

---

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Coll i González, Emma; Pàmias Massana, Jordi, dir. La ruptura de la unitat. Una interpretació psicoanalítica de la Teogonia òrfica antiga. 2020. (1139 Grau en Humanitats)

---

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/226752>

under the terms of the  license

# LA RUPTURA DE LA UNITAT

Una interpretació psicoanalítica de la Teogonia òrfica antiga



Emma Coll i González

Treball de Final de Grau - Humanitats

Tutor: Jordi Pàmias Massana

Curs: 2019 - 2020

---

<sup>1</sup> Imatge: Vladimir Kush (2000), *Sunrise by the ocean*.

## Agraïments

Al Dr. Jordi Pàmias Massana, tutor del Treball de Final de Grau, per la seva gran guia, aconsellar-me les lectures més adients, donar-me bons consells i ajudar a polir la meva redacció. Gràcies també a la seva comprensió, flexibilitat i recolzament.

A tots aquells professors que han cultivat la meva passió i vocació per les ciències humanes i pel món clàssic antic.

A tots aquells companys que han estat amb mi a les aules durant aquest viatge ple de coneixement i epifanies que representa la carrera d'Humanitats, especialment a la Marta i a en Miquel. Gràcies per fer d'aquests anys universitaris una experiència única i inoblidable.

A en Quim i a la Mar per ser un pilar fonamental on subjectar-me quan em fallen les forces i per ajudar-me sempre que ho he necessitat amb el grec i amb l'anglès.

A la meva família, parella i amistats de tota la vida per haver-me donat un gran suport durant els mesos de confinament i per haver-me ajudat a mantenir la motivació necessària sense la qual no hagués estat possible la realització d'aquest treball.

## **Resum**

L'objectiu d'aquest estudi és l'anàlisi dels aspectes psicològics o emocionals dels mites teogònics grecs i concretament aquell de la Teogonia òrfica antiga a través de la interpretació psicoanalítica dels seus elements per tal de veure si aquesta podia proporcionar una major comprensió del seu contingut. Es parteix del model psicoanalític que estableix Caldwell per poder interpretar la Teogonia d'Hesíode i s'apliquen els mateixos patrons que aquest fa servir per fer una nova interpretació d'una teogonia no hesiòdica – i per tant no canònica – com és aquella que pertany a la doctrina òrfica. La particularitat del seu contingut resideix en tres estadis: l'existència d'un principi primordial negatiu, la formació del món a través d'un ou cosmogònic que es parteix en dues meitats i finalment l'establiment del cosmos ordenat per part de Zeus en empassar-se tot allò que hi havia abans d'ell. L'estudi mostra, doncs, com l'explicació de la teogonia òrfica a través del llenguatge del subconscient ajuda a entendre el funcionament de la mentalitat col·lectiva de la Grècia antiga, a diferenciar-la d'altres relats teogònics i a comprendre-la des d'una perspectiva diversa que pot ser complementada amb altres tipus d'explicacions provinents de l'expressió del llenguatge de la consciència.

**Paraules clau:** Recepció científica del mite, Mitologia grega, Teogonia òrfica antiga, Orfisme, Interpretació psicoanalítica, Psicoanàlisi.

## **Abstract**

The aim of this paper is the analysis of the psychological or emotional aspects of the theogonic Greek myths and, particularly, of those which ancient Orphic Theogony through the psychoanalytic interpretation of its elements, in order to check if this interpretation could offer a major comprehension of its own content. Departing from the psychoanalytic model Caldwell offers to interpret Hesiod's Theogony, I will apply the exact same pattern to a non-Hesiodic theogony - therefore, non-canonical – as the one that belongs to the Orphic doctrine. The particularity of its content relies in three levels: the existence of a primordial negative beginning, the formation of the world through a cosmogonic egg which is parted into two, and finally, the establishment of the new cosmos, ordained by Zeus, by swallowing everything that was before him.

The paper shows, then, how the explanation of the Orphic theogony through subconscious language facilitates the understanding of ancient Greek mind, to differentiate it from other theogonic narrations which can be complemented with other types of explanations from the expression of conscious language.

**Keywords:** scientific reception of myth, Greek mythology, Ancient Orphic theogony, Orphism, Psychoanalytic analysis, Psychoanalysis.

## Índex

<b>1. Introducció</b> .....	6
<b>2. Objectius i Metodologia</b> .....	7
<b>3. Recepció científica del mite</b> .....	8
<b>4. Mite grec i psicoanàlisi</b> .....	11
4.1 El subconscient.....	12
4.2 El mite i el somni .....	13
4.3 El complex d'Èdip.....	13
4.4 L'heroisme .....	14
<b>5. Psicoanàlisi com a model per a la interpretació del mite</b> .....	15
5.1 El desenvolupament psico-sexual .....	15
5.1.1 La fase oral: la pèrdua de la simbiosi .....	16
5.1.2 La fase anal: les qüestions sexuals .....	17
5.1.3 La fase fàl·lica: el complex d'Èdip .....	17
5.2 La teoria dels somnis.....	19
<b>6. Introducció a la teogonia òrfica</b> .....	20
<b>7. Interpretació psicoanalítica de la teogonia òrfica</b> .....	22
7.1 Primer estadi: la simbiosi .....	23
7.2 Segon estadi: la ruptura de la simbiosi .....	25
7.3 Tercer estadi: la superació del complex d'Èdip .....	29
<b>8. Conclusions</b> .....	30
<b>9. Bibliografia</b> .....	31
<b>10. Annexos</b> .....	34
• Annex I: Taules .....	34
• Annex II: Textos.....	35

## 1. Introducció

Una definició és una “representació d’un concepte per mitjà d’un enunciat descriptiu que permet diferenciar-lo dels conceptes relacionats”<sup>2</sup>. Per això, quan un lector es vol aventurar dins del món de la mitologia, el primer que busca és saber què és un mite. Aquí s’entra en un terreny molt controvertit, on encara hi queda molt per explorar. Segons Carlos García Gual, el mite és un “relat tradicional que narra l’actuació memorable i exemplar d’uns personatges extraordinaris en un temps prestigiós i llunyà”<sup>3</sup>. Però, com defensa Kirk, els mites són massa diferents entre sí i és molt difícil trobar una definició que serveixi per englobar-los a tots<sup>4</sup> i que, al mateix temps, tingui en compte totes les seves formes i funcions. De moment només podem arribar a la conclusió que un mite és “allò que sembla un mite, sona com un mite i s’utilitza com a un mite”<sup>5</sup>.

A l’hora de realitzar una anàlisi sobre el relat mític, s’ha de tenir en compte la seva funció, generalment relacionada amb un model que permet estructurar el pensament o el comportament que té l’ésser humà sobre el món: “El mite té sentit en tant que és portador d’un missatge codificat i que és significatiu per a tot aquell que participa del seu univers cultural i religiós [...], ajuden a situar l’individu dins de la societat a la qual pertany i a entendre les seves relacions interpersonals amb els altres membres de la comunitat, amb les institucions d’aquesta i amb el cosmos que l’envolta”<sup>6</sup>.

Tal i com va dir Aristòtil<sup>7</sup>, tot ésser humà és un ésser social per naturalesa, un ζῷον πολιτικόν, de manera que el mite no es pot entendre sense col·locar-lo en el seu context i la seva anàlisi no es pot dur a terme sense tenir en compte les seves condicionants sociològiques corresponents. És per això que el mite, interpretat a través d’un model que estudia el funcionament de la ment humana com és la psicoanàlisi, pot donar una resposta a les necessitats emocionals tant individuals com col·lectives.

Tot i així, la interpretació psicoanalítica del mite no s’ha d’entendre com a un fenomen aïllat, sinó que aquesta, juntament amb altres tipus d’aproximacions que s’han anat fent al llarg dels segles, poden conferir una visió complementària que sigui capaç d’explicar els mites des d’una perspectiva multidisciplinària. Una certa interpretació del mite no exclou a l’altre sinó que entre totes ajuden a aprofundir el coneixement que es té sobre aquest.

---

<sup>2</sup> Definició 2009, TERM CAT.

<sup>3</sup> García Gual 2004, 22.

<sup>4</sup> Kirk 2006.

<sup>5</sup> Caldwell 1989, 12.

<sup>6</sup> Pagès 2020.

<sup>7</sup> Arist. *Pol.* 1252a

## 2. Objectius i Metodologia

Aquest treball té l'objectiu d'analitzar els aspectes psicològics o emocionals del mite grec i, concretament, aquells que es poden detectar en els mites teogònics<sup>8</sup>. És a dir, no es pretén dur a terme una interpretació psicològica o emocional del mite en general, sinó fer aquesta aproximació a un mite teogònic en concret amb la finalitat de permetre una major comprensió d'aquest.

Els mites poden tenir diverses funcions i, d'entre aquestes, la funció psicològica té unes característiques que permeten, a diferència de les altres<sup>9</sup> :

- Expressar les idees del subconscient en una forma específica.
- Transmetre un contingut emocional a altres funcions no psicològiques del mite.
- Proveir una resposta social a les necessitats psicològiques de la societat.

Per tant, des d'una perspectiva psicològica, el mite es pot entendre com el paral·lel col·lectiu del somni individual, és a dir, com una forma de representar, a través de transformacions simbòliques, les idees i els conflictes del subconscient humà. L'expressió tant del mite com del somni té sentit en la mesura que mantenen la salut física i l'estabilitat emocional dels individus que s'insereixen dins de la comunitat<sup>10</sup>. Si es vol entendre i analitzar aquesta qüestió psicològica o emocional del mite "l'únic model teòric apropiat a la nostra disposició és la psicoanàlisi"<sup>11</sup>.

S'ha de remarcar, però, que en aquest treball no es pretén argumentar la validesa de la psicoanàlisi com a mètode d'interpretació. Se sap ben bé que aquesta disciplina teòrica produeix una reacció negativa a aquells partidaris absoluts de la ciència moderna. En canvi, com ja s'ha esmentat anteriorment, la intenció del treball és una altra: aplicar el model teòric de la psicoanàlisi a un cas en concret per tal d'aclarir si aquesta pot ajudar a donar una interpretació del mite grec.

Un cop explicats aquests punts, la metodologia d'anàlisi utilitzada per a complir els objectius es basarà en la recapitulació de l'estat de la qüestió a través d'un recorregut històric sobre la recepció científica del mite grec i, en concret, de la interpretació psicoanalítica. I tot seguit, basant-se en l'anàlisi psicoanalític de la *Teogonia* d'Hesíode, aplicar els mateixos patrons de la teoria que en ella s'hi han fet servir per fer una nova interpretació de les teogonies de l'antiguitat grega no hesiòdiques i, en concret, d'aquella que pertany a la doctrina òrfica.

---

<sup>8</sup> Teogonia: doctrina sobre el diví com a conjunt de divinitats relacionades genealògicament entre elles.

<sup>9</sup> Caldwell 1989, IX.

<sup>10</sup> Caldwell 1989, 13-17.

<sup>11</sup> Caldwell 1989, X (trad. literal al català).



### 3. Recepció científica del mite

Tota recepció del mite implica una participació per part del lector que el reinterpreta creant un diàleg entre un passat llunyà i el seu present més pròxim. Tradicionalment s'havia pensat que el mite només podia ser un símbol o una al·legoria d'un fet però no va ser fins el segle XVIII, quan es desperta la ciència del mite, és a dir, la mitologia, que es produirà el naixement de múltiples interpretacions d'aquest<sup>12</sup>. És llavors quan el mite serà capaç de transcendir el propi text i permetre que el seu significat vagi més enllà.

Si es parteix de l'acceptació que el mite és una història que transcendeix el text, llavors també s'ha d'admetre la relació que tenen els poemes èpics d'Homer amb les tradicions orals anteriors com a una primera forma de recepció mítica. A la Grècia arcaica recitar era el mateix que improvisar, és a dir, era una *performance* que consistia en versos memoritzats i recitats per l'aede seguint una sèrie de fórmules. Aquesta característica oral fa que cada un d'aquest recitals constituís una recepció diferent i única de la tradició mítica. Això canvia quan, al segle VI aC, es difon l'escriptura alfabètica, la qual permet la transcripció i reformulació del mite convertint-lo en un discurs transmès a partir d'un text escrit.

L'escriptura, d'una banda, obre un forat entre l'autor i la tradició heretada on, a través d'aquesta, el mite es pot dirigir a un públic independentment de la seva localització espacial i temporal; però, d'altra banda, també pressuposa el naixement de la historiografia per part dels logògrafs, els quals permeten unir aquest buit temporal entre el passat mític (els temps dels déus) i el present històric (els temps dels homes), diferenciats únicament pel criteri epistemològic a través de fórmules, com la genealogia o la geografia, que fan la funció de pont entre aquests dos mons.

La fundació de la biblioteca d'Alexandria durant el període hel·lenístic va marcar un altre canvi en la recepció del mite grec: el mite es converteix en una font de consulta, de manera que la informació que dona aquest es processa i es reorganitza segons l'ús que en vulgui fer el lector. Això només es fa possible si es concep el mite com a un discurs tancat, objectiu i llunyà. És a dir, paradoxalment, el mite s'entén com l'element definidor de la identitat grecollatina però aquest s'emancipa de la seva implicació ideològica i es converteix simplement en literatura.

Aquesta emancipació farà que el mite perdi la seva funció originària i obtingui, de mica en mica, una nova funció propagandística. El punt culminant d'aquesta forma de processar el mite es donarà durant l'època romana imperial on, basant-se amb les col·leccions enciclopèdiques del període hel·lenístic, el mite s'utilitza amb la finalitat de legitimar la figura de l'emperador atorgant-li un llinatge diví, fins al punt en que s'arriba a canviar la concepció cosmogònica del món des del *caos* (abans d'August) fins al *cosmos* (regnat d'August)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Pàmias 2014, 44.

<sup>13</sup> Pàmias 2014, 45-53.

Durant l'edat mitjana les col·leccions de les llibreries del període hel·lenístic continuaran essent el principal vehicle de recepció del mite. Tot i així, el saber mitogràfic també serà transmès a través dels *scholia*, un element d'*auctoritas* que consistia en la inscripció de simples comentaris, ja fossin gramaticals, crítics o explicatius inserits en els marges dels *còdex* que es conservaven de les obres dels grans poetes antics traduïdes al llatí. Aquests comentaris acabaran representant el principal mitjà de conservació de la tradició mitològica grecoromana. D'aquesta manera, la fi de la recepció del mite en la llengua grega va provocar que, trencant amb tota la tradició anterior, aquest es transmetés d'una manera completament deformada respecte el seu original.

S'ha de tenir en compte que la traducció del mite porta sempre en sí mateixa una interpretació d'aquest, la qual pot incorporar significats que no estaven presents en els mites originals. La reinterpretació del mite es converteix en un vehicle que permetia la transmissió de la moral cristiana a través de dues estratègies diferenciades: mentre l'*al·legoria* assumeix que el mite amaga una veritat presentada a través d'un imaginari decoratiu, l'*everisme* considera que els déus de la mitologia pagana eren, en el seu origen, personatges humans històrics però que la memòria d'aquests a través del temps i de la transmissió es veu alterada fins al punt de convertir-los en déus dins dels relats mítics.

La recepció del mite durant la tradició medieval s'articula doncs com a una col·lecció d'històries. *Les Metamorfosis* d'Ovidi van ser el principal conductor del mite grec a occident, no només durant l'edat medieval sinó inclús també durant el renaixement, ja que aquestes permetien donar una estructura del seu material mitogràfic. La *Genealogia Deorum* de Giovanni Boccaccio ha estat tradicionalment considerada el nexa d'unió entre la tradició medieval i el renaixement per donar una discontinuïtat entre el mite i el lector modern.

A partir del Renaixement la recepció del mite s'articula com a una col·lecció de figures divines que acompanya el coneixement enciclopèdic de la genealogia, de manera que aquest ja no es relacionarà més amb la religió, sinó amb l'imaginari fictici d'un producte literari. Per tant, a partir de Boccaccio neix un diàleg entre el món modern i el món antic, un diàleg que precedirà tant al naixement de l'humanisme com al de la mitografia, una disciplina que té la finalitat d'investigar les categories genèriques dels mites<sup>14</sup>.

No serà fins a l'edat moderna que es trencarà amb la interpretació al·legòrica del mite. Quan els exploradors d'Àfrica i d'Amèrica van portar cap a occident col·leccions de rareses i històries dels seus pobles primitius, va ser inevitable subratllar la comparació d'aquests amb els textos antics. La convicció que la mitologia grega era una col·lecció d'històries similars a la d'aquests pobles va donar una oportunitat als moderns per qüestionar l'*auctoritas* dels textos antics i atacar-los en nom de la raó, la moralitat i la religió.

---

<sup>14</sup> Pàmias 2014, 53-62.

D'aquesta manera, des de la perspectiva del moviment il·lustrat, els mites grecs no podien amagar cap veritat sobre el funcionament del món o la moralitat humana. Però paradoxalment, al mateix temps que el mite es concep com a un conjunt d'històries irracionals, s'anirà imposant la necessitat d'explicar el mite científicament. Giambattista Vico va anticipar la valorització romàntica del mite reconeixent-lo com a la primera ciència de la història dels pobles. Per a ell, els poemes mitològics havien de ser considerats com a un símbol, és a dir, un llenguatge de la imaginació capaç d'unir l'ésser humà amb la natura, justament allò que la raó tendia a separar.

D'una banda, amb la introducció del terme *mythus* per part de Heyne<sup>15</sup>, neix l'estudi de la mitologia. El mite es concep com a una expressió de la humanitat primitiva, com a un llenguatge simbòlic (*sermo mythicus*) que posteriorment és adornat per part dels poetes en els seus textos (*sermo poeticus*). D'altra banda, Schelling<sup>16</sup> va definir el terme romàntic de *símbol* oposant-lo al significat de l'*al·legoria*, la qual es va convertir en un objecte de rebuig. La construcció romàntica del mite es basarà en l'oposició entre aquests dos termes.

Per tant, a partir del romanticisme, la ruptura de la concepció al·legòrica del mite comporta que aquest deixi de considerar-se un mitjà per a transmetre una moral religiosa i passi a ser una forma d'existència poètica. L'expressió romàntica del mite arriba al seu punt culminant amb la recepció mítica de Creuzer<sup>17</sup>, el qual concep el mite com a una activitat irracional que només es pot percebre a través dels sentiments. Simultàniament, Hermann<sup>18</sup> s'oposa a aquesta interpretació simbòlica del mite i s'aproxima a aquest a través d'un estudi científic de les idees i dels conceptes de les persones del seu temps.

En primer lloc, el debat entre Creuzer i Hermann, és a dir, entre l'especulació romàntica i la crítica científica del mite, va provocar la fundació de nous corrents de la disciplina mitològica – la filologia clàssica n'és un exemple<sup>19</sup>. En un segon lloc, el divorci entre l'aproximació científica del mite per part dels professionals acadèmics i la seva popularització com a gènere narratiu per part dels escriptors i artistes provoca que més enllà del segle XIX sorgeixin nous models d'interpretació del mite, com per exemple els exponents de l'escola naturalista-comparativa, que reclamen la interpretació estrictament històrica del mite reduïda a cercar el seu origen a la proto-cultura indoeuropea; o com els seguidors de Karl Otfried Müller<sup>20</sup>, els quals consideren que el mite pot proveir informació valuosa sobre la història primitiva dels pobles grecs<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> Graf 1993, 284-294.

<sup>16</sup> Schelling 1856.

<sup>17</sup> Creuzer [1810] (1990).

<sup>18</sup> Creuzer & Gottfried [1818] (2009), 189-280.

<sup>19</sup> Creuzer & Gottfried [1818] (2009).

<sup>20</sup> Müller [1825] (1844).

<sup>21</sup> Pàmias 2014, 62-69.

Aquesta contribució més recent de Müller representa una victòria per a la recepció de la mitologia grega: gràcies a la seva insistència en els estudis folklòrics es va poder establir la noció de mite com un conjunt de narracions coherents. Partint d'aquest fet, la recepció del mite grec durant l'últim segle s'ha caracteritzat per el sorgiment de tres escoles interpretatives que es van posicionar com predominants: la teoria ritual, la psicoanàlisi i l'estructuralisme. Paral·lelament al desenvolupament de les escoles anteriors, per a les corrents de les escoles interpretatives del neoromanticisme i del trascendentalisme no és evident que el mite sigui una narració. En canvi, aquest s'assumeix com el vehicle que permet la visió d'uns valors transcendents que van més enllà de les contingències de la història.

Així doncs, la principal orientació de la recepció del mite durant el segle XX combina l'atenció de la seva narrativitat amb la relació dels seus components. No obstant les diferències que hi puguin haver entre les diverses escoles interpretatives, aquestes "han interpretat cada narrativa mítica com una composició cohesionada i organitzada d'elements que contribueixen a unificar aquesta estructura i que estan dissenyats per evidenciar el seu significat inherent"<sup>22</sup>.

#### 4. Mite grec i psicoanàlisi

La psicologia del mite s'inicia quan aquest es comença a interpretar com a una projecció de les qualitats del subconscient humà sobre déus i herois que formen part d'un relat que té l'objectiu de mantenir la salut física i l'estabilitat emocional dels individus que s'insereixen dins d'una comunitat. Però, com s'ha exposat anteriorment, els teòrics del segle XVIII van confrontar el mite amb la ciència. Per a ells el mite funcionava pels pobles primitius igual que la ciència funcionarà per a la modernitat, és a dir, per donar una explicació als esdeveniments del món físic. D'aquesta manera, el desenvolupament de la ciència va sentenciar la mort del mite. No va ser fins un segle més tard que el mite i la ciència deixen de ser llenguatges equivalents: mentre la ciència es segueix entenent com a una explicació del funcionament del món, el mite – a través de la psicoanàlisi – es veu com a una explicació de la *psyche* (Ψυχή) humana, tant aquella que forma part de l'individu com aquella que forma part de la societat. Per tant, la gran victòria de la modernitat va ser desemmascarar el mite des de la seva forma metafísica, allò extern, fins a la seva forma psicològica, allò intern<sup>23</sup>.

El món postmodern, caracteritzat per la caiguda de la influència de la religió sobre la societat, provoca també la caiguda del mite tal i com havia estat concebut tradicionalment: com a una història d'un déu que actua sobre el món<sup>24</sup>. Així doncs, mentre que el món extern només s'entén

---

<sup>22</sup> Henrichs 1987, 242-277 (trad. literal al català).

<sup>23</sup> Però altres teories, que han acabat essent hegemòniques, parteixen del fet que el mite no pretén explicar res de la *psyche*.

<sup>24</sup> Segal 1990, 409-410.

si s'explica a través de les lleis científiques, quan s'ha d'explicar el món intern succeeix tot el contrari: només s'entén si s'explica a través dels mites.

El terme psicoanàlisi fa referència a la gran varietat de teories psicològiques que reconeixen un subconscient. Les més famoses són la de Sigmund Freud i la de C. G. Jung. Tots dos són pioners no de postular l'existència del subconscient, sinó d'estudiar el subconscient a través d'un mètode científic. L'ús del model psicoanalític per interpretar el mite no té perquè assumir o requerir una convicció en la validesa de la teoria, de la teràpia o dels models explicatius de la psicoanàlisi. La teoria en sí mateixa és un model sobre com funciona la ment humana i, tot i que encara és un model provisional, gràcies a aquest s'ha pogut arribar a l'estat actual de la recerca neurològica<sup>25</sup>.

S'exposen tot seguit una sèrie de temàtiques sobre les quals diversos teòrics d'entre els segles XIX-XX (Freud, Rank, Jung i Campbell) han anat desenvolupant postulats que avui en dia es consideren com als principals a tenir en compte a la hora d'explicar els principis de la psicoanàlisi com a un mètode per a la interpretació del mite<sup>26</sup>:

#### 4.1 El subconscient

La disciplina psicoanalítica parteix de l'estudi del subconscient, és a dir, la dimensió del pensament que es separa d'allò que un pot controlar a través de la consciència. Freud<sup>27</sup> va distingir tres àrees del pensament: les *idees conscients* –aquelles que podem tenir presents a cada moment–, les *idees preconscious* –aquelles que no podem tenir sempre presents però que ens en podem adonar de la seva existència amb una mica d'esforç– i les *idees inconscients* –aquelles que no podem tenir presents excepte quan es donen en una forma disfressada, a través dels somnis o de símptomes neuròtics. La repressió és el mecanisme que separa les dues superfícies de la ment, la consciència i el subconscient<sup>28</sup>.

En canvi Jung<sup>29</sup> considera que el subconscient és aquell contingent superficial d'allò que originalment formava part de la consciència. El subconscient de Freud és anomenat per Jung com a subconscient personal ja que es crea per part de cada individu, però a aquest s'hi afegix el subconscient col·lectiu, que és generat de forma inherent per l'individu pel sol fet de pertànyer a una comunitat. Per la seva part Campbell<sup>30</sup>, tot i respectar aquestes dues dimensions del subconscient defensa que aquell col·lectiu no és inherent, sinó que s'adquireix a través de les pautes que proporciona la comunitat.

---

<sup>25</sup> Caldwell 1989, 3-17.

<sup>26</sup> Figura 1.

<sup>27</sup> Freud [1900] (1978), vol. IV i V.

<sup>28</sup> Caldwell 1989, 18-19.

<sup>29</sup> Jung [1928] (2009).

<sup>30</sup> Campbell 1959.

#### 4.2 El mite i el somni

Freud i Rank coincideixen en el fet que el mite no reflecteix el món exterior, sinó que és el mirall d'un mateix. Tot i així, mentre que pel primer el mite constitueix un compromís entre una part de l'individu que vol complir els desitjos del subconscient i una altra que ni vol saber-ne de la seva existència; pel segon el mite representa el sentiment ambivalent de l'individu que vol tornar a un estat de simbiosi amb la seva mare però que, al mateix temps, vol separar-se'n per preservar la seva pròpia identitat.

En canvi, per Jung el mite és una forma que permet a l'individu adonar-se de l'existència de totes les parts del seu subconscient que tenen a veure amb la personalitat, representades en el relat mític a través d'arquetipus. I Campbell afegeix a aquest postulat que, a més de representar el subconscient, el mite també representa una imatge simbòlica del món que ajuda a mantenir l'ordre social, a donar una justificació divina de les pràctiques socials i a harmonitzar l'ésser humà tant amb el món que l'envolta com amb ell mateix<sup>31</sup>.

Però, una coincidència tant en Freud com en Jung és que ambdós comprenen el somni com el paral·lel individual del mite, el qual és compartit per a tota la comunitat. La diferència és que Freud defensa que els mites mantenen allunyada la consciència del subconscient, essent una mena de compromís entre la voluntat de complir els desitjos del subconscient i la voluntat de reprimir-los. En canvi, Jung pensa que els somnis i els mites són utilitzats pel subconscient amb la finalitat d'aconseguir que les seves idees arribin fins a la consciència de l'individu de manera que, per comprendre'ls, el seu significat literal hauria de ser traduït per un significat simbòlic<sup>32</sup>.

#### 4.3 El complex d'Èdip

Freud ha estat considerat el primer teòric que desenvolupa la teoria de la psicoanàlisi, centrant-se sobretot en el mite d'Èdip, el qual creia el més representatiu dels esdeveniments que li succeïen a l'individu durant el seu desenvolupament psicosexual. En el nivell superficial del mite es descriu l'esforç de l'heroi per evitar el destí que li ha estat imposat però, a un nivell més profund, es mostra com en realitat aquest acaba complint els seus desitjos més profunds sense ser-ne conscient. Aquest és el mateix conflicte que té l'individu que recita, llegeix o escolta el mite entre la voluntat de no alliberar-se dels seus desitjos del subconscient i, al mateix temps, la voluntat de reprimir-los.

D'altra banda, Rank cercant l'origen de l'ansietat de l'individu, es remunta a la separació entre aquest i la seva mare no en el moment de néixer, sinó en el moment en el què l'infant es percep a ell mateix com a individu. És llavors quan buscarà tornar a un estat simbiòtic, d'unió amb la mare,

---

<sup>31</sup> Segal 1990, 411-422.

<sup>32</sup> Segal 1990, 422-425.

però paral·lelament a això també voldrà conservar la seva pròpia identitat. Aquesta ambivalència es prolongarà fins l'edat adulta i equivaldria a l'ambivalència dels desitjos del subconscient que segons Freud es dona durant les diverses fases del desenvolupament psicosexual<sup>33</sup>.

#### 4.4. L'heroisme

Rank també va presentar el model que segueixen els mites heroics<sup>34</sup>. Per aquest l'heroisme encobreix la *primera meitat de vida*, una etapa que comprèn des del naixement fins a l'edat adulta. El seu objectiu involucra les relacions de l'individu amb el món exterior, volent assolir la seva independència separant-se tant dels pares com dels instints asocials. El significat latent del mite es cobreix amb una projecció justificable de les idees reprimides: el personatge heroic supera unes adversitats, aquelles que precisament li atorguen l'estatus heroic, les quals tenen a veure amb els desitjos del subconscient i a canvi de ser victoriosos obté aquests objectes del seu desig.

Discrepant amb aquest raonament, Jung defensa que l'heroisme es situaria durant la *segona meitat de vida* ja que no només involucra la relació d'un mateix amb el món exterior, sinó també la relació d'un mateix amb el seu propi subconscient. A més, per a Campbell l'heroisme no tractaria tant sobre la repressió dels desitjos del subconscient, sinó sobre el seu descobriment. Aquest situa el mite heroic allà on acabaria el de l'esquema de Rank, quan l'heroi ja adult torna a casa després d'haver superat les seves adversitats. La relació entre l'heroi i els seus pares simbolitza la relació entre l'individu i les parts que formen el seu subconscient de manera que, a través de la superació de les adversitats, l'heroi podrà assolir la seva independència i entrar a formar part de la comunitat<sup>35</sup>.

En definitiva, la psicoanàlisi s'ha desenvolupat com una teoria per a la interpretació del mite al llarg del segle passat i, després que aquesta hagi donat moltes voltes, actualment es dirigeix cap a un món acadèmic dividit en dos: els *particularistes* –partidaris de dedicar-se a l'estudi d'allò que fa els mites de cada cultura distintius dels altres– i els *generalistes* –que es concentren en allò que fa els mites similars en tot el món concebut les distincions entre aquests com a un fet tribal<sup>36</sup>. Si es vol fer un anàlisi exhaustiva, doncs, seria molt recomanable que a la hora d'aplicar una interpretació psicoanalítica al mite es tingués en compte no només la teoria de Freud, sinó també altres teories com la de Jung, Rank, Campbell o les seves derivacions més contemporànies.

---

<sup>33</sup> Segal 1990, 411-412.

<sup>34</sup> Rank [1914] (2015).

<sup>35</sup> Segal 1990, 425-431.

<sup>36</sup> Segal 1990, 444-445.

## 5. Psicoanàlisi com a model per a la interpretació del mite

Un cop plantejat un marc teòric general sobre els principals autors que han interpretat el mite des d'una perspectiva psicoanalítica al llarg dels darrers segles, el següent pas que procedeix serà establir un model d'aquesta doctrina que es pugui aplicar per analitzar el mite teogònic. Va ser Caldwell<sup>37</sup> el pioner a donar forma a aquest model, formant un conjunt estructurat per a donar una interpretació individual dels diversos elements que apareixen, en el seu cas, en la teogonia d'Hesíode. Aquest utilitza dues de les principals teories de la psicoanàlisi per tal de poder interpretar el mite teogònic: el desenvolupament psico-sexual i la teoria dels somnis.

La funció general del mite és donar una resposta al conjunt de les necessitats humanes, però, per sobre de totes, a aquelles que es veuen representades en el mite com a necessitats emocionals. Per tant, el mite s'assimila al somni en la mesura que els dos intenten donar una resposta a les necessitats de l'ésser humà a través de la representació de les idees del subconscient: "igual que els individus semblen necessitar els seus propis somnis idiosincràtics i rituals privats per tal d'evitar l'ansietat i preservar la salut, sembla ser que les societats necessiten els seus propis somnis compartits i rituals col·lectius per tal de mantenir la integritat emocional i la salut col·lectiva del grup"<sup>38</sup>.

Aquestes idees són reprimides a causa de la seva connexió amb els desitjos i les pors que provoquen un estat d'ansietat<sup>39</sup> a l'individu. Per tant, la repressió és un dels mecanismes de defensa que té el propi subconscient de la ment humana per protegir les idees conscients de les idees del subconscient. I, encara que aquesta activitat formi part del propi subconscient, la repressió no es manté isolada del món extern sinó que, en realitat, és el resultat de determinats factors socials inherents en cada cultura que es manifesten i es desenvolupen en l'individu ja des de la seva infància o, fins i tot, des del moment del seu naixement.

A continuació es descriuen amb més detall aquestes dues teories de la psicoanàlisi:

### 5.1 El desenvolupament psico-sexual

La infància és el període on l'individu aprèn què és el que pot fer i el que no per tal de fer-se un lloc com a membre acceptat d'una comunitat. Les idees més subjectes a ser reprimides són les que es donen durant els primers anys de vida de l'infant, les que tendeixen a tenir un major impacte en la vida posterior de l'individu o les que estan relacionades majoritàriament amb la sexualitat. Precisament els tabús, és a dir, les prohibicions de la societat que comporten aquestes idees del subconscient, són els que es representen d'una forma més accentuada en els mites.

---

<sup>37</sup> Caldwell 1989.

<sup>38</sup> Caldwell 1989, 17.

<sup>39</sup> Segons la psicoanàlisi, el perill que poden suposar les idees reprimides sobre l'individu és l'ansietat, la qual apareix a partir del conflicte entre el desig i la prohibició o la por.



El concepte *childhood sexuality* és un dels més controvertits en la psicoanàlisi. Tot i que ha estat moltes vegades mal interpretat, aquest es refereix a “totes aquelles activitats i desitjos que tenen l’objectiu de produir un plaer en l’individu i que no poden ser explicades a través de necessitats bàsiques com la set o com la gana”<sup>40</sup>. Serien similar al terme de Ἔρωϛ encunyat per Plató<sup>41</sup>. És habitual dividir el desenvolupament de la psico-sexualitat infantil en 3 fases –la fase oral, la fase anal i la fase fàl·lica– per tal de comprendre les trajectòries principals del procés en el qual l’individu aprèn com s’ha de relacionar amb el seu entorn.

#### 5.1.1 La fase oral: la pèrdua de la simbiosi

Un esdeveniment remarcable que succeeix durant el primer any de vida, el qual té una importància significativa a l’hora d’analitzar mites sobre la creació, és la simbiosi: “la consciència inicial d’un infant com a un ésser independent i la situació d’ambivalència emocional que deriva d’aquest descobriment”<sup>42</sup>. Una tendència de la psicoanàlisi és buscar aquell element que és l’origen de tota l’ansietat que es donarà posteriorment en l’individu, el trauma de la infància, el qual en un primer moment es va pensar que era el propi naixement però que les últimes tendències de la psicoanàlisi defensen que és la pèrdua d’aquesta simbiosi.

Quan l’infant es troba en un estat simbiòtic no pot diferenciar el *jo* del *no-jo*. El propi ésser és el món enter, i el seu món consisteix en la fusió de dos individus diferents: l’infant i la mare. En el mite aquest estat primitiu de la simbiosi es representa a través de paradisos idíl·lics, com és el cas de l’*Edat d’or* d’Hesíode. Però aquesta situació deixarà pas a un seguit estat d’individuació, que fa referència a una emergent consciència de la pròpia identitat individual, resultat de la diferenciació entre el “jo” i “tota la resta”. És llavors quan a l’infant li sorgeix un sentiment de pèrdua, la primera experiència d’ansietat, ja que s’experimenta la pèrdua de l’altre persona, la mare, i la única que és capaç de satisfer totes les necessitats de l’infant i se’n adona que en realitat no forma part d’ell. En el moment que la simbiosi es perd, allò conegut passa a ser la mare.

La pèrdua de la simbiosi deixa en l’infant una situació d’ambivalència emocional, de la qual provindrà tota l’angoixa posterior de l’individu. Aquest té dos desitjos contradictoris amb l’objectiu o de tornar a aquell estat simbiòtic primitiu o de preservar la pròpia identitat que permet distingir allò que és un mateix i allò que no. D’aquesta manera, la individuació esdevé la primera barrera que permet reprimir les idees del subconscient i preservar aquelles de la consciència.

---

<sup>40</sup> Caldwell 1989, 19-22 (trad. literal al català).

<sup>41</sup> El significat de *childhood sexuality* s’assembla a aquell de l’eros platònic en el sentit que un individu desitja un objecte o un subjecte perquè és allò que ell no té o que mai podrà obtenir.

<sup>42</sup> Caldwell 1989, 22-27 (trad. literal al català).

### 5.1.2 La fase anal: les qüestions sexuals

Durant aquesta fase l'infant experimentarà per primer cop el procés de la reciprocitat i l'intercanvi, és a dir, les estructures bàsiques de totes les organitzacions socials que justament coincideixen amb les bases del sacrifici religiós. El sacrifici era un mitjà a través del qual l'ésser humà podia propiciar-se els déus en el seu favor per obtenir allò que era del seu desig. El seu procés es basava en un *do ut des* (dono en funció que rebo)<sup>43</sup>, de manera que com més valuosa era la cosa que es desitjava, més valuós era allò que havia de ser sacrificat.

En la fase anal, doncs, la relació entre l'individu i els seus pares és equivalent a l'existent entre el sacrificador i els déus: els pares tenen tot allò que es desitja i, per tal de influenciar-los al seu favor, l'infant ha d'esdevenir allò que els seus pares esperen d'ell. L'única possessió valuosa que té l'infant, i la única a la qual pot renunciar a canvi d'obtenir l'afecte dels seus pares, són els seus excrements que són fastigosos però, al mateix temps, formen part del sistema simbòlic de l'intercanvi a través del qual l'infant podrà fer-se un lloc dins de la societat.

És en aquest mateix moment que l'infant destapa la seva curiositat, un mecanisme que permet el seu desenvolupament mental i que moltes vegades està relacionat amb subjectes sexuals. El nen sap que un nadó es troba dins del cos de la mare i que, d'alguna forma, aquest s'acaba separant d'ella, però no sap com ha sortit d'allà<sup>44</sup>. L'infant per respondre les seves preguntes, independentment de les explicacions que li hagin donat els pares, haurà de recórrer a la seva pròpia experiència durant la fase anal i, d'aquesta manera, només pot conèixer dues formes en les que un objecte sòlid pot sortir del cos: la sortida per defecació o per vòmit.

En el mite, l'assimilació del procés del naixement amb el de la defecació es representa a través d'un laberint enredat, el qual simbolitza els òrgans interns de la mare. El recorregut de dins cap a fora seria el naixement mentre que a la inversa seria la mort, essent aquesta l'única manera a través de la qual és possible el retorn a un estat simbiòtic d'unió amb la mare. Pel que fa al procés del vòmit, en canvi, aquest també es pot observar en els conflictes generacionals dels mites sobre els orígens, on normalment el pare s'empassa els seus fills per tal que aquests no el destronin<sup>45</sup>.

### 5.1.3 La fase fàlica: el complex d'Èdip

Una vegada l'infant ha resolt el problema del naixement, la seva curiositat es centra en com el nadó ha arribat a dins del cos de la mare i en els genitals, allò que diferencia els sexes. Fins aquell

---

<sup>43</sup> Caldwell 1989, 27-31.

<sup>44</sup> L'infant nota que el nadó recent nascut té un valor immens, fins i tot més que els propis excrements, guanyant una atenció i un afecte totals per part dels pares. Aquesta pot ser una de les raons per les quals, en el mite, el fill petit sempre és el responsable de destronar el seu respectiu antecessor.

<sup>45</sup> El cas paradigmàtic d'aquest procés de vòmit en la mitologia grega seria Cronos, el qual s'empassa el seus fills just després de néixer per tal de no ser destronat. Rea aconsegueix fer passar una pedra embolcallada per Zeus, el fill més petit, que es salva de ser devorat. Posteriorment serà aquest qui aconseguirà derrotar al seu pare i alliberar, a través del vòmit, als seus germans.

moment l'infant creia que la seva mare tenia penis però, quan descobreix que no es així, li causa una situació d'ansietat. La fantasia de la *phallic mother*<sup>46</sup> es manifesta en els mites a través d'éssers híbrids com l'Esfinx, l'Equidna o les Harpies, que tenen la meitat del cos cap a munt d'una dona i la meitat del cos cap avall (aquella que és objecte de la curiositat de l'infant) d'un animal com el lleó, la serp o l'ocell, que són símbols de la sexualitat masculina.

La nova importància de la diferència entre els sexes fa que l'infant es qüestionari sobre l'origen dels nadons. Aquests factors són els que acabaran produint el famós complex d'Èdip, el qual posarà final al desig per allò que la societat considera prohibit, el tabú de l'incest, i representarà el punt d'entrada de l'individu dins d'aquesta. La base d'aquest complex, que consisteix en l'expressió del desig d'unir-se amb un objecte parental i el fracàs d'aquest desig a causa de la prohibició, és clarament la mateixa que aquell desig de tornar a un estat primitiu de simbiosi, d'unió amb la mare, i la impossibilitat del seu compliment per l'emergència de la individuació. La representació que suposa l'intent de complir aquest desig es representa en el mite a través dels càstigs del Tàrtar.

Freud va anomenar el complex d'aquesta manera perquè la situació del mite respon a una relació triangular entre els membres d'una mateixa família: un heroi que té per objecte de desig la figura maternal (Iocasta) i una figura paternal que té la intenció de prohibir el compliment d'aquest desig (Laios). Però aquest esquema no és una instància isolada i també pot ser que les figures mítiques no siguin literalment el fill, el pare i la mare<sup>47</sup>. En realitat, allò que forma el complex d'Èdip no és la identitat de cada de les figures sinó les funcions d'aquestes i la persistència de la seva estructura.

La combinació de tots aquests factors provoca la fantasia de la *primal scene*, és a dir, el desig de l'infant d'observar les relacions sexuals per tal de complaure la seva curiositat. S'ha de tenir en compte que l'òrgan que permet la gratificació de la curiositat és la vista i és per això que, en el mite, això es reflexa sobretot amb el personatge mític de Tirèsies el qual es queda cec per revelar el secret sexual, per veure accidentalment la deessa Atena despullada o per intentar intervenir al veure una parella de serps copulant, segons diverses versions.

El complex d'Èdip s'acaba quan l'infant, davant de l'ansietat que li provoca un conflicte directe amb la figura paternal i la seva possible castració<sup>48</sup>, es veu obligat a abandonar l'objecte del seu desig. Això es mostra amb una castració simbòlica en els mite de Tirèsies o Èdip, els quals es queden cecs, o amb la castració literal d'Urà per part de Cronos.

---

<sup>46</sup> Caldwell 1989, 32-36.

<sup>47</sup> Caldwell 1989, 32-36.

<sup>48</sup> La persistència dels desitjos de l'infant el porten cap a un enfrontament directe amb la figura paternal on davant d'aquesta, més madura i forta, el nen hi té totes les de perdre. El càstig per la seva derrota seria la castració, fet que mostra la importància del fal·lus en una societat patriarcal com era la grega.

## 5.2 La teoria dels somnis

L'estudi dels somnis va obrir les portes a una millor comprensió del mite ja que, com que tots dos són mecanismes que representen les idees i els conflictes del subconscient humà amb la finalitat de mantenir la salut física i l'estabilitat emocional, funcionen d'una manera similar. L'expressió d'aquestes idees en la seva forma original provocaria un estat d'ansietat a l'individu i és per això que la repressió actua no eliminant-les, sinó disfressant-les de manera que siguin gairebé irreconeixibles.

Cada somni existeix en dos nivells: el contingut manifestat, el somni tal i com es recorda, i el contingut latent, és a dir, aquella col·lecció d'idees del subconscient que combinades i transformades formen allò que es manifesta en el somni. Aquestes idees o *dream-thoughts*<sup>49</sup> que componen el contingut latent del somni es poden classificar en tres categories. El *desig del subconscient* –ocasionalment present en el somni– que és tota aquella pertorbació que afecta a la persona mentre dorm; el *residu del dia anterior* –normalment present en el somni– que fa referència al material amb el qual el somni es desenvoluparà i l'*estímul de canvi* –sempre present en el somni– que són aquelles idees reprimides que normalment tenen una connexió amb la infància i la sexualitat<sup>50</sup>.

Aquestes tres categories també es poden trobar en el mite. Mentre el desig del subconscient representat en el somni respon a les necessitats emocionals individuals, aquell que s'expressa en el mite ha de poder comunicar els desitjos i les pors que són compartides per la comunitat. El material que el mite fa servir per expressar-ho és el passat col·lectiu de la societat, ja sigui a través d'un passat mític o de la memòria d'uns esdeveniments passats comuns. El consens compartit sobre la veracitat del mite és necessària per l'efecte psicològic de la comunitat i és per això que el relat mític sempre es situarà en un passat remot, amb el qual els fets no puguin ser ni verificats ni falsificats. Finalment, les idees reprimides del mite són aquelles que tenen a veure amb els canvis que amenacen l'estabilitat del grup, la superació de les quals permet reforçar la unitat del conjunt.

L'acció de pensar és aquella que connecta una idea amb una altra. La psicoanàlisi, doncs, es dedica a analitzar les connexions entre les instàncies del pensament subconscient que només tenen sentit a través de mecanismes estructurals propis de la subconsciència, formats molt abans que aquells del pensament conscient<sup>51</sup>. El subconscient no realitza una connexió entre les idees del contingut manifestat i el contingut latent a través dels principis de la lingüística i la lògica, propis de la consciència, sinó que ho fa a través de la condensació i el desplaçament.

---

<sup>49</sup> Freud anomenava el procés de transformació des del contingut latent fins al contingut manifestat com a *dreamwork* (treball del somni) i les idees que el formaven com a *dream-thoughts* (pensaments del somni).

<sup>50</sup> Caldwell 1989, 48-51.

<sup>51</sup> La psicoanàlisi es refereix al pensament del subconscient com el *primary process of thinking* mentre que el sistema del conscient s'anomena *secondary process of thinking*.

Aquest primer principi és un mecanisme metafòric que permet representar un concepte en diverses idees o grups d'idees. La condensació basa la connexió d'aquestes idees en una relació de semblança, és a dir, es representa un concepte del contingut latent del somni a través d'un grup d'unitats similars en el seu contingut manifestat i, d'aquesta manera, es disfressa una idea fent-la perdre en mig d'una altre multitud d'idees. En canvi, el segon és un mecanisme metonímic que desprèn l'energia emocional d'un concepte i el transfereix cap a una idea que no és similar a aquesta de manera que es disfressa una idea canviant el seu aspecte. Aquest és el mètode més comú d'expressar i de disfressar les idees del subconscient.

El llenguatge del pensament subconscient “is structured like the unconscious”<sup>52</sup>, subratllant un ampli espectre de les activitats de la ment i del comportament humà. No és difícil, doncs, veure aquesta selecció metafòrica i aquesta combinació metonímica en el mite, on aquests principis s'expressen a través de tres mecanismes que permeten la formació i la interpretació dels relats mítics: el simbolisme, la descomposició i la projecció. Tot i així el simbolisme, el més freqüentment usat d'aquests mecanismes, la connexió entre un símbol i la idea simbolitzada no és reconeguda per la pròpia experiència de l'individu, ja que aquesta respon a un *collective unconscious*<sup>53</sup> i requereix d'una interpretació universal. Per tant, els símbols del mite s'han d'interpretar segons el seu context, fent associacions d'acord amb allò que actualment es pot conèixer sobre el context cultural i històric de cada element mític donat.

## 6. Introducció a la Teogonia òrfica antiga

El mite fundacional que articula les creences de la religió òrfica conté una teogonia que va des de un estat del món primigeni fins a l'ordre cosmogònic imposat per Zeus; i una antropogonia sobre l'origen de la dualitat de la condició humana que es troba relacionada, al mateix temps, amb l'explicació del destí de l'ànima<sup>54</sup>. Tot i així no ens ha arribat cap text que contingui una explicació complerta del procés teogònic, al contrari que succeeix amb Hesíode. En aquest cas només podem tenir notícies d'una teogonia atribuïda al poeta mític Orfeu per comentaris i referències – ja siguin directes o indirectes – de diversos autors. La primera referència que es conserva d'una teogonia òrfica apareix al *Cràtil* de Plató de manera que podríem remuntar els orígens d'una teogonia òrfica ja consolidada al 380 a.n.e. Tot i així, aquest esquema òrfic prové de sectors religiosos místics<sup>55</sup>,

---

<sup>52</sup> Lacan 1957.

<sup>53</sup> El terme *collective unconscious*, ideat per Jung, agrupa aquells símbols del subconscient que per a ser compresos requereixen una interpretació de tipus universal (o cultural), és a dir, una explicació compartida per tots els membres d'una comunitat.

<sup>54</sup> A l'Antiguitat tardada l'interès dels filòsofs neoplatònics en considerar la teoria Orfeu com a una autoritat, posant-lo al mateix nivell que Homer, va garantir la pervivència de la seva teogonia durant l'Edat Mitjana i el Renaixement (Bernabé 2008, 248-251).

<sup>55</sup> Sectors que formaven part d'unes creences extraoficials, en les quals havies de ser un iniciat per poder accedir a aquestes.

practicats al marge de la polis per les persones que hi havien estat iniciades. Aquest fet provoca que no hi hagués una difusió de les fonts òrfiques tan àmplia com la d'altres mites i teogonies. Probablement el lloc més versemblant on sembla que va tenir difusió va ser a Atenes, allà on es van propagar els poemes òrfics a l'últim terç del segle V a.n.e.<sup>56</sup>.

Però la referència més complerta d'aquesta teogonia correspon a Eudem de Rodas, també anomenada com a Teogonia de la Nit, la qual ens ha arribat a través de Damasci. La reconstrucció del contingut d'aquesta teogonia d'Eudem s'ha pogut fer (amb certes limitacions, és clar) gràcies a les referències que es troben en altres fragments de testimonis com Crisip, Aristòtil i Joan Lidi. Les divinitats primordials i la successió de generacions divines d'aquesta teogonia també s'ha intentat reconstruir, tot i comptar amb certes contradiccions. Per alguns fragments que pertanyen a la doctrina òrfica s'ha pogut saber que aquesta contava amb sis generacions divines, però altres testimonis com el que ens transmet Plató aporten una informació valuosa sobre una parella primordial cosmogònica que es situa en un estat genealògic insòlit. Dins d'aquestes referències directes també s'inclouen les del testimoni d'Aristòtil i les dels seus comentaris a la *Meteorològica* per part d'Alexandre d'Àfrodísies, les quals fan referència a unes divinitats primordials que els antics teòlegs atribuïen al mar. Finalment, els últims fragments de la teogonia parlen sobre Zeus, el rei suprem entre els déus mortals, a qui va dedicat un himne òrfic antic en el qual es canta com va generar el seu nou regne, el regne del cosmos, fruit d'una nova creació realitzada per ell mateix<sup>57</sup>.

D'aquesta manera, no es pot descartar que existissin en la mateixa època diverses versions d'una teogonia òrfica antiga, on les divinitats, les parelles primordials i el seu ordre de successió fossin diferents segons cada versió. Seguint aquesta línia, doncs, les referències que ens han arribat podrien correspondre a quatre versions diferents de la Teogonia òrfica antiga: la Teogonia d'Eudem o de la Nit, la Teogonia del Papir de Derveni, la Teogonia de les Rapsòdies i la Teogonia de Jerònim i Hel·lànic. Posteriorment també haurien circulat almenys dues altres versions amb esquemes paral·lels als de la teogonia òrfica que situaven com a divinitat primordial o bé Oceà o bé a la parella Cel-Terra. Tot i així, al final l'ordre dels factors no acaba alterant el producte de manera que totes les versions tenen els mateixos elements del contingut principal del poema, pertanyent a un mateix esquema que es pot identificar clarament com a òrfic<sup>58</sup>.

Per altra banda, també s'han trobat referències de fragments que per si mateixos no es poden considerar òrfics però que, en el seu conjunt, sí que fan referència a un poema òrfic antic: alguns versos de *Les Aus* d'Aristòfanes i un fragment de la *Hipsípila* d'Eurípides fan referència a una teogonia òrfica que considera la Nit com al principi de totes les coses. Un cant posat en boca d'Orfeu per Apol·loni de Rodas i un fragment de la *Melanipa* d'Eurípides contenen informació

---

<sup>56</sup> Bernabé 2008, 591-607.

<sup>57</sup> Martínez Nieto 2000: Fragments A.

<sup>58</sup> Martínez Nieto 2000, 213-224.

sobre una barreja indiferenciada que constituïa tots els elements del món en un principi i la seva posterior diferenciació, donant lloc a la creació. A més, Eurípides a l'*Antiopa* fa referència a la parella Èter – Terra com a engendradora de totes les coses. Un altre testimoni és el de la *Phiala alabastrina* que considera a Zeus com a engendrador del cosmos, coincidint amb la menció d'una divinitat superior trobada al testimoni dels *Papirs d'Oxirinc* (POxy) núm. 2816. En últim lloc els papirs núm. 1162 i 1290 de la Societat Italiana, recentment valoritzats, contenen la fórmula d'un jurament iniciàtic, quasi amb seguretat òrfica<sup>59</sup>.

## 7. Interpretació psicoanalítica de la Teogonia òrfica antiga

En els mites dels orígens, és a dir, les cosmogonies, de les teogonies – origen del món i dels déus – i de les antropogonies – origen dels éssers humans – hi trobem diversos elements que poden donar una resposta a la curiositat sexual de l'infant. Tal i com s'ha esmentat anteriorment<sup>60</sup>, durant el procés en el qual l'infant es conforma com a individu aquest desenvolupa una curiositat natural sobre el procés del naixement i de la sexualitat parental. El nen es fa preguntes com d'on provenen els nadons, d'on prové ell mateix, com l'han generat els seus pares i, sobretot, quina és la diferència entre el jo i el no-jo. Aquesta seqüència de preguntes mostra que el primer problema conceptual de l'infant, que serà un continu durant tot el procés del seu desenvolupament, és establir uns límits<sup>61</sup>.

El relat mític sobre els orígens del món extern resumeix a la perfecció l'experiència del subconscient sobre els orígens del món intern i psicològic de l'individu. És a dir, les històries dels inicis – del món, dels déus o dels homes – es poden contemplar com una representació sobre la psicologia tant de l'individu en si mateix com del col·lectiu d'individus que conforma una societat com és, en aquest cas, la de la Grècia antiga. D'aquesta manera, s'ha d'interpretar cada un dels elements que apareixen a la teogonia òrfica no com a representacions d'una realitat còsmica, sinó com a símbols còsmics d'una realitat psicològica. Allò que hi ha implícit en un mite sobre els orígens és la curiositat col·lectiva: igual que un infant té curiositat sobre el seu propi origen la teogonia mostra aquesta curiositat a un nivell col·lectiu de tota una societat.

A més, la curiositat ha estat un dels principals motius que impulsen l'inici de la filosofia grega, amb l'objectiu de trobar la substància o el principi fonamental que dona els orígens a l'univers. Però l'àmbit filosòfic i l'àmbit mític representen diferents formes de conceptualització de la recerca mítica dels orígens: mentre el primer representa unes formes característiques del llenguatge de la consciència, el segon representa unes altres característiques del llenguatge del subconscient. En el mite, igual que en els somnis, allò que hi surt representat és un element

---

<sup>59</sup> Martínez Nieto 2000: Fragments B.

<sup>60</sup> Cf. 5: Psicoanàlisi com a model d'interpretació del mite.

<sup>61</sup> Leach 1972.

simbòlic que té a veure amb els orígens de la vida de cada individu, aquells elements que donen resposta a allò que Freud va anomenar com la *recerca sexual de la infància*<sup>62</sup>.

A continuació es realitza una interpretació psicoanalítica dels diversos elements que es troben en els fragments conservats sobre una teogonia òrfica. Segons allò que s'ha pogut reconstruir, sembla que el contingut d'aquesta teogonia sobre el procés de la formació del món es podria dividir en tres estadis essencials: un primer estadi simbiòtic on el món està format per una sola unitat, seguit d'un segon estadi on emergeixen els diversos elements que conformaran el món a partir d'una ruptura d'aquesta unitat primordial. Això representarà l'inici d'un procés equivalent a aquell que experimenta l'infant durant el seu desenvolupament psico-sexual, el qual acabarà en un tercer estadi amb la instauració d'un nou món ordenat a través de la superació del complex d'Èdip.

### 7.1 Primer estadi: la simbiosi

Per als grecs antics les històries sobre els orígens del món començaven amb una emergència espontània. Però mentre en la teogonia d'Hesíode al principi de tot hi emergien quatre divinitats primordials – Caos, Gaia, Tàrtar i Eros – en el mite òrfic dels orígens aquesta emergència dona com a resultat l'aparició d'una sola entitat primordial: la Nit, aquella que posteriorment engendrarà tots els elements del món. Els únics testimonis que ens ha arribat sobre una Teogonia de la Nit són els d'Eudem de Rodes (a través de Damasci) i de Crisip, tot i que també es poden tenir en consideració d'una forma més subtil els fragments de Joan Lidi i de Plató.

Pel que fa a Damasci, aquest afirma que “el relat sagrat transmès pel peripatètic Eudem, com a obra d'Orfeu, [...] configurava el principi a partir de la Nit”<sup>63</sup>. Crisip també està d'acord en el fet que “la Nit és la deessa primera”<sup>64</sup>. Aquesta assumeix el primer lloc en el principi de totes les coses: és la Θεὸν Ὑπάτη (la més elevada de les divinitats) que inclús Zeus venera “perquè temia realitzar accions desagradables per la Nit veloç”<sup>65</sup>. És un principi caracteritzat per la obscuritat i la negativitat. Inclús és descrita per Hesíode com “la negra, la temible i la tenebrosa”<sup>66</sup>. Des d'una perspectiva psicoanalítica, doncs, la Nit es pot interpretar com aquella unitat que existeix abans de la formació de la consciència de l'individu. És aquella que vigila les portes que donen accés a un món interior, impenetrable per l'home, convertint-se en la frontera entre allò conegut – la consciència – i allò incert – el subconscient.

Si es compara amb fragments d'altres versions conservades de la mateixa tradició òrfica, la Nit comparteix la seva primacia amb altres divinitats negatives com Tàrtar o Aer. Tot i així aquests elements no haurien de ser vistos com altres principis cosmogònics sinó com a

---

<sup>62</sup> Caldwell 1989, 126-129.

<sup>63</sup> Text 1. TOA 1A.

<sup>64</sup> Text 2. TOA 2A.

<sup>65</sup> Text 1. TOA 1A.

<sup>66</sup> Hes. *Th.* 736-746.



representacions de les diverses parts d'un mateix principi, que és la Nit<sup>67</sup>. De fet, aquesta mateixa concepció de principi primordial també es pot trobar en la tradició hesiòdica, on Caos representaria la negativitat en front de Gea. Hesíode, col·locant en primer lloc aquesta parella primordial, podria insinuar que “allò que existia anteriorment queda definit com allò que encara no existia”<sup>68</sup>. És a dir, començaria la seva teogonia des del propi acte cosmogònic i, en canvi, la Teogonia de la Nit començaria en un estadi anterior a aquest. Aquesta última, doncs marcaria una diferència entre un estat simbiòtic representat per una divinitat abstracta i negativa, anterior a tot allò que sorgirà de l'acte cosmogònic, envers el naixement d'altres elements desencadenants de tot un procés caracteritzat per la consciència d'un nou estat d'individuació. La Nit serà capaç de concebre altres divinitats primordials de forma partenogènica, és a dir, per a ella mateixa i per si mateixa, essent una espècie de trinitat femenina que desenvolupa al mateix temps el paper de mare, filla i amant. Aquesta reproducció partenogènica, doncs, s'assimilaria a una espècie de Big Bang interior ja que l'expansió de la Nit serà la que generarà la formació de l'individu i la diferenciació d'aquest amb totes les altres coses que formen el món.

Altres fragments que ajuden a completar la reconstrucció del contingut d'una teogonia òrfica, encara que facin referència a una altra versió d'aquesta que no considerava la Nit com a únic principi primordial, són els de Joan Lidi, on s'afirma que “tres primers principis de la generació es van configurar, segons Orfeu: Nit, Terra i Cel”<sup>69</sup>. També les referències que dona Plató<sup>70</sup> representen el testimoni d'una altra versió de la teogonia òrfica<sup>71</sup> en què la Nit no es menciona i la parella primordial seria formada per Cel i Terra, afegint una sisena generació insòlita<sup>72</sup> a la successió de divinitats cosmogòniques on Oceà i Tetis serien descendents directes d'aquests<sup>73</sup>. En altres fragments seus, però, són Oceà – aigües salades – i Tetis – aigües dolces – la primera parella d'aigües primordials<sup>74</sup>, qui engendrarà a la resta de divinitats. Tot i així, el fet que no mencionin a la Nit no vol dir que no existís anteriorment. Aquesta no es menciona perquè en el moment en el que es anomenés un principi que pertany a un estat anterior a totes les coses perdria la seva condició primordial i, en conseqüència, es convertiria en el principi de l'acte cosmogònic<sup>75</sup>. També s'explicaria que no es mencionés si considerem que Plató mai va conèixer

---

<sup>67</sup> Martínez Nieto 2000, 204-205.

<sup>68</sup> Ramnoux 1986 [1959].

<sup>69</sup> Text 3. TOA 4A.

<sup>70</sup> Text 4. TOA 7A.

<sup>71</sup> Segons West aquesta versió correspondria a la Teogonia de les Rapsòdies (West 1974, 221-226).

<sup>72</sup> Tots els altres fragments que fan referència a una teogonia òrfica contenen, com a mínim, cinc generacions de divinitats. En canvi, el testimoni de Plató és l'únic que en té sis. Això podria ser per intentar unir dues tradicions òrfiques diverses, una que col·loqués com a parella primordial Cel i Terra i l'altre que hi col·loqués Oceà i Tetis.

<sup>73</sup> Concretament Plató, en el *Cràtil*, menciona que són fills « de la mateixa mare » (de la Terra).

<sup>74</sup> Les aigües primordials són un element que trobem al capdavant de les explicacions del origen en moltes cosmogonies orientals, les quals van tenir una gran influència sobre la civilització grega.

<sup>75</sup> Martínez Nieto 2000, 213-219.

la mateixa teogonia que menciona Eudem, sinó una versió diferent que s'hauria perdut quan al segle III a.n.e. es va dur a terme la refosa dels poemes òrfics antics.

La primera parella primordial, sigui Oceà i Tetis, Cel i Terra o l'intent de combinar totes dues fent a una descendent de l'altre, en realitat volen representar una mateixa idea. Són dues meitats, una de caràcter femení i l'altre de caràcter masculí – la mare i el fill – que provenen d'un principi primordial anterior obscur i negatiu i la seva unió conforma una unitat representada per la llum i la positivitat, que és el món. La negativitat representada per la Nit s'oposa a la positivitat representada per la parella primordial, el no-ésser (la unitat) enfront de l'ésser (l'individu). Tot això fa pensar en el principi de la simbiosi: un estat primigeni on el nen i la mare són una única unitat. A partir del naixement del nadó, representat en el mite amb l'emergència d'altres dos principis que formen una parella primordial, aquest s'anirà adonant que ja no forma part d'una unitat: ell és un individu separat de la seva mare. Pel sol fet de mencionar-se, és a dir, de reconèixer aquestes dues parts masculina i femenina com a dos individus separats, ja representa l'inici del procés de ruptura de la simbiosi que és, al mateix temps, l'inici del procés de la individuació.

## 7.2 Segon estadi: la ruptura de la simbiosi

Aquesta teogonia òrfica que s'iniciava amb un primer estadi on “totes les coses estaven juntes”<sup>76</sup>, continua en un segon estadi on, en un cert moment, totes aquestes coses es separen. En una època antiga devia existir una versió d'aquesta teogonia que començava amb la parella Cel-Terra o Oceà-Tetis i que després de la seva separació s'originaven tots els elements del món configurat. Aquesta idea es transmetrà posteriorment associada a la imatge d'un ou còsmic que, quan es trenca i les seves parts es separen, engendra tots els éssers del món. Tot i així, els testimonis que parlen d'aquest contingut només s'han pogut trobar en fragments que fan ressò d'una teogonia òrfica antiga, és a dir, fragments que per si mateixos no es poden considerar òrfics però que, en el seu conjunt, si que fan referència a un poema òrfic antic.

El comediògraf Aristòfanes va incloure a *Les Aus* alguns comentaris irònics que feien referència a una teogonia òrfica. Això fa pensar que no tot el contingut d'aquesta teogonia havia restat ocult dins d'un culte místic, sinó que aquesta o part d'aquesta havia de ser coneguda pel públic de l'època d'una forma relativament àmplia com a mínim des del segle V a.n.e ja que, si no fos així, els fragments aristofànics no haurien tingut cap efecte<sup>77</sup>. En els seus fragments Aristòfanes reconeix la idea d'un món – un cosmos – que sorgeix a partir d'un caos primigeni on l'essència del món era la negativitat, representada per la obscuritat dels orígens. De fet, la paraula grega χάος (cháos) no significa simplement desordre o confusió sinó més aviat “matèria sense forma”, és a dir, una unitat. Aquesta paraula es relaciona amb el verb grec χάσκω, que significa

---

<sup>76</sup> Text 5. TOA 3A.

<sup>77</sup> Bernabé 1995, 210; Dover 1972, 76.

obertura o badall, suggerint alguna cosa que s'obra per donar lloc a la vida<sup>78</sup>. Des d'una visió psicoanalítica, aquest concepte seria similar al procés que pateix el cos de la mare durant el naixement d'un nadó. Tot i que aquest testimoni tampoc anomena la Nit, sembla que aquesta ocupi la mateixa posició que en la teogonia òrfica d'Eudem, tant pel que fa al paper de mare tenebrosa i obscura – anomenant-la com a “senyora dels déus” – com per ser la que engendra de si mateixa el primer ésser lluminós.

En els seus versos Aristòfanes referint-se a la Nit escriu “a la falda il·limitada d'Èreb engendra un ou estèril [...] del que, amb el transcurs de les estacions, va néixer Eros el desitjat, d'espatlla refulgent per el seu parell d'ales d'or, semblant a remolins veloços com el vent”<sup>79</sup>. Aquest Eros també es pot identificar amb el Fanes<sup>80</sup> de les teogonies òrfiques que es mencionen per autors tardans. Però als versos d'Eurípides hi apareix Protògon com a primer nascut, tot i que aquest no té perquè identificar-se necessàriament amb Fanes. La Nit – la obscuritat primigènia – és alhora la mare, l'esposa i la filla de Fanes – el primer ésser lluminós – representant aquesta triplicitat característica d'una figura primordial, i aquesta separació entre les tenebres i la llum com a dos individus independents explicaria que Fanes mantingui una relació en totes les formes possibles amb la seva part femenina, on expressa la seva voluntat de retornar a aquest estadi simbiòtic primigeni. Tot i així, alguns versos d'Eurípides semblen similars a aquella versió d'una teogonia òrfica antiga en què Cel i Terra constitueixen la primera parella primordial i, després de separar-se, s'originen els altres éssers, fent també referència a Protògon com al primer nascut. Això fa pensar que aquesta podria haver estat la divinitat principal d'una teogonia òrfica antiga que no ha arribat fins a nosaltres o també es podria pensar que el mateix Protògon correspon a un epítet d'Eros o Fanes.

Semblant al cas d'aquest últim, Apol·loni de Rodes a les *Argonàutiques* posa en boca d'Orfeu un poema de contingut cosmogònic<sup>81</sup>. El seu cant es divideix en dues parts: una primera on es descriu el naixement del món a partir del trencament d'un ou còsmic a causa de la intervenció de la Discòrdia<sup>82</sup> juntament amb la consecutiva formació de tots els elements que el conformaran i una segona part on es narra el destronament d'Ofiò i d'Eurínome (la primera parella que tenia el poder de l'Olimp) per part de Cronos i Rea els quals regnen sobre els immortals fins que Zeus es converteix en sobirà absolut. D'aquesta manera, sembla que els relats d'Aristòfanes, d'Eurípides i d'Apol·loni de Rodes s'enllacen a través d'una tradició comuna, provinent probablement d'una mateixa versió de la teogonia òrfica antiga<sup>83</sup>, ja que l'esquema que tots fan

---

<sup>78</sup> Caldwell 1989, 129.

<sup>79</sup> Text 6. TOA 1B.

<sup>80</sup> El nom de Fanes en grec antic significa “el primer nascut”.

<sup>81</sup> Text 7 i Text 8. TOA 3B i TOA 4B.

<sup>82</sup> En la seva filosofia natural Empèdocles també situa a la Discòrdia en un lloc preeminent dins de l'acte demiürg, ja que sense la seva intervenció no existiria el món configurat (Martínez Nieto 2000, 252).

<sup>83</sup> Martínez Nieto 2000, 247-255.

servir té la mateixa idea de la forma única que, al trencar-se – en el cas de l'ou – o separar-se – en el cas de la parella primordial – originen el primer nascut, un ésser de llum, capaç de donar un ordre al cosmos.

Portant-ho al terreny de la psicoanàlisi, per tal de proporcionar una comprensió del funcionament de la psicologia humana, Freud<sup>84</sup> desenvolupa un conflicte dualista entre dos tipus de pulsions (*Trieb*), és a dir, entre energies que arrosseguen totes les accions que duu a terme l'organisme de l'individu cap a una certa finalitat<sup>85</sup>: les pulsions de vida i les de mort. L'exigència dualista i la noció de parells antitètics és fonamental en el pensament freudià<sup>86</sup>. En aquest sentit, les pulsions de vida es defineixen en contraposició a les pulsions de mort, enteses també com la idea d'instint sexual. Les pulsions de vida són el principal objecte de la repressió que forma part de la consciència. D'aquesta manera, aquests impulsos tenen un paper fonamental en el desenvolupament del conflicte psíquic o d'ambivalència emocional de l'individu. Les pulsions de vida es divideixen, al mateix temps, en dos altres tipus de pulsions: les pulsions d'autoconservació i les sexuals. Les primeres porten a l'individu una tendència a preservar la seva pròpia identitat com a ésser i les sexuals indiquen el camí que l'individu ha de seguir per arribar a l'objecte que podrà satisfer la seves necessitats. En un primer moment, Freud entenia la pulsio d'autoconservació i la pulsio sexual com a dos principis contraposats però posteriorment va entendre que aquests dos tipus de pulsions de vida eren complementàries, essent una el desig cap a l'objecte de satisfacció i l'altre el desig cap al propi ésser<sup>87</sup>. Les pulsions de mort, en canvi, són aquelles que exerceixen la funció d'una pulsio per excel·lència, representant la tendència fonamental de tot ésser viu per tornar a un estat inorgànic, de repòs absolut, propi d'un estadi anterior on aquest encara no s'havia format com a individu. Són les forces que tendeixen a conduir la vida cap a la mort, un impuls que pot ser el mateix que aquell desig per retornar a un estat simbiòtic. Les pulsions de mort actuen cap a l'interior, ja que quan aquestes es dirigeixen cap a l'exterior es converteixen en una pulsio agressiva o destructiva dirigida contra el món i contra els éssers vius.

Per tant, es pot interpretar que aquesta separació entre dues meitats, una que pertany a les tenebres i l'altre que conté la llum del món, representades tant per la figura de la Nit com per la figura d'un ésser resplendent, és el que conforma el procés que va des de la ruptura de la simbiosi fins a la consciència d'un estat d'individuació. A partir de la diferenciació té lloc el procés de la creació: d'aquella part obscura i femenina que no es pot veure i existia com a un tot en un estadi primigeni del món, que representa el subconscient, en neix una part lluminosa, ordenada i controlable, representant la consciència. I és amb aquest naixement simbòlic que es completa el

---

<sup>84</sup> Freud 2016 [1920].

<sup>85</sup> Laplanche, Pontalis & Lagache 1996, 324-327.

<sup>86</sup> Laplanche, Pontalis & Lagache 1996, 338.

<sup>87</sup> Laplanche, Pontalis & Lagache 1996, 332-346.

procés de la individuació: l'infant, gràcies a la seva resplendor, és conscient de la seva existència com a ésser i, al mateix temps, de l'existència de la mare com a un no-ésser, és a dir, com a un individu obscur que no és ell.

Aquesta oposició que planteja Freud entre les dues pulsions fonamentals – de vida i de mort – tindria relació amb aquests dos grans processos vitals de la simbiosi i de la individuació. De fet, sembla que en les pulsions de mort s'hi trobi el principi de la pulsio sexual, de satisfer el desig de tornar a un estat simbiòtic i, en aquest sentit, la pulsio de mort és l'essència mateixa del subconscient. De la ruptura de l'ou còsmic (la unitat del món i la simbiosi de l'ésser) a causa de la intervenció de la Discòrdia en neix un ésser lluminós – ja sigui Eros o Fanes – que representa tant l'emergència del desig com l'inici de la curiositat infantil que es dona al descobrir l'existència de la sexualitat i, concretament, de la sexualitat parental. Tot aquest procés que trobem en el contingut de la teogonia òrfica, doncs, representa l'ambivalència de sentiments de l'infant un cop és conscient de la seva pròpia existència com a ésser<sup>88</sup>. Les pulsions de mort que porten a l'individu cap a una tendència a tornar a un estadi simbiòtic anterior, representades per la Discòrdia, es contraposen a les pulsions de vida que tenen com a finalitat conservar el desig de l'individu tant cap a l'objecte de la seva satisfacció com per la seva pròpia preservació, representades per Eros (o Fanes). El mateix Freud va dir que “les pulsions són éssers mítics, grandiosos en la seva determinació” i aquestes representacions són les mateixes que apareixen a la tradició hesiòdica amb Tàrtar i Eros.

Així doncs, la individuació significa per l'infant l'emergència del desig per la mare, allò que s'ha perdut. Arribats a aquest punt es pot observar un fet que podria semblar contradictori<sup>89</sup>: la figura de la Discòrdia apareix abans que Eros. Tot i així, el desig neix de la falta d'allò que una vegada s'havia tingut, la unió simbiòtica, que provocava la satisfacció de tots els plaers de l'individu. Aquest fet és imperceptible per l'individu ja que, en un estadi primordial, la simbiosi corresponia a la única realitat existent. Però aquesta satisfacció no es percep fins que s'ha produït la seva pèrdua amb la ruptura de la simbiosi. La primera experiència de frustració que provoca la consciència d'aquesta pèrdua en l'individu és la que fa néixer a Eros, que en el mite es manifesta com el desig sexual per la unió dels éssers que, en un origen, formaven part de la mateixa massa unificada i uniforme. Però Eros, a través de la unió sexual que permet el naixement d'altres elements, tendeix a accentuar encara més aquesta divisió còsmica. D'aquesta manera, a partir de la ruptura de l'ou còsmic l'instint de l'individu pot anar cap a dues direccions oposades: cap a l'Amor o cap a la Discòrdia, però cap d'aquestes dues permetrà que aquest torni un altre cop a un estadi simbiòtic primitiu. Aquesta experiència cíclica és el que farà que, tard o d'hora, en un tercer

---

<sup>88</sup> Cf. 5: Psicoanàlisi com a model d'interpretació del mite

<sup>89</sup> Caldwell 1989, 141. Aquest fet contradictori també apareix en l'anàlisi de Caldwell sobre la Teogonia d'Hesíode: l'emergència de Tàrtar en una primera instància i la d'Eros en una segona instància.

estadi, l'individu acabi abandonant aquest desig del subconscient a través de la superació del complex d'Èdip.

### 7.3 Tercer estadi: la superació del complex d'Èdip

A partir de la separació analitzada anteriorment comença un tercer estadi del contingut de la teogonia òrfica que porta a la superació del complex d'Èdip. El testimoni que s'ha trobat en el Papir de Derveni, que data del segle IV a.n.e, sembla reconstruir el contingut d'un antic Himne a Zeus que formava la part central d'aquesta teogonia. En ell no es narra la història del seu naixement, tal i com es coneix en Hesíode, sinó que comença en el punt culminant del poder del déu ressaltant la seva figura de sobirà per sobre de totes les coses. Zeus s'empassarà a tot el món existent i els déus que hi habiten per recrear un nou món ordenat “doncs havent amagat a tots, de nou a la llum molt delitosa de les seves sacres entranyes els va fer ressorgir, artífex de meravelles”<sup>90</sup>. En aquest nou ordre tots els elements del món anterior es sotmeten a la voluntat d'aquest déu convertint-se, una altre vegada, en un tot: “Zeus cap, Zeus centre, de Zeus tot fou engendrat. Zeus, fonament de la terra i del cel estrellat”<sup>91</sup>. Es podria interpretar que el déu, de la mateixa manera que l'individu quan supera el complex d'Èdip a la fase final del desenvolupament psicosexual, instaura un nou cosmos caracteritzat per l'ordre gràcies a la repressió del seu desig de tornar a un estat simbiòtic, veient que això és impossible.

Una vegada Zeus hagi retornat la llum a totes les divinitats que van regnar i existir des de temps primigenis, representant les diverses parts d'allò que en un principi formava una unitat, aquestes deixaran de ser éssers superiors al propi Zeus. El Cel ja no estarà unit a la Terra i Cronos actuarà d'acord amb la successió dels dies. Tots excepte la Nit, que sempre es mantindrà a un lloc tan elevat que inclús el mateix Zeus la respecta i la tem<sup>92</sup>. En la literatura no òrfica també es menciona aquesta condició venerable i respectada de la Nit en Homer, anomenant-la com a “domadora dels déus i dels homes”<sup>93</sup>, i en Acusilau d'Argos on es deriven les primeres successions divines de la parella primordial formada per Nit i Èreb, de manera que “tots els déus provenen dels avencs abismals i nocturns”<sup>94</sup>.

La Nit, aquell principi primordial que regnava sobre el món del caos i la obscuritat, supera fins i tot els límits del poder de Zeus, el creador del món ordenat, ja que ella representa les entranyes d'on Zeus traurà la seva llum i la seva nova creació: és la reminiscència de la simbiosi. Per tant, l'individu, tot i haver reprimit el seu desig de tornar a l'estat d'unió amb la mare, la reminiscència d'aquest estat sempre restarà en el seu subconscient i, el fet que això aparegui en

---

<sup>90</sup> Text 9 i Text 10. TOA 25A i 31A.

<sup>91</sup> Text 11. TOA 28A.

<sup>92</sup> Martínez Nieto 2000, 255-260.

<sup>93</sup> Hom. *Il.* 14.259.

<sup>94</sup> Pàmias, J. (2010).

el mite, també és una forma d'expressar aquest desig per tal de mantenir la salut psicològica tant individual com col·lectiva.

L'acte d'empassar-se el món i tornar-lo a la llum té el seu paral·lel més immediat en la Teogonia d'Hesíode amb la figura de Cronos que, després d'haver devorat els seus fills, els torna a la llum obligat per Zeus. Però en aquest cas, una vegada més, Zeus és el portador de la llum i l'ordre al món. No obstant, l'acte que realitza Zeus, a diferència de Cronos, no és purament físic ja que en el poema òrfic aconsegueix superar i reprimir el seu desig del subconscient no a través d'una batalla edipal directa amb el seu pare, sinó empassant-se tot allò que existeix i que era una reminiscència de la seva unió amb la mare per formar un món nou. A través de la repressió de tots els elements que en un estadi primigeni formaven part d'un tot uniforme, Zeus pot establir un ordre. Aquest déu s'empassa, d'una forma simbòlica, la seva mare i l'empresona dins del seu propi cos intel·lectual per tal de reprimir-la. D'aquesta manera, la teogonia òrfica que començava amb la Nit com a principi primordial acaba amb l'Himne de Zeus com a gran configurador del món i sobirà de totes les coses. L'explicació de l'origen del món a partir d'un primer estadi simbiòtic s'enllaça amb l'explicació teogònica de la configuració del món ordenat per Zeus i aquestes explicacions són les que donaran pas a l'antropogonia òrfica amb el mite de Dionís i els Titans.

## 8. Conclusions

La psicoanàlisi, un model que té la finalitat d'explicar el funcionament de la ment humana, contempla el mite com un mitjà que expressa un subconscient col·lectiu que pertany a una determinada societat d'individus. Es pot interpretar, doncs, que dins de la ment de cada un dels individus al néixer hi té lloc un procés psicològic semblant a aquell que es narra, a través del llenguatge del subconscient, en les explicacions mitològiques dels orígens. La ment humana, des de l'explicació que proporciona el relat de les teogonies es podria contemplar com un microcosmos ja que "els mites mai estan lluny de les fantasies dels infants o de la seva relació amb el món"<sup>95</sup>. Però la particularitat que ofereix el contingut que s'ha pogut reconstruir d'una teogonia òrfica resideix en tres estadis: l'existència d'un principi primordial caracteritzat per la negativitat i la obscuritat, la formació del món a partir de la representació primer d'una parella primordial i posteriorment d'un ou cosmogònic que es parteix en dues meitats i finalment l'establiment del cosmos ordenat per part de Zeus en empassar-se tot allò que existia abans d'ell.

Això, des d'una perspectiva psicoanalítica, seria la simbiosi que experimenta el nadó durant la gestació dins del cos de la seva mare, un lloc fosc que encara no pertany al món extern. El procés de la individuació s'inicia a partir del naixement, quan el nadó és capaç de diferenciar-se

---

<sup>95</sup> Caldwell 1989, 165.

de la seva mare com a un individu independent a aquesta. I la superació del complex d'Èdip que comença a partir d'aquesta individuació amb el desig de tornar a un estat simbiòtic i finalitza amb l'abandonament d'aquest desig propi del subconscient. Aquests tres estadis del desenvolupament psicosexual de l'individu són els que s'expressen des del llenguatge del subconscient col·lectiu en la teogonia òrfica antiga. Tots els éssers vius de la comunitat, al moment de néixer, passen d'un estat simbiòtic a una consciència d'individuació a través d'un procés que s'assembla a un Big Bang interior, és a dir, l'expansió d'una unitat prèviament unida que, al separar-se, genera la formació de totes les altres coses permetent al mateix temps la formació de l'individu i la diferenciació d'aquest amb el món que l'envolta.

L'objectiu del treball era realitzar una interpretació psicoanalítica d'aquesta Teogonia òrfica antiga per tal de veure si aquesta podria proporcionar una explicació que pogués ajudar a entendre millor el contingut del mite. A partir de l'anàlisi realitzat, doncs, es pot veure que l'explicació psicoanalítica de la teogonia òrfica no només ajuda a entendre el funcionament de la mentalitat col·lectiva de la societat de l'antiguitat grega, sinó que també ajuda a diferenciar-la d'altres relats teogònics com per exemple el d'Hesiode. La Teogonia òrfica antiga, essent una de les que més difereix de la tradició hesiòdica, va mantenir-se al llarg de diversos segles tenint també la seva pròpia influència tot i no ser la explicació canònica dels orígens del món. A partir de tot això es pot concloure que la teogonia òrfica, per les seves singularitats esmentades, és un dels relats teogònics més adequats, si no el que més, a la hora de fer-ne una interpretació psicoanalítica. Aquesta explicació del mite a través del llenguatge del subconscient pot ser un mitjà que ajudi a comprendre'l des d'una perspectiva diversa al poder complementar-lo també amb altres tipus d'explicacions provinents de l'expressió del llenguatge de la consciència.

Per tant, responent a la pregunta que ha motivat la realització del treball, aquesta anàlisi psicoanalítica sí que aportaria informacions a tenir en consideració per tal de comprendre la Teogonia òrfica antiga en relació amb la pròpia psicologia i el propi llenguatge de la mentalitat de l'antiguitat grega.

## 9. Bibliografia i bibliografia digital

ARISTÒTIL. *Política*, Llibre I, Text 4, 1252a/1253a, Madrid.

BERNABÉ, A. (2008). *El mito órfico de Dionisio y los Titanes*, pp. 591-607. Dins de: Pajares, A. i Casadesús, F. (2008), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.

BERNABÉ, A. (2008). *Tradición órfica y tradición homérica*, pp. 248-251. Dins de: Pajares, A. i Casadesús, F. (2008). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.

BERNABÉ, A. (1995). *Una cosmogonía cómica: Aristófanes, Aves 685 ss.* Dins de: López Férrez J.A. (1995), *De Homero a Libano*, Madrid, pp. 195-211.



- CAMPBELL, J. (1959). *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, Buenos Aires.
- CALDWELL, R. (1989). *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, New York.
- CREUZER, G. F. (1810). *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. Dins de: *Bibliothek der Deutschen Literatur*. Edició per Saur, K. G. (1990). Leipzig.
- CREUZER, G. F. & GOTTFRIED H., (1818). *Lettere sulla mitologia*, pp. 189-280. Edició per Sotera F. (2009), Pisa.
- DOVER, K. J. (1972). *Comedia aristofànica*, Berkeley.
- FREUD, S. [1900] (1978). *La interpretación de los sueños (I-II)*, Volum IV i V. Traducció per Strachey, J., Freud, A., Rothgeb, C. i Etcheverry, Buenos Aires & Madrid.
- FREUD, S [1916-1917] (2011). *Introducción al psicoanálisis*. Traducció per López-Ballesteros, L. i Torres, L, Madrid.
- FREUD, S. [1920] (2016). *Más allá del principio de placer*, Madrid.
- GARCÍA GUAL, C. (2004). *Introducción a la mitología griega*, p. 22. Madrid.
- HENRICHS, A. (1987). *Three Approaches to Greek Mythography*. Dins de: Bremmer J., *Interpretations of Greek Mythology*, pp. 242-277, Londres.
- HESÍODE. *Teogonia*. Traducció per Iborra, F, Martorell.
- HOMER. *Ilíada*, Cant XIV. Traducció per: Mariné, J. (2012), Barcelona.
- JUNG, C. G. [1928] (2009). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Traducció per Balderrama, J., Barcelona.
- KIRK, G. S. (2006). *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona.
- LACAN, J. (1957). *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, Le Psychanalyse III, París.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS & LAGACHE, D. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*, Argentina.
- LEACH, E. (1972). *Antropological aspects of language: animal categories and verbal abuse*. Dins de: P. Miranda, ed., *Mythology: Selected Readings*, Baltimore.
- MARTÍNEZ NIETO, R. (2000). *La aurora del pensamiento griego: las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonia órfica antigua*, Madrid.
- MÜLLER, K. O. (1825). *Introduction to a Scientific System of Mythology*. Traducció per Leitch, J. (1844), Londres.

- PAGÈS, J. (2020). *Mitologia i Religió: els mites i la religió a Grècia*. Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra (Barcelona), 26/02/2020.
- PÀMIAS, J. (2010). *Eros en el pensament cosmogònic d'Acusilau d'Argos*, pp. 61-68. Dins de: E.Borrell; P. Gómez (ed.), *Artes ad humanitatem*. Vol. I, Barcelona,
- PÀMIAS, J. (2014). *The Reception of Greek Myth, Reception and Myth*. Dins de: Edmunds, L., *Approaches to Greek Myth*, 2<sup>a</sup> ed. Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland).
- RAMNOUX, C. (1986) [1959]. *La Nuit et les enfants de la Nuit*, París.
- RANK, O. (1914). *El mito del nacimiento del héroe: una exploración psicológica del mito*. Traducció per: Lieberman, E., Richter, G.; Introducció per Segal, R. (2015), Maryland.
- SCHELLING, F. W. J. (1856). *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Obres completes, ed. 2<sup>a</sup>, Volum I. Stuttgart i Augsburg.
- SEGAL, R. A. (1990). *Greek Myth and Psychoanalysis, The psychologizing of myth*. Dins de: Edmunds, L., *Approaches to Greek Myth*, 2<sup>a</sup> ed, Baltimore (Maryland).
- TERMCAT (2009). *Definició, Llengua i literatura*. Extret de: <https://www.termcat.cat/ca/cercaterm/definici%C3%B3?type=basic> [última data de consulta : 29/04/2020]
- WEST, M. L. (1974). *Graeco-Oriental Orphism in the Third Century B.C*, dins de D.M.G. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance: Travaux de VI Congrès International d'Études Classiques*, Madrid 1974, 221-226.

## 10. Annexos

- Annex I: Taules

Figura 1. Teories de la psicoanàlisi al llarg dels segles XIX-XX, agrupades per temàtiques i autors

TEMÀTICA	AUTOR	TRETS CARACTERÍSTICS	
Subconscient	Freud	Distingeix 3 àrees del pensament: idees conscients, idees preconscients, idees subconscients Repressió: mecanisme de defensa que separa la consciència del subconscient. Subconscient personal: és creat individualment al final de la fase anal.	
	Jung	Repressió: és un contingent superficial d'allò que originalment era conscient. Subconscient col·lectiu: és generat l'individu forma inherent, pel sol fet de pertànyer a una comunitat.	
	Campbell	Subconscient col·lectiu: no és inherent sinó que s'adquireix a través de les pautes de la comunitat.	
Mite	Freud	El mite no fa referència al món exterior sinó a un mateix, construeix un Compromís entre la part de l'individu que vol complir els seus desitjos reprimits i l'altre part que ni en vol saber de la seva existència.	
	Rank	El mite té l'objectiu de desfer la separació de l'infant amb la seva mare creant un món paral·lel que s'assembla a l'antic estat d'individuació.	
	Jung	El mite permet que l'ésser humà trobi el seu propi subconscient. És un mecanisme que permet a l'individu ser conscient de l'existència dels <i>arquetipus</i> , és a dir, de les parts del subconscient que tenen a veure amb la personalitat.	
	Campbell	El mite dona una imatge simbòlica del món, mantenir l'ordre social, donar una justificació divina a les pràctiques socials i harmonitzar l'ésser humà tant amb el cosmos com amb les societats i amb totes les parts d'ell mateix.	
Somni	Freud	Els somnis i els mites mantenen allunyada la consciència del subconscient. Són un compromís que està entremig de la voluntat de complir els desitjos del subconscient i la voluntat de reprimir-los.	Tots dos comprenen el somni com el paral·lel individual del mite, el qual és compartit per tota la comunitat.
	Jung	Els somnis i els mites són utilitzats pel subconscient per aconseguir que les seves idees arribin a la consciència. Són una forma d'expressió del subconscient de manera que el seu significat literal ha de ser traduït per un significat simbòlic.	
Complex d'Èdip	Freud	El complex d'Èdip mostra l'esforç de l'heroi per evitar el destí que se li ha imposat (significat simbòlic), tot i que en realitat acaba complint els seus desitjos més profunds sense ser-ne conscient (significat latent). Aquest és el mateix conflicte que té l'individu entre la voluntat de no alliberar-se completament dels desitjos del subconscient i, al mateix temps, la voluntat de reprimir-los.	
	Rank	L'origen de l'ansietat de l'individu és la separació del nadó amb la seva mare. Durant la <i>primera meitat de vida</i> l'infant té un sentiment ambivalent: busca tornar a un estat d'unió amb ella però, al mateix temps, separar-s'hi per preservar la seva identitat.	
Mites heroics	Rank	L'heroisme encobreix la <i>primera meitat de vida</i> i té l'objectiu d'assolir la independència de l'individu separant-lo tant dels seus pares com dels seus instints associats. El significat del mite es cobreix amb una projecció justificable de les idees reprimides del subconscient: el personatge heroic supera unes adversitats que tenen a veure amb els desitjos del subconscient i obté a canvi els objectes del seu desig.	
	Jung	L'heroisme es situa a la <i>segona meitat de vida</i> ja que aquest no involucra només la relació d'un mateix amb el món que l'envolta, sinó també la relació d'un mateix amb el seu propi subconscient.	
	Campbell	L'heroisme encobreix la <i>segona meitat de vida</i> i aquest no tracta tant sobre la repressió dels desitjos del subconscient, sinó sobre el descobriment d'aquests. La relació entre l'heroi i els seus pares simbolitza la relació entre l'individu i les parts que formen el seu subconscient. A través de la superació de les adversitats l'heroi podrà assolir la seva independència i entrar a formar part de la comunitat.	

- Annex II: Textos

Text 1. TOA 1A.

Eudem dins de Dam. *Pr.* 124; I 319, 8 Ruelle; fr. 28 Kern; fr. 150 Wehrli; III 162, 19 Westerink; 4 [B9]a Colli.

ἡ δὲ παρὰ τῶι Περιπατητικῶι Εὐδήμωι ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὐσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ὡς παντάπασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον <τῶι> κατὰ διέξοδόν τε καὶ ἀγγελίαν· ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποίησατο τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς καὶ ὁ Ὅμηρος, εἰ καὶ μὴ συνεχῆ πεποίηται τὴν γενεαλογία, ἴστησιν· οὐ γὰρ ἀποδεκτέον Εὐδήμου λόγοντος, ὅτι ἀπὸ Ὀκεανοῦ καὶ Τηθύος ἄρχεται (Ξ 302), φαίνεται γὰρ εἰδῶς καὶ τὴν Νύκτα μεγίστην οὕτω θεόν, ὡς καὶ τὸν Δία σέβεσθαι αὐτήν· ἄζετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θοῆι ἀποθύμια ῥέζοι'. ἀλλ' Ὅμηρος μὲν καὶ αὐτὸς ἀρχέσθω ἀπὸ Νυκτός· Ἡσίοδος δέ μοι δοκεῖ πρῶτον γενέσθαι τὸ Χάος ἱστορῶν τὴν ἀκατάληπτον τοῦ νοητοῦ καὶ ἠνωμένην παντελῶς φύσιν κεκληκέναι Χάος, τὴν δὲ Γῆν [πρώτην] ἐκείθεν παράγειν ὡς τινα ἀρχὴν τῆς ὅλης γενεᾶς τῶν θεῶν. εἰ μὴ ἄρα Χάος μὲν τὴν δευτέραν τῶν δεῦν ἀρχῶν, Γῆν δὲ καὶ Τάρταρον καὶ Ἔρωτα τὸ τριπλοῦν νοητόν, τὸν μὲν Ἔρωτα ἀντὶ τοῦ τρίτου, ὡς κατὰ ἐπιστροφὴν θεωρούμενον (τοῦτο γὰρ οὕτως ὀνομάζει καὶ ὁ Ὀρφεὺς ἐν ταῖς ῥαψωιδίαις·) τὴν δὲ Γῆν ἀντὶ τοῦ πρώτου, ὡς πρώτην ἐν στερεῶι τιμὶ καὶ οὐσιώδει καταστήματι παγεῖσαν, τὸν δὲ Τάρταρον ἀντὶ τοῦ μέσου, ὡς ἦδη πῶς εἰς διάκρισιν παρακεκινημένον.

Traducció al català

El relat sagrat transmès literalment pel peripatètic Eudem, com a obra d'Orfeu, no menciona res del intel·ligible per considerar-ho tot i en cadascuna de les seves parts inefable i incognoscible per al procediment discursiu i narratiu. Configurava el principi a partir de la Nit, de la qual parteix també Homer, encara que no estableixi una genealogia continua. En efecte, no és admissible allò que diu Eudem, que [sc. Homer] comença a partir d'Oceà i Tetis doncs sembla saber que la Nit és una divinitat tan poderosa que inclús Zeus la venera: “perquè temia realitzar accions desagradables per la Nit veloç”. Acceptem doncs que el propi Homer va començar a partir de la Nit. Crec que Hesíode al dir que Caos és el primer que arriba a existir, crida Caos a la naturalesa eternament unificada, i d'ell deriva la Terra com un principi de tota la generació dels déus. A menys que Caos no sigui el segon entre els dos principis i Terra, Tàrtar i Eros no siguin els tres primers intel·ligibles, on Eros esta en el lloc del tercer, examinant la seva tornada a l'origen (doncs Orfeu també anomena així a aquest en les rapsòdies) i col·loca ala Terra en el lloc del primer, per ser la primera que s'assenta a alguna cosa sòlida i en un estat substancial, i al Tàrtar en lloc de l'entremig, ja que esta més pròxim en certa manera a la diferenciació.

Text 2. TOA 2A.

Crisip, fr. 636; SVF II 192, 22-23; Phld. <i>Piet.</i> 81, 18-21 Gomperz; <i>Dox. Graec.</i> 548; fr. 28a Kern; 4 [B9]b Colli	
20	κἄν τῶι πρ[ώ- τ[[ιστ]]ωι τὴν νύκτα θεάν φησιν [εἶναι πρωτίστην.
Traducció al català	
[v. 20]	
I en el primer (llibre) Diu que la Nit és la deessa primera.	

Text 3. TOA 4A.

Lyd. <i>Mens.</i> II, 8; fr. 28a Kern; Wunsch 26,1	
τρῆις πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ τῆς γενέσεως, Νύξ καὶ Γῆ καὶ Οὐρανός	
Traducció al català	
Tres primers principis de la generació es van configurar, segons Orfeu: Nit, Terra i Cel.	

Text 4. TOA 7A

Pl. <i>Ti.</i> 40d; fr. 16 Kern; 4 [A16] Colli	
περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων (sc. <i>praeter astra et terram</i> ) εἶπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκό- σιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ που τούς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπισ- τεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεία φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῶι νόμῳ πιστευ- τέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἔχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθύς ἐγενέσθη. τούτων δὲ Φόρκος Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι δὲ τούτων ἄλλους ἐκγόνους.	
Traducció al català	
Parlar de les demés divinitats [i.e. excepció dels astres i la terra] i conèixer el seu llinatge és més del que podem, així que s'ha de donar crèdit als que han parlat d'elles abans que això, que	

eren descendents dels seus, segons afirmaven, i que d'alguna manera coneixen amb claredat als seus avantpassats. Així doncs, és impossible no creure en els fills dels déus, encara que parlin sense demostracions versemblants i necessàries, però, donat que afirmen que ens relaten assumptes de la seva família, s'ha de creure'ls, seguint la costum. Tinguem, doncs, per bona, i diguem-ho així, la generació sobre aquests déus. De la Terra i del Cel van néixer com fills Oceà i Tetis ... i d'ells Focis, Cronos, Rea i tots els que sabem que es diuen germans. I, a més, els descendents d'aquests.

Text 5. TOA 3A

Arist. *Metaph.* 1071b 26

καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματα' (Anaxag. 59 B 1 DK) φασί, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον

Traducció al català

Encara que es presenti la mateixa impossibilitat, tant si és com diuen els teòlegs – que fan descendir la generació a partir de la Nit –, o com afirmen els físics, “totes les coses estaven juntes”.

Text 6. TOA 1B

Ar. *Au.* 690; 1 Kern; 4 [A24] Colli

690 ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν

μετεώρων.

φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους  
 τε Χάους τε  
 εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκω παρ' ἔμοῦ κλάειν εἵπητε  
 τὸ λοιπόν.  
 Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος  
 εὐρύς·  
 γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέιροσι  
 κόλποις  
 695 τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὠϊόν,  
 ἔξ οὔ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασται Ἔρως ὁ ποθεινός  
 στίλβων νῶτον πτερύγοις χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι  
 δίταις.  
 οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μιγείς νύχιοις κατὰ  
 Τάρταρον εὐρύν  
 ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν  
 εἰς φῶς.  
 700 πρῶτερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως  
 ξυνέμειξεν ἅπαντα·  
 ξυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένητ' οὐρανὸς  
 ὠκεανός τε  
 καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.

Traducció al català

[v. 690] [...] perquè, després d'haver sentit tota veritat sense errors sobre assumptes celestes, i una vegada que la naturalesa dels ocells, l'origen dels déus, els rius, l'Èreb i el Caos coneixeu sense error, li dieu de la meua part a Pròdic que plori fins el seu final. Al principi hi havia Caos, Nit, el negre Èreb i el Tàrtar ample, però terra encara no n'hi havia, ni aire, ni cel. I d'Èreb a la falda il·limitada [v. 695] engendra el primer un ou estèril Nit d'ales negres, del que, amb el transcurs de les estacions, va néixer Eros el desitjat, d'espalla refulgent pel seu parell d'ales d'or, semblant a remolins veloços com el vent. I aquest, unit a Caos alat en mig de la nit pel Tàrtar ample va covar la nostra raça i la va portar primera a la llum. Abans encara no existia l'estirp dels immortals, [v. 700] fins que Eros va unir totes les coses; a mesura que s'anaven unint els uns amb els altres, van néixer el Cel i l'Oceà, la Terra i l'estirp imperible dels déus feliços.



ἄν δὲ καὶ Ὀρφεὺς

495 λαιῆι ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς.  
 ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,  
 τὸ πρὶν ἐτ' ἀλλήλοισι μιῆι συναρηρότα μορφῆι,  
 νείκεος ἕξ ὄλοοιο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·  
 ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν

500 ἄστρα σεληναίης τε καὶ ἡλίοιο κέλευθοι·  
 οὐρεά θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες  
 αὐτῆσι Νύμφησι καὶ ἔρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.  
 ἦειδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε  
 Ὠκεανὶς υἱόφεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο·

505 ὡς τε βίηι καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνῳ εἵκαθε τιμῆς,  
 ἠδὲ Πέρι, ἔπεσον δ' ἐνὶ κύμασιν Ὠκεανοῖο·  
 οἱ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσιν ἀνασσον,  
 ὄφρα Ζεὺς ἔτι κοῦρος, ἔτι φρεσὶ νήπια εἰδώς,  
 Δικταῖον ναίεσκεν ὑπὸ σπέος, οἱ δέ μιν οὐπω

510 γηγενέες Κύκλωπες ἐκαρτύναντο κεραυνῶι,  
 βροντῆι τε στεροπῆι τε· τὰ γὰρ Διὶ κῦδος ὀπάζει.

## Traducció al català

I Orfeu, per la seva part, [v. 495] sostenint la cítara amb la esquerra, es posava a cantar. I cantava com terra, cel i mar, al principi encara barrejats uns amb altres en una única forma, van ser separats els uns dels altres a causa de la discòrdia; i com tenen sempre en el cel un límit fixe [v. 500] els astres i els camins de la lluna i del sol; i com es van elevar les muntanyes i els rius sonors amb les seves nimfes, i tot el que es mou va ser engendrat. Cantava com, al principi, Ofiò i Eurínome, la Oceànida, es van apoderar de l'Olimp, coronat de neu [v. 505] i com, per mà violenta, un va cedir la sobirania a Cronos i l'altre a Rea, i es van precipitar en les ones de l'Olimp després, aquests dos van prevaler sobre els Titans, déus benaventurats, mentre Zeus, encara infant, encara immadur en la seva ment, estava en la caverna Dictea, i els Ciclops, nascuts de [v. 510] la terra, encara no li havien enfortit el raig, el tro i el llamp; doncs això és el que dona a Zeus la seva glòria.



Text 8. TOA 4B.

Sch. A. R. I, 496-498b; fr. 8ss. Wright; 31 B17 DK

ἤειδεν δ' ὡς γαῖα: τὴν πρώτην σύγχυσιν τῶν στοιχείων αἰδεῖν βούλεται, ὡς ἔκ τινος φιλονεικίας τὸ ἴδιον ἕκαστον μετέσχευε καὶ τάξιν ἔλαβεν. οἰκεία δὲ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἡ ὠιδή, ὅτι πρέπον ἐστὶ τῆς μάχης παύσασθαι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν διάθεσιν ἐπανιέναι.

b). νεῖκος ἐξ ὀλοοῖο: Ἐμπεδοκλῆς φησιν, ὅτι συγκεχυμένων ἀπάντων τὸ πρότερον νεῖκος καὶ φιλία παραπεμφθέντα τὴν διάκρισιν ἐποίησαντο, χωρὶς δὲ τούτων οὐδὲν δύναται γενέσθαι· ὧι ἔπεται, ὡς εἰκός, καὶ Ἄπολλῶνιος·

Traducció al català

I cantava com la terra: vol dir, cantar la primera barreja dels elements, com cada element va prendre el seu lloc, una disposició a partir d'una rivalitat entre amor i odi. I el propi cant en els versos citats [mostra] que allò visible serà destruït per la lluita d'ambdós i tornarà a la seva forma original.

b. Separats per la discòrdia: Empèdocles afirma que quan totes les coses estaven barrejades, els primers que es van distingir van ser la discòrdia i l'amistat; i que sense elles res podria arribar a la existència. També Apol·loni en els seus versos [afirma] el mateix.

Text 9. TOA 25A

Ps. Arist. *Mu.* 401a 25; 21, 21a Kern; 4 [A71] Colli

ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, οὐράνιος τε καὶ  
χθόνιος, πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὢν καὶ  
τύχης, ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὢν. διὸ καὶ  
ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς οὐ κακῶς λέγεται·

Zeús prṓtos géneto, Zeús ὕστατος ἀργικέραυτος·  
Zeús κεφαλή, Zeús μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται·  
Zeús πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.  
Zeús ἄρσην géneto, Zeús ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη·  
5 Zeús πνοιὴ πάντων, Zeús ἀκαμάτου πυρὸς ὄρμη·  
Zeús πόντου ρίζα· Zeús ἥλιος ἠδὲ σελήνη·  
Zeús βασιλεύς, Zeús ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος·  
πάντας γὰρ κρύψας αὐθις φάος ἐς πολυγηθῆς  
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

Traducció al català

En resum, és déu del cel i de la terra, que dona nom a tota classe de naturalesa i situació, ja que ell mateix és causa de tot. Per això no és desencaminat el que es diu en els òrfics:

“Zeus va néixer el primer, Zeus de resplendent raig,  
[el últim.

Zeus cap, Zeus centre, de Zeus tot fou configurat

Zeus fonament de la terra i de l'estrellat cel.

Zeus va néixer home, Zeus va fer nimfa immortal.

Zeus alè de tot, Zeus impuls del foc infatigable,

5 Zeus arrel del mar, Zeus sol i lluna,

Zeus sobirà, Zeus rector de tot, el de resplendent

[raig.

Dons havent amagat a tots, de nou a la llum molt

[delitosa.

de les seves sacres entranyes els va fer ressorgir, artífex de

[meravelles”.

Text 10. TOA 31A

Clem. Al. *Strom.* V, 14, 122

τὰ ὅμοια τούτοις κὰν τοῖς Ὀρφικοῖς  
εὐρήσομεν ὧδέ πως γεγραμμένα·  
πάντας γὰρ κρύψας αὐθις φάος ἐς πολυγηθῆς  
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνεπέγκατο, μέριμα ῥέζων.

Traducció al català

Alguna cosa similar a això ho trobem també

en els òrfics escrit més o menys en els

següents termes:

“Doncs havent amagat a tots, de nou a la llum

molt delitosa de les seves sacres entranyes els va fer

ressorgir, artífex de meravelles”.

Sch. Pl. *Lg.* 715e; 317 Greene

παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὃς ἐστὶν οὗτος  
Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·  
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Traducció al català

“L’antic text” al·ludeix al òrfic, que és el següent:

“Zeus cap, Zeus centre, de Zeus tot fou engendrat.

Zeus fonament de la terra i de l’estrellat cel”.