual. Si los antiguos tenían su propia metodología de estudio, ¿no sería apropiado acercarnos a ellos precisamente con ésta? En otro lugar hemos justificado que la idea de Durand es una reapropiación de una antigua forma de acercarse al mundo, de una forma griega de entender el cosmos.<sup>7</sup> En la realidad hay tres ámbitos, y esos son los tres ámbitos que recupera Durand, inspirándose, probablemente, en Platón, y que resume Plutarco:

La naturaleza divina y más perfecta, por tanto, se compone de tres principios: lo inteligible, la materia y la combinación de ambos, que los griegos llaman cosmos organizado. La nomenclatura utilizada por Platón es *idea, modelo o padre* para referirse al principio inteligible; al principio de la materia lo denomina *madre, nodriza o base de la generación*; y al vástago de ambos, al producto de su unión, le da el nombre de *descendiente o engendrado*.<sup>8</sup>

Plutarco redactó tales palabras unos siglos después de que viviera Platón. Aquél es famoso, sobre todo, por haber escrito *Vidas paralelas*, pero también fue magistrado, y embajador ante hombres y dioses: fue ayudante de la pitonisa délfica, vivió como sacerdote en el ombligo del mundo, en el recinto sagrado de Delfos, y esto lo llevó a tener que interpretar los mensajes que Apolo, a través de la bruja, mandaba a los consultantes del oráculo. Burkert<sup>9</sup> considera que en *Los misterios de Isis y Osiris* (una parte de *Moralia*) Plutarco intenta explicar los misterios a nivel metafísico. Cualquier cosa que seamos capaces de concebir se explica por uno de estos tres símbolos: el de la madre, el del padre o el del niño; o tiene que ver con lo insondable, o con el orden, o con el eterno baile entre ambos. Hay estudios profundos sobre eso que Platón llama la “figura” de la estatua, la “materia” de la estatua y la relación entre ellas (la estatua propiamente dicha).<sup>10</sup> Tal forma de comprender el mundo la refleja un símbolo en apariencia sencillo pero profundamente complejo: el triángulo.

<sup>7</sup> Martínez Villarroya 2014.

<sup>8</sup> Plut., *Mor.*, 26.56. Traducción tomada de Plutarco 2002.

<sup>9</sup> Burkert 2006.

<sup>10</sup> Sallis 1999.

Kingsley defiende en sus escritos, con profunda erudición, que la lógica científica emana de la simbólica y mística. En ese sentido, podemos suponer que algunos célebres teoremas matemáticos griegos contenían, también, un significado místico. Curiosamente, Tales y Pitágoras, los dos acreedores de Platón, tuvieron una muy particular relación con los triángulos rectángulos. A Tales se le atribuye el teorema “Sea B un punto de la circunferencia de diámetro AC, distinto de A y de C, entonces el triángulo ABC es un triángulo rectángulo”. El teorema de Pitágoras señala que, para un triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos.

Si bien desde la Ilustración se nos ha hecho creer que Grecia surgió milagrosamente por generación espontánea, algunos investigadores luchan por contextualizar tal prodigio.<sup>11</sup> La conexión entre Grecia y Egipto a propósito del triángulo la encontramos en el propio Plutarco, quien, por otro lado, viajó varias veces al país de las pirámides:

Parece plausible pensar que, para los egipcios, el triángulo rectángulo estuviera considerado como el más perfecto de los triángulos, comparándolo con la figura del universo. Según parece, también Platón lo utilizó en su *República* para dar imagen a su idea de matrimonio. Se aprecia en dicho rectángulo una vertical de tres unidades, una base de cuatro y una hipotenusa de cinco; el cuadrado de la hipotenusa tiene el mismo poder que la suma de sus dos lados. Parece necesario, por tanto, figurar el rectángulo como macho, la base como hembra y la hipotenusa como el producto de uno y otro. Análogamente, consideraremos a Osiris como el principio, a Isis como la substancia receptiva y a Horus como el resultado de la unión del primero y del segundo [...]. El cuadrado de cinco, a su vez, da un número igual al número de letras del alfabeto egipcio, e igual, asimismo, al número de años que vivió Apis.<sup>12</sup>

Vemos, pues, en Egipto y Platón (al menos si creemos a Plutarco), un esquema que sin duda inspira la “mitodología” de Durand. Algunos griegos como Pitágoras, ciertamente vinculados a ambientes órficos, también creían en algo parecido. La hipotenusa del triángulo rectángulo es precisamente el símbolo del niño, de lo cíclico, del retorno, de la conjunción de la forma y la materia. La irreabilidad de la hipotenusa es la realidad. Por ello, algunos de los principales dioses de diversas religiones

<sup>11</sup> Bernal 1993; Kingsley 2007 y 2008; Obenga 1969; West 1971; etcétera.

<sup>12</sup> Plut., *Mor.*, 26.56. Traducción tomada de Plutarco 2002.

son adorados como niños: Cristo, Zeus, Dioniso, Somtus, Eros, etcétera. El niño es símbolo de la perfección de lo imperfecto, y el mundo es imperfectamente perfecto.

*El símbolo cíclico por excelencia del orfismo:  
Dioniso, “el tres veces nacido”*

En el orfismo encontramos muchos símbolos que tienen que ver tanto con la maduración como con el retorno, que es aquello que equivaldría a la realidad incommensurable, a los números irracionales, a la hipotenusa pitagórica: el renacimiento de Dioniso, su tirso, su adoración como niño, las ruedas de carro de los infiernos, el zodíaco, los dioses andróginos, etcétera. La inmortalidad del alma es el más conocido.

En contextos afines a los misterios órficos observamos otras formas de devoción hacia símbolos cíclicos. Durante los misterios de Eleusis, por ejemplo, se adoraba la espiga de trigo, la granada y otros vegetales. Kerényi vinculó estos misterios con el ciclo lunar y propuso que quizás tenían que ver con el nacimiento de un árbol allí donde se producía un sacrificio.<sup>13</sup> Vitrubio parece transmitir esa tradición cuando describe que la columna corintia se inspira en la forma que tomó una planta de acanto que nació sobre la tumba de una delicada doncella.<sup>14</sup> Encontramos otros ejemplos de sacrificios vinculados con los árboles en la enciclopédica obra de Frazer.<sup>15</sup> En general, Kerényi consideró que el ritual giraba en torno al dolor que sentían los iniciados por el rapto de la hija (simbolizada por Perséfone), y su separación de la madre (simbolizada por Deméter).

Zeus Ctónico (Hades) rapta a Perséfone, su propia hija. El fruto de la unión es Dioniso Zagreos, quien según los órficos sucedió a Zeus en el trono. En algunas versiones, Dioniso tiene como madre a Sémele y es incubado durante un tiempo en el muslo de Zeus. De esta diversidad de historias sagradas que narran el nacimiento de Dioniso, podemos identificar una secuencia que se repite. Dioniso nace y, aunque trata de protegerse en una cueva (en esto emula a Zeus), los Titanes lo encuentran

<sup>13</sup> Kerényi 2004, p. 144.

<sup>14</sup> Vitr., *De Arch.*, 4.

<sup>15</sup> Frazer 1951, p. 153, por ejemplo.

y, con la cara embadurnada de blanco yeso a la manera de cadáveres, lo engañan con juguetes, espejos y peonzas. Luego lo despedazan y se lo comen (en otras versiones, se lo sirven a Apolo). El mito es muy semejante al de Osiris y, de hecho, según Heródoto, son el mismo mito.<sup>16</sup> Dioniso es resucitado por tercera vez gracias a la intervención de Deméter, que recoge sus pedazos uno a uno. En algunas versiones, Zeus fulmina a los Titanes con el rayo al enterarse de que se han comido a su hijo, y de los pedazos nacemos nosotros, los humanos, medio diabólicos y medio divinos. Dioniso, dios del vino y nieto de la diosa de los cereales (atributos cercanos a los símbolos de la hostia y vino consagrados del cristianismo) es el tres veces nacido. Diodoro,<sup>17</sup> informando que los griegos llaman a Osiris Dioniso, dice que éste también recibe el nombre de Fanes, el luminoso.

*Fanes, el andrógino y la esfera órfica:  
sus ecos en Empédocles, Parménides y Platón*

¿Pero quién es Fanes? ¿Quién es el luminoso? En la mitología órfica, este nombre se usa para el dios primigenio; aunque, precisamente en el verso más antiguo en el que aparece, este nombre se utiliza para Dioniso.

Diversos fragmentos órficos describen a Fanes como un ser bisexual, lo que puede tener que ver con un dato concreto de suma importancia para nuestra propuesta: la bisexualidad del primer dios en su nacimiento nos indica que es un ser que todavía no se ha desarrollado sexualmente, es decir, un impúber. El andrógino es un ser bisexual que aparece en los remotos comienzos del cosmos en muchas culturas.<sup>18</sup> En el caso órfico, no sólo Fanes es descrito como bisexual, sino también Eros y Ericepeo.

En la Antigüedad se buscó la androganía mediante la asexualización ritual,<sup>19</sup> como testifican las ceremonias iniciáticas dedicadas a la divinidad lunar Atargis, Astarté, Diana o Cibeles,<sup>20</sup> y que consistían en la castración total del iniciado. En el mismo sentido, algunas prácticas rituales homosexuales de la antigüedad griega podrían tener su origen en

<sup>16</sup> Her., *Hist.*, 2.42 y 2.144.

<sup>17</sup> Diod., 1.11.2 = Fragmento órfico 60.

<sup>18</sup> Brisson 1997.

<sup>19</sup> Loraux 2004.

<sup>20</sup> Burkert 2006, pp. 19 ss.

ese afán de lograr la unidad.<sup>21</sup> Eliade ha estudiado con detenimiento la bisexualidad y titula uno de sus libros *Mefistófeles y el andrógino*.<sup>22</sup> En el orfismo, la bisexualidad y la androganía han sido estudiadas especialmente por Brisson.<sup>23</sup>

¿Qué fragmentos tenemos en el orfismo al respecto?

Fr. 147: Fanes [...] se celebra como “hembra y engendrador”.

Fr. 135: Presenta a Fanes con los órganos sexuales detrás, en la zona del ano.

En estos fragmentos se señala al dios primigenio como macho y hembra al mismo tiempo, y se colocan sus órganos sexuales en el ano. La extraña disposición anatómica coincide con la descrita por Platón en el *Banquete*:

En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. [...] Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues también la luna participa de uno y de otro. Precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores.<sup>24</sup>

Algunas de las descripciones de Platón, que en él parecen forzadas, probablemente tenían significado pleno en el mito que las inspiró. Nos centraremos en dos de las afirmaciones de Platón: la esfericidad de los andróginos y su relación con la luna.

Entre los órficos, el ser primigenio nace del caos, del barro o del huevo cósmico, y contiene desde entonces todos los atributos en sí, no sólo la bisexualidad.

---

<sup>21</sup> Daniélou 1987.

<sup>22</sup> Eliade 2001.

<sup>23</sup> Brisson 1997.

<sup>24</sup> Plat., *Smp.*, 189c-193a. Traducción tomada de Platón 2000.

Fr. 143: Invoco a Primogénito de doble hechura, grande, errante por el éter, nacido de un huevo, ufano de áureas alas, de taurino mugido, origen de los dioses felices y de los hombres, simiente muy recordada, muy celebrado en ritos, Ericepeo, indecible, que produce un oculto silbido, vástago resplandeciente, que de los ojos disipaste la tenebrosa niebla, que por doquier giras a impulsos de tus alas, por el universo esplendoroso, al aportar tu límpida luz, por lo que te invoco como Fanes, Príapo soberano y Antauges de vivarachos ojos. Así pues, feliz, dotado de múltiples habilidades y múltiples simientes, acude, gozoso, a la sacra iniciación de múltiples formas, junto a los oficiantes.

Fr. 134: Hembra y engendrador, poderoso dios Ericepeo.

Ese dios macho-hembra, no sólo responde al nombre de Fanes, Ericepeo o Primogénito. También responde al de Zeus:

Fr. 31 (= Fr. 243): En suma, es el dios del cielo y de la tierra, que da nombre a toda clase de naturaleza y situación, ya que él mismo es causa de todo. Por ello no es descaminado lo que se dice en los textos órficos: Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente, Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto; Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado. Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa, Zeus hálito de todo, Zeus impulso de fuego infatigable, Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna, Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente, pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas.

Zeus es dios de la tierra pero también del cielo y, en tanto que dios de la luna y el sol, se presenta a sí mismo como dios del tiempo. Siendo el de rayo refulgente, discierne lo que une. Devorando, integra, y vomitando, separa. Explícitamente es presentado como andrógino. La identificación del dios rey con el cosmos entero la encontramos en otros mitos de la creación indoeuropeos, según los cuales el mundo emerge a partir de un ser primordial que se identifica con él.<sup>25</sup> Como más adelante veremos, algunos órficos llamaron a ese dios Tiempo-Heracles.

Los textos órficos son confusos en sus descripciones, y es tentador dar por supuesto que estos diferentes nombres designan a distintos dioses.

---

<sup>25</sup> Lincoln 1975, nota 13.



FIGURA 1. “Huevo de Helena depositado en un altar”. Los dos principales personajes expectantes probablemente son Leda y Tindáreo. Siglo v a. C., Museo de Nápoles. Fotografía de Ada Cortés.

Sin embargo, como hemos visto, Fanes (el luminoso), Primogénito (el primer nacido), Dioniso (el dos veces nacido), Zeus, Tiempo-Heracles, etcétera, son nombres que se usan para designar al primer dios, del que en muchos casos se dice que nació de un huevo.

La androginia de este primer dios de nombres múltiples se debe a que contiene a todo el universo. ¿Pero qué tiene que ver la esfericidad con la androginia? Encontramos datos relevantes en la Magna Grecia, cuna de pitagóricos y de Empédocles, para responder a esta pregunta. En la cerámica apulia hallamos imágenes diversas en las que Helena nace de un huevo, lo que es de vital importancia, pues Helena es el epónimo de los griegos, su simiente. En otros casos, es Eros quien aparece naciendo del huevo. Incluso el propio Empédocles vincula el origen del mundo con la esfera:

Y respecto a cuál es la forma del mundo cuando está siendo ordenado por el Amor, dice así: “no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que ‘era una esfera’ y es igual a sí misma”.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Fr. 29 = Hip., Ref. 7.29.13. Traducción tomada de Kirk et al. 1987.



FIGURA 2. “Helena naciendo de un huevo”. Detalle de una ánfora del siglo IV a. C., firmada por Phyton, tumba 24 de Andriuolo, Museo Archeologico Nazionale di Paestum. Fotografía de Ada Cortés.

Empédocles es el padre de la alquimia.<sup>27</sup> Desde luego, el fragmento reproducido evoca la imagen del atanor que conforma el huevo-mundo (en este caso, el fuego es el amor). En su narración, Empédocles desautoriza esa otra versión que dibuja a Eros como un niño de pies ligeros y alas en las espaldas. La descripción en un mismo pasaje de esas dos imágenes, la del huevo y la del infante alado naciendo de él, es muy relevante. Trata con palabras algo que también las imágenes de la cerámica de su tierra pintan: la esfera y el alado principio.

El pasaje del *Banquete* de Platón, el fragmento de Empédocles y las cerámicas apuliaas relacionan a Amor, ese dios primigenio que ordena el mundo, con la esfericidad y la androginia. Un pasaje órfico ciertamente extraño habla de otro enigmático nombre de Zeus que puede relacionarse con ellos, “disco”:

Fr. 214: (Orfeo) le llama “disco” a Zeus por la piedra que Crono se tragó, una vez que Rea se la dio envuelta en pañales, como cuenta Hesíodo en la

<sup>27</sup> Kingsley 2008.



FIGURA 3. “Helena saliendo del huevo”. Crátera apulia, c. 375-350 a. C. Trevirá, Museo Arqueológico de Bari. Foto tomada de <http://www.mlahanas.de/Greeks/Mythology/Images/HelenEgg.jpg>

*Teogonía*, después de haberle robado a Orfeo la *Teogonía* y haberla estropeado.

Esa esfericidad recuerda otra muy famosa y también de otro pensador involucrado con los órficos, Parménides.<sup>28</sup>

(El Ser) puesto que es límite último, es perfecto, como la masa de una esfera bien redonda en su totalidad.<sup>29</sup>

Las imágenes de Eros, el huevo cósmico, el andrógino, Fanes y el dios primogénito convergen y apuntan al simbolismo del “arca de Noé”<sup>30</sup>. Deben vincularse con la imagen del continente del mundo, que en el orfismo está expresada en mitos e imágenes como los de la nave Argos, las mujeres lemnias, Dioniso y los piratas, la muerte de Sémеле, el na-

<sup>28</sup> Kingsley 2007; Bernabé 2004b.

<sup>29</sup> Fr. 8 = *Simpl. In Phys.* 146. Traducción tomada de Kirk et al. 1987.

<sup>30</sup> Guénon 1995, pp. 28 y 125, etcétera.

cimiento de Helena y su conexión con los cestos rituales, entre otras.<sup>31</sup> La esfericidad originaria es el estado previo a la división primordial (macho-hembra, cielo-tierra, arriba-abajo...). Por ello la esfera original cuenta con atributos paradójicos, entre los cuales está la androginia.

### *La “covada” entre los órficos*

La mitología órfica no era una historia contada de boca en boca con el fin de ser escuchada bajo parámetros estéticos y contemplativos. La función principal de la mitología órfica era ritual. Orfeo es desmembrado y resucita, como Dioniso. Los órficos, por tanto, aspiraban a ello, a resucitar tras ser desmembrados simbólicamente. Orfeo describe los infiernos, pero no por un interés ontológico (no los describe como filósofo); los describe como chamán, por un interés práctico, para que el muerto sepa a dónde ir. La historia de Empédocles saltando al cráter del Etna o la de Zalmoxis desapareciendo en las entrañas de la Tierra tienen que ver con los ritos que rodeaban el imaginario esbozado y que llevaban al iniciado a la inmortalidad.<sup>32</sup> Los textos órficos no eran tratados filosóficos, eran poemas y fórmulas. Durante mucho tiempo se supo de ellos por noticias secundarias transmitidas por autores que no eran ni órficos ni pitagóricos. Ahora contamos con textos originales: papiros, huesos y laminillas de oro precisamente hallados en contextos arqueológicos vinculados con la muerte.

¿En qué consistían, pues, los ritos órficos? Todo apunta a que tenían que ver con el renacimiento. La idea de que retornando al origen, postulado como una especie de paraíso, se pueden curar heridas del presente es compartida por técnicas del psicoanálisis<sup>33</sup> y por algunos métodos “primitivos”.<sup>34</sup> En una sociedad tradicional, los rituales iniciáticos implican un *regressus ad uterum*: el individuo o la colectividad, para fortalecerse y alcanzar una potencia semejante a la del origen, deben “regenerarse”; literalmente, “renacer”. Entonces el renacido retorna de la muerte con una nueva constitución o modo de ser.

<sup>31</sup> Martínez Villarroya 2008, pp. 346-350.

<sup>32</sup> Kingsley 2008, pp. 368-381.

<sup>33</sup> Jung 2002.

<sup>34</sup> Eliade 1972; Kingsley 2007 y 2008.



FIGURA 4. “Jasón renaciendo de las fauces del dragón que custodia la rama dorada”. Atenea los observa. Copa de figuras rojas firmada por Douris, c. 480-470 a. C., procedente de Cerveteri (Etruria), Museos Vaticanos. Foto tomada de [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Douris\\_cup\\_Jason\\_Vatican\\_16545.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Douris_cup_Jason_Vatican_16545.jpg) (fuente: File:Douris cup Jason Vatican 16545.jpg).

Los ejemplos de este *regressus ad uterum* son numerosísimos y pueden encontrarse rituales de este tipo en la India, China, Mesoamérica, Egipto, Grecia, etcétera. En el taoísmo incluso existe un determinado modo de respiración de circuito cerrado, llamado *t'ai-si* (respiración embrionaria), mediante el cual “el adepto trata de imitar la circulación de la sangre y del hálito de la madre al niño y del niño a la madre”.<sup>35</sup> En ese sentido, debemos tener en cuenta el simbolismo de los gigantes, que etimológicamente son los nacidos de la tierra. Guerreros, enanos y ancestros nacidos de la tierra son, entonces, en cierta forma gigantes. A todos ellos los une algo: el haber renacido.<sup>36</sup>

Nos interesa destacar un ritual de la India que menciona Eliade:

<sup>35</sup> Eliade 2000, p. 77.

<sup>36</sup> Martínez Villarroya 2006 y 2010.



FIGURA 5. “Nacimiento de Eriktonio. Atenea lo recibe de las manos de Gea, la madre tierra. Stamnos ático de figuras rojas, 470-460 a. C., Staatliche Antikensammlungen (Inv. 2413). Foto tomada de [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Birth\\_Erikthonios\\_Staatliche\\_Antikensammlungen\\_2413\\_n2.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Birth_Erikthonios_Staatliche_Antikensammlungen_2413_n2.jpg) (fotografía de User: Bibi Saint-Pol).

existe la ceremonia *upanayama*, es decir, la introducción del muchacho junto a su preceptor. El motivo de la gestación y del renacimiento está aquí claramente expresado: se dice que el preceptor transforma al muchacho en un embrión y lo guarda tres noches. El que ha efectuado el *upanayama* “nace dos veces” (*dvi-ja*). Existe asimismo la ceremonia *diska*, impuesta a aquel que se prepara para el sacrificio del soma, y que consiste, propiamente hablando, en el retorno al estado fetal. Por último, el *regressus ad uterum* está análogamente en el centro de la ceremonia *hiranya-garbha*, literalmente “embrión de oro”. Se introduce al recipiendario en un vaso de oro en forma de vaca, y a la salida se le considera como recién nacido.<sup>37</sup>

Los motivos de esta historia que pueden relacionarse con la historia de Dioniso son varios: él es el dos o incluso tres veces nacido, y su nombre quizás aluda a ese re-nacimiento (obsérvese el paralelismo entre las palabras *dvi-ja* y *dio-nisos*). La conexión del dios griego con la India es indiscutible y, como sabemos, los órficos también tenían una relación especial con el huevo.

En el rito indio, el continente del embrión tiene forma de vaca; Dioniso, por su parte, está estrechamente vinculado al toro. La fórmula órfica “toro caíste en la leche” y sus variantes refuerza esta identificación.

<sup>37</sup> Eliade 2000, p. 75.



FIGURA 6. “Afrodita emergiendo de las olas”. Mármol de Thasos, c. 460 a. C. Panel principal del llamado Trono de Ludovisi. Foto tomada de [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ludovisi\\_throne\\_Altemps\\_Inv8570.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ludovisi_throne_Altemps_Inv8570.jpg) (fotografía de Marie-Lan Nguyen).

Además, se han apuntado semejanzas y sugerido conexiones entre ritos de la India y Grecia antiguas, que tienen que ver con la sexualidad no ordinaria (bacanales) por un lado<sup>38</sup> y el misticismo por el otro.<sup>39</sup>

Este tipo de ritos de *regressus ad uterum* no fueron extraños en el Mediterráneo. Apolonio transmite una costumbre que, si bien no explica el origen de la imagen del huevo cósmico en el orfismo, puede aportar luz sobre la misma.<sup>40</sup> En la tierra de los tibarenos,

cuando las mujeres les alumbran hijos a sus maridos, son ellos quienes gimen postrados en los lechos, con sus cabezas vendadas; mientras ellas cuidan bien a sus maridos con alimento y les preparan los lavatorios del parto.<sup>41</sup>

La tradición que Apolonio documenta y que se atribuye a algunos pueblos antiguos de Europa se conoce como “covada”. Además de en

<sup>38</sup> Daniélou 1987.

<sup>39</sup> Díez de Velasco 1997.

<sup>40</sup> Sobre el origen de esta imagen y su vínculo con otras cosmogonías, cf. West 1994.

<sup>41</sup> Apol., 2.1010. Traducción tomada de Apolonio de Rodas 2000.



FIGURA 7. Helena saliendo del huevo. Museo Archeologico Nazionale di Metaponto, s. v a. C. Foto tomada de [https://it.wikipedia.org/wiki/File:Elena\\_ekkolapsis\\_\(έκκολαψις\)\\_la\\_schiusa\\_dell'uovo,\\_Museo\\_archeologico\\_nazionale\\_di\\_Metaponto.JPG](https://it.wikipedia.org/wiki/File:Elena_ekkolapsis_(έκκολαψις)_la_schiusa_dell'uovo,_Museo_archeologico_nazionale_di_Metaponto.JPG) (fotografía de Xinstalker).

el Mar Negro, está atestiguada por las fuentes clásicas en Córcega<sup>42</sup> y en el norte de Iberia.<sup>43</sup> Durante la “covada”, el varón toma el papel de la hembra y se comporta como si él mismo fuera la parturienta: “incuba” al hijo como si éste fuera “un huevo”. Apolonio afirma que el varón, en tal rito, gime con la cabeza vendada, lo que recuerda a Eros con su huevo y con los ojos vendados. Como dijimos, partimos de la hipótesis de que algunas prácticas órficas —precisamente aquellas más sagradas— son de larga duración y no sólo fueron practicadas por órficos. Testimonios relativamente recientes de esta práctica legitiman nuestra interpretación de la “incubación simbólica” con la que el padre recibe al hijo.<sup>44</sup> Julio Caro Baroja cita los datos etnográficos de una encuesta realizada en 1901 por el Ateneo de Madrid sobre el nacimiento, el matrimonio y la muerte en las costumbres populares del campo español.<sup>45</sup> En ella se menciona el comportamiento femenino del padre en algunos lugares, designado con el nombre de *sorrocloco* en las Canarias y con el de *parterot* en Menorca. La palabra *sorrocloco* parece ser una onomatopeya

<sup>42</sup> Diod. Sic., 5.14.2.

<sup>43</sup> Strab., 3.4.17.

<sup>44</sup> Sánchez Pérez 1933, pp. 215-221.

<sup>45</sup> Caro Baroja 1977, pp. 208-228.



FIGURA 8. Busto de terracota (prótomo) de Dioniso sosteniendo un huevo y un gallo. Beocio, c. 350 a. C., The Brisith Museum. Foto tomada de [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=459411&partId=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=459411&partId=1) (fotografía de The British Museum).

del cacareo; *parterot*, por su lado, probablemente signifique “parturiente”. En estos recientes ritos, llegaba a suceder que, en el momento del parto, el hombre se ponía dentro de un cesto en cuclillas y cacareaba como una gallina cuando incuba. “Covar”, del catalán, como verbo transitivo significa “preparar (alguna cosa) detenidamente sin manifestarla hasta que sea la hora oportuna”. Se emplea, por ejemplo, para decir que se ha “incubado un proyecto” o se ha “incubado odio” hacia alguien. Como verbo intransitivo, significa “ser una cosa mantenida prácticamente apagada, latente, hasta la hora de explotar”. El fuego, por ejemplo, se “incuba” bajo las cenizas.<sup>46</sup> La descripción vuelve a evocar el atanor alquímico.

<sup>46</sup> *Encyclopèdia catalana on-line* 2014.

Las prácticas que hemos mencionado, documentadas en el Mediterráneo tanto en la Antigüedad como en el siglo XIX, otorgan una nueva dimensión al tema que tratamos. Si bien es cierto que el huevo cósmico tiene que ver con el origen del mundo, con el despertar del orden desde el caos, no es menos cierto que ese mismo proceso sucede a nivel microcósmico. La luna, en este sentido, es el prototipo del ser primordial y andrógino (como dice Platón en el *Banquete*), pero también de todo héroe: muere y vuelve a nacer cíclicamente. En consecuencia, el hombre, como el cosmos entero, debe incubarse heroicamente a sí mismo para regenerarse. Tal idea no es nuestra; la expone de modo magistral Kingsley:<sup>47</sup> los presocráticos, lejos de ser “teóricos”, pensaban “prácticamente”, como magos, chamanes, ingenieros militares y médicos. Al respecto, Kingsley encuentra en el prólogo de Parménides alusiones a cierta práctica de incubación relativamente extendida en la Antigüedad. Parménides fue un sacerdote de Apolo, de un Apolo, por otro lado, de origen anatólico. Kingsley sostiene que Parménides (e incluso Empédocles) era capaz de un descenso interior al averno, y que éste consistía en una incubación simbólica que permitía al iniciado curarse y renacer. La profunda meditación se servía, además, del arte de soñar. Para sostener su hipótesis, no sólo recurre a los textos, sino también a la arqueología, una ciencia a menudo menospreciada injustificadamente por otras ciencias humanas.

La psicología profunda, dice Jung, es metafísica, ontología. El iniciado, mediante la incubación, no nada más se regeneraba a sí mismo, sino que regeneraba el cosmos entero, como hace todo chamán.<sup>48</sup> Los textos órficos semejan fractales que nos hablan, al mismo tiempo, de diferentes niveles, del macro y del microcosmos.

### *El significado de EPIKEΠΑΙΟΣ (Ericepeo)*

Regresemos a los nombres del primer dios, el más común de los cuales es Fanes, que tiene que ver con la luz (comparten esa misma raíz palabras españolas derivadas del griego como fantasma, fantasía y fanal).

---

<sup>47</sup> Kingsley 2007 y 2008.

<sup>48</sup> Martínez Villarroya 2011.

Fr. 139: (I) Y en tercer lugar Metis como mente, Ericepeo, como fuerza y al propio Fanes, como padre. // (II) Y el propio Orfeo, que lo oyó de un oráculo, le puso de nombre Metis, Fanes, Ericepeo, lo que se traduce a nuestra lengua como “voluntad”, “luz” y “dador de vida”.

Fr. 140: Que el viviente en sí goza de su unicidad se manifiesta también en las Teologías órficas. En efecto, el dios salido del huevo concibe de sí naturalmente un animal y lo denomina [...] el primer augusto demon Ingenio (Metis), portador de la ilustre simiente de los dioses, a quien los felices llaman Fanes primogénito en el gran Olimpo.

Fr. 141: Primogénito, gran Bromio y Zeus omnividente es, y tierno Amor e ingenio insolente.

El nombre de Primogénito aparece entremezclado con otros: Príapo soberano, Antauges de vivarachos ojos, Fanes, Ingenio, Amor, Dioniso, Bromio, Zeus, Ericepeo... ¿Por qué a Fanes, que es el primer dios, se le llama también Zeus, Dioniso y Bromio? ¿Cómo es posible si estos últimos todavía no habían nacido —por razones obvias, pues Primogénito es literalmente el primer dios—? Bernabé afirma que “esta extraña circunstancia se explica si se considera que cada una de las generaciones de dioses son para los órficos una especie de reencarnación del primer dios, dentro del que estaban ya las potencialidades de todos los demás”.<sup>49</sup> Quizás todos esos nombres designan caras diferentes de una misma entidad cósmica.

Esta lógica, a saber, que Dioniso es reencarnación de Fanes, que Zeus es reencarnación de Fanes y que Bromio es reencarnación de Fanes, y, por otro lado, que en Fanes están potencialmente Dioniso, Zeus y Bromio, tiene un corolario muy importante: el órfico iniciado en los misterios de la inmortalidad también se identificaba él mismo con el dios regente y, en consecuencia, con el dios primigenio, es decir, el iniciado era el dios mismo. Esta atrevida conclusión, aunque exige un paso más en la lógica que plantea Bernabé, es totalmente congruente con ella y, además, se refuerza cuando acudimos a otros documentos antiguos en los que el muerto o iniciado se identifica con el dios. Piénsese, especialmente, en el egipcio *Libro de los muertos*, donde el difunto se confunde con el propio Osiris. Podría objetarse que el documento citado es egipcio, y

<sup>49</sup> Bernabé 2003, p. 127.

no griego, pero sólo partiendo de una limitada visión de la Antigüedad, según la cual los pueblos antiguos vivieron prácticamente incomunicados entre sí, la objeción sería admisible. Como defendió Martin Bernal,<sup>50</sup> los contactos entre Egipto y Grecia fueron continuos y constantes durante centenares de años. La influencia religiosa de Egipto sobre Grecia se ha menospreciado e infravalorado sistemáticamente desde el siglo XVII, cuando se inauguró el paradigma de la raza aria. La historia determina la historiografía, y la historiografía dicta lo que puede aceptarse o no como científico. Además, hay otro factor clave para atender los parecidos entre Osiris y Dioniso: el propio Orfeo los identificaba entre sí:

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

Pero el fragmento no nada más hace equivalentes a Dioniso y Osiris; también hace equivalentes a estos dos con Sirio y Fanes. Como hemos dicho, Fanes es, etimológicamente, el luminoso, el aparecido, y esto lo acerca bruscamente a Sirio: ésta es, precisamente, la estrella más brillante de todo el firmamento; regía el calendario del antiguo Egipto, porque su salida heliaca marcaba el inicio de la época de las inundaciones en el Nilo, imprescindibles para que las cosechas fuesen ricas. Sin duda, Sirio, la estrella más luminosa y origen del renacimiento del Nilo, tiene que ver con Fanes, el luminoso Primogénito.

El *Libro de los muertos* intercambia a Osiris y al difunto constantemente, identifica al iniciado con el dios. Como acabamos de escribir, los griegos creían que Osiris-Sirio era Dioniso-Fanes. Ahora, con esta identificación presente y habiendo expuesto que probablemente los diferentes nombres aluden a un mismo dios, es más fácil acercarnos a los nombres que queremos comprender.

El nombre de Ericepeo aparece en diversos fragmentos vinculado al dios primigenio. Sobre su significado no hay acuerdo. Malalas ha propuesto que significa “dador de vida”, con probabilidad a partir de lo que se dice en el fragmento 139, pero tal etimología a Bernabé no le parece justificada.<sup>51</sup> Burkert, analizando la laminilla de Fera, interpreta ΑΝΔΡΙΚΕΠΑΙΔΟΘΥΡΣΟΝ como ΘΥΡΣΟΝ ΑΝΔΡΙ ΚΑΥ ΠΑΙΔΟΣ (tirso, hombre

<sup>50</sup> Bernal 1993.

<sup>51</sup> Bernabé 2003, p. 127.

y niño), pero explicita que le recuerda a Ericepeo: “la secuencia de sonidos sugiere claramente ΕΡΙΚΕΠΑΙΟΣ, y éste es un nombre característico, aunque enigmático, de la *Teogonía de Orfeo*”.<sup>52</sup>

¿Podemos ser un poco más específicos? ¿Qué otras posibilidades tenemos para dotar de sentido a las expresiones ΕΡΙΚΕΠΑΙΟΣ y ΑΝΔΡΙΚΕΠΑΙΔΟΘΥΡΣΟΝ? La secuencia fónica ΕΡΙΚΕΠΑΙΟΣ, que se pierde si transliteramos el nombre en español como Ericepeo, podría aludir al niño sagrado y rey, que es al mismo tiempo el dios y el iniciado. Fanes, Primogénito, Dioniso, Zeus y Eros, por ejemplo, son adorados como niños recién nacidos. Ya hemos expuesto más arriba que una de las partes principales de las teogonías órficas es la del nacimiento y descuartizamiento del niño Dioniso a manos de los Titanes.

No sólo a nivel macrocósmico la figura de un niño era fundamental entre los órficos. Como dijimos, el iniciado se identificaba con el dios, y en especial con el dios niño. ¿Por qué? Porque el iniciado era el renacido, el puro, el vuelto a nacer. Por ello un niño sagrado jugaba un papel imprescindible en los misterios de Eleusis: su prototipo mítico era Demofonte, príncipe niño en busca de la inmortalidad.<sup>53</sup> Algo parecido sucedía entre los órficos: el prototipo de iniciado era el propio Dioniso niño en busca de la inmortalidad. Por los dos argumentos mencionados, a saber, que los dioses honrados por los órficos a menudo son descritos como niños y que los iniciados órficos emulaban al dios niño, tiene sentido interpretar Ericepeo como *Hieros kai Paidos*, es decir, “sagrado y niño”. A nivel semántico la propuesta únicamente presenta ventajas.

Sin embargo, cabría todavía otra posibilidad, por otro lado, compatible con la anterior, pues sabemos que los órficos jugaban con las palabras y los dobles sentidos.<sup>54</sup> Pensemos, por ejemplo, en los fragmentos 134 y 143 arriba reproducidos. En el primero de ellos, al poderoso dios Ericepeo se le llama hembra y engendrador, es decir, macho-hembra, marimacho, andrógino. En el 143, a Ericepeo se le invoca como al primer dios, también macho-hembra, con alas, quien yerra de un lado a otro por doquier, que es el origen de los dioses y de los hombres, que nació de un huevo, que posee agudos ojos y quien está dotado de múltiples simientes. ¿A quién podría corresponder esta descripción? Ericepeo no

<sup>52</sup> Burkert 2002, pp. 99-100.

<sup>53</sup> Kerényi 2004, pp. 101-103.

<sup>54</sup> Bernabé 2008.

sólo podría significar *Hieros kai Paidos*. Podría significar también *Eros kai Paidos*: “Amor y niño”.

De acuerdo con la *Teogonía* de Hesíodo, Eros nace del caos primigenio, junto a la Tierra y el Inframundo. Es, en este sentido, el primer dios. Según otro antiguo testimonio, el de *Las aves* de Aristófanes (comedia con continuas referencias a la mitología órfica), Eros nació de un huevo que puso Noche al inicio de los tiempos. Además, era adorado en los misterios eleusinos como el “primer nacido”. Sin duda, todas estas noticias nos hacen pensar en un Eros primigenio y nada barroco, en un Amor cósmico que aparece en el mundo desde el principio de los tiempos. ¿Puede el nombre Ericepeo referirse a ese dios tan antiguo, al primer dios? Ya citamos el fragmento 143: en él se describe a un dios con alas, hermafrodita, omnipresente, origen de dioses y humanos, que posee infinidad de simientes, que nació de un huevo y que posee agudos ojos. Toda esta descripción cuadra perfectamente con Eros; de él depende toda procreación (sin amor no hay generación), está por todos lados, es un dios varón pero afeminado, alado, nació de un huevo (como testimonian *Las aves* y la cerámica apulia, precisamente aquella que más se ha vinculado a los órficos) y tiene ojos agudos. Esta última característica precipitadamente podría considerarse como una paradoja (el amor es ciego y en la descripción mencionada el dios es presentado con agudos ojos), pero ésta es sólo aparente: probablemente los ojos vendados de Eros son una eufemización de su poderosa mirada. Al propio Fanes se le atribuye un amor ciego:

Fr. 144: Apacentando en sus mientes un raudo amor sin vista.

Fanes y Eros coinciden en todos estos atributos. Ambos nacen con el mundo y lo armonizan. Tal idea no podía ser ajena a los círculos órficos. Si aceptamos que Empédocles comparte muchos elementos de su imaginario con los órficos,<sup>55</sup> entonces nuestra hipótesis toma todavía más fuerza: Empédocles defendió la famosa teoría de los cuatro elementos, según la cual éstos actuaban entre sí bajo el influjo del Amor y del Odio, bajo las directrices de ese amor que nació con el mundo. Y es Empédocles, como vimos, quien deslinda su descripción del Amor original de la imagen de Eros y Fanes como dioses con alas o ramas en los costados y

---

<sup>55</sup> Kingsley 2008.

con genitales fecundantes, y apuesta por una imagen esférica del amor originario. Al deslindar tales imágenes, paradójicamente las vincula.

¿Pero cómo acaba el fragmento 143, que es del que nos hemos servido para proponer la identificación entre Eros y Fanes? Tras describir a Fanes, el texto lo invoca (“acude, gozoso, a la sacra iniciación de múltiples formas, junto a los oficiantes”), confirmando lo que ya habíamos apuntado: que el dios está con el iniciado. El iniciado, por tanto, necesita la presencia de Eros-Fanes, del amor originario, para rehacerse a sí mismo. Al nacer, su forma es esférica, sin aristas, limpia, pura, gozosa, amrosa, como el Ser que describe Parménides. Así como el mundo nace del caos, el iniciado renace desde el caos, que es lo que ha acabado con su antigua identidad; por ello son comunes los ritos de despedazamiento simbólico del iniciado.<sup>56</sup> En ese sentido deben entenderse, también, los fragmentos que aluden al despedazamiento de Dioniso por los Titanes.<sup>57</sup> Joseph Campbell explica que todo héroe, antes de renacer en el mundo ordinario, debe reunir sus partes desperdigadas durante su viaje por el mundo extraordinario.<sup>58</sup>

En algunos fragmentos órficos se dice que el huevo cósmico nace de Tiempo, al que a veces se le llama Heracles:

Fr. 360: Y Hesíodo dice que Amor nace de Caos, pero en las obras atribuidas a Orfeo, se dice de Tiempo: Y Tiempo engendró a Eros, y a los vientos todos.

Fr. 76: (I) El tercer principio después de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la Vejez y Heracles.

Fr. 79: (II) Este Heracles engendró un huevo descomunal.

Llamando al tiempo cósmico Heracles, los órficos volvían a poner de relevancia la identidad entre el iniciado y el cosmos mismo:<sup>59</sup> el momento del renacimiento individual consiste en una recreación del mundo

<sup>56</sup> Eliade 2003, pp. 60-64, por ejemplo.

<sup>57</sup> Fragmentos 283, 302, 320.

<sup>58</sup> Campbell 2005, pp. 179-223.

<sup>59</sup> En otro lugar hemos hablado sobre tal identificación (Martínez Villarroya 2007).

entero.<sup>60</sup> Heracles fue el héroe por excelencia:<sup>61</sup> los conceptos de héroe e iniciado se entrelazan hasta confundirse. Heracles nació mortal, pero logró la inmortalidad. Y a eso aspira el iniciado, a imitarlo, como hace la misma luna.

Todo parece indicar que para que renazca el iniciado debe morir el mundo, es decir, las estructuras mediante las cuales el iniciado lo ha percibido hasta entonces. Nada más en ese instante el cosmos se refunda (evidentemente mediante el amor). El iniciado recupera su alma gracias a Eros. Por ello, a éste se lo invocaba en algún momento del proceso de iniciación, no sólo como a un dios impersonal y lejano, sino también como a un dios encarnado con el que uno mismo se llegaba a identificar. Al respecto, piénsese en el mito de Eros y Psique.

Según la historia que narra Apuleyo en *El asno de oro*,<sup>62</sup> Eros y Psique se enamoraron. Eros la visitaba siempre a oscuras para evitar la ira de su madre, Afrodita. Una noche, inducida previamente por sus hermanas, Psique decidió conocer el rostro de su amante y prendió una lámpara mientras dormía. Entonces una gota de aceite hirviendo le cayó a Eros en la cara, y el dios huyó enojado. Psique, desesperada, le rogó a Afrodita que le permitiera volver a verlo. Para acceder a su petición, la diosa le encargó que cumpliera diversas hazañas imposibles, la última consistía en bajar a los infiernos. Afrodita, por las fatigas de cuidar a su deprimido hijo, había perdido algo de su memorable belleza y, en consecuencia, le ordenó a Psique que descendiese al Hades y le pidiera a Perséfone un poco de belleza. Para cumplir la misión Psique llevaba una negra caja. A fin de alcanzar el averno, Psique decidió matarse tirándose desde una torre (pensó que esa sería la forma más rápida de llegar al inframundo); en el último momento, sin embargo, una voz la detuvo y llegó al Hades por otros caminos. Tras diversas pruebas, la bella muchacha regresó con la caja llena de belleza, pero no pudo evitar abrirla. Al hacerlo, en vez de belleza lo que la invadió fue un profundo sueño semejante al de Blancanieves o al de la Bella durmiente, que sin duda es otro reflejo del substrato chamánico que permea la civilización griega.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Martínez Villarroya 2011.

<sup>61</sup> Farnell 1970.

<sup>62</sup> Apu., *Met.*, 4.5.

<sup>63</sup> Martínez Villarroya 2010 y 2011.

Eros, quien ya la había perdonado, la rescató entonces y le limpió de los ojos el sempiterno sueño.

¿Qué tiene que ver esto con el Eros niño, con el Ericepeo de los textos órficos? El mensaje es claro: del mismo modo que Eros (el amor) es la causa del descenso de Psique (el alma) al inframundo, pero también quien posibilita su regreso, Eros es quien inicia y guía al órfico en su viaje por el más allá, sea como muerto o como iniciado. Eros quita el velo de sueño que cubre a Psique, pero también se lo quita al iniciado. Sus ojos vendados, ahora, quizás evocan los oídos tapados de Odiseo para evitar ser engañado por las sirenas. Resuena en todo ello la célebre tradición (recogida por Heráclito y Platón entre otros) según la cual aquello que vivimos despiertos es sueño. Sólo cuando el Amor los desvela, alcanzan, iniciado y Psique, la realidad última: la inmortalidad. Los órficos, que basaban toda su descripción en el amoroso viaje de Orfeo al inframundo en busca del alma de Eurídice, no podían desaprovechar el potencial que tenía el mito de Eros para su causa.

*A modo de conclusión: ΑΝΔΡΙΚΕΠΑΙΔΟΘΥΡΨΟΝ (Andrikepaidotirso)*

Partiendo de la metodología de Gilbert Durand, cuya aptitud para abordar los textos órficos se fundamenta, entre otras virtudes, en su parecido con la forma de explicar el mundo de los propios antiguos, nos centramos en el símbolo del niño. Dioniso, Zeus, Fanes, Eros... todos ellos son dioses adorados como niños. En realidad, son el mismo dios. Las descripciones órficas al respecto son claras: aúnan bajo una misma imagen a un dios hermafrodita, de potente mirada, omnipresente, de infinitas semillas, con alas y que nace de un huevo. Sin embargo, ese dios de múltiples caras no es lejano e inaccesible para el iniciado. Por el contrario, lo ayuda en su viaje por el otro mundo, lo guía y, quizás, incluso se apodera de él: lo “entusiasma”. Orfeo guía a Eurídice, Eros guía a Psique, y Osiris (quien es Dioniso y Fanes) se identifica con el muerto. De hecho, esto explica que la tradición de la “covada” se extienda por el vasto Mediterráneo durante siglos: en ella el padre incuba a su hijo recién nacido. Ver en ello la emulación de una gallina sería extremadamente grotesco; por el contrario, el padre imita al dios primigenio, a Fanes, Eros y Ericepeo. Éste, por los argumentos mencionados, es *Hieros kai Paidos*, o quizás *Eros kai Paidos*, y su función es imprescindible tanto para el destino del

cosmos entero como para el particular del muerto o iniciado. Así pues, se preñan de sentido otras fórmulas órficas:

Fr. 493: “Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso, Brimó, Brimó. Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo”.

A contraseñas como la precedente, sólo nos podemos acercar tomando en cuenta los mitos que rondaban por Grecia y las imágenes que los ilustraban. Ahora, podemos suponer que probablemente Burkert estaba en lo cierto cuando interpretaba el *ΑΝΔΡΙΚΕΠΑΙΔΟΘΥΡΣΩΝ* de la laminilla de Fera como *ΘΥΡΣΩΝ ΑΝΔΡΙ ΚΑΥ ΠΑΙΔΟΣ* (tirso, hombre y niño) y destacaba que le recordaba a Ericepeo. El iniciado es hombre y niño, muerto y renacido, y su arma es la de la regeneración: el tirso. Con el símbolo dionisiaco del renacimiento, se encamina al prado de los muertos. La cohesión de todos esos símbolos, como la de la nueva identidad a la que aspira el iniciado, está en el amor primigenio. Del laberinto de la realidad engañosa nada más podemos escaparnos confiando en los ciegos ojos del amor, los únicos capaces de percibir lo incommensurable.

## BIBLIOGRAFÍA

- APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, Barcelona, Gredos, 2000.
- BERNABÉ, A., “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, *Ilu*, 0, 1995, pp. 23-32.
- BERNABÉ, A., *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, Akal, 2003.
- BERNABÉ, A., *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars. II, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1, Munich y Leipzig, K. G. Saur, 2004a.
- BERNABÉ, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004b.
- BERNABÉ, A., “Etimologías, juegos fónicos y gráficos en los textos órficos”, en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica, un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, pp. 867-896.
- BERNAL, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993.
- BRAUDEL, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México, FCE, 2010.
- BRISSON, L., *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

- BURKERT, W., *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El Acantilado, 2002.
- BURKERT, W., *Cultos misterios antiguos*, Madrid, Trotta, 2006.
- CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, México, FCE, 2005.
- CARO BAROJA, J., *Los pueblos del Norte*, San Sebastián, Txertoa, 1977.
- DANIÉLOU, A., *Shiva y Dioniso, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, Kairós, 1987.
- DÍEZ DE VELASCO, F., “Melampo, Tiresias, Branco y la fisiología mística: análisis comparativo de prácticas esotéricas en Grecia y la India”, en *Realidad y mito*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 219-239.
- DURAND, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, FCE, 2004.
- ELIADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era, 1972.
- ELIADE, M., *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós Orientalia, 2000.
- ELIADE, M., *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, 2001.
- ELIADE, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 2003.
- Encyclopèdia catalana on-line, <<http://www.encyclopedia.cat/diccionaris#.U5tqN-3J5OSp>> (consulta: 14 de junio de 2014).
- FARNELL, L., *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, The Clarendon Press, 1970.
- FRAZER, G., *La rama dorada*, México, FCE, 1951.
- GUÉNON, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1995.
- JUNG, C. G. & M. L. VON FRANZ (dirs.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002.
- KERÉNYI, K., *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, Siruela, 2004.
- KINGSLEY, P., *En los oscuros lugares del saber*, Girona, Atalanta, 2007.
- KINGSLEY, P., *Filosofía Antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*, Girona, Atalanta, 2008.
- KIRK, G. S., J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gedatos, 1987.
- LINCOLN, B., “The Indo-European Myth of Creation”, *History of Religions*, 15, nov., 1975, pp. 121-145.
- LORAUX, N., *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, El Acantilado, 2004.
- MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, “Refundando Tebas. Análisis comparativo del mito de fundación beocio, las antropogénesis mesoamericanas y la dogon”, *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, III, Barcelona, 2006, pp. 121-138.
- MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, “Dioniso, el zodíaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, *Ex Novo*, IV, 2007, pp. 59-81.
- MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario Órfico, el Cetro, la Crátera y el Niño*, tesis de doctorado, Barcelona, Universidad de Barcelona, ediciones electrónicas de la UB, 2008.

- MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, “Blanca Nieves y su viaje. Elementos chamánicos en la cultura occidental”, en *Actas del I Congreso de Folklore y tradición oral en arqueología*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Actas electrónicas del congreso, 2010.
- MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, “El árbol y el alma en Platón. Latencias chamánicas en la filosofía griega”, en L. Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, pp. 259-281.
- MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, “Expulsados del paraíso”, *Opción. Infantia*, 181, abril, 2014, pp. 89-94.
- OBENGA, T., *L'Afrique dans l'Antiquité – Égypte ancienne – Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1969.
- PLATÓN, *Diálogos, volumen III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 2000.
- PLUTARCO, *Los Misterios de Isis y Osiris*, Barcelona, Índigo, 2002.
- SALLIS, J., *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.
- SÁNCHEZ PÉREZ, J. A., “La Covada”, *Investigación y Progreso*, VII, 1933, pp. 215-221.
- WEST, M. L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- WEST, M. L., “Ab ovo: Orpheus, Sanchunathion, an the Origins of the Ionan World Model”, *cq, New Series*, 44/2, 1994, pp. 289-307.