

EL MINOTAURO EN SU LABERINTO*

RESUMEN

En este ensayo se hace una hermenéutica del mito del Minotauro y su laberinto, utilizando como código de lectura una clasificación de: espacio / contenido, la cual se descubre en las dos imágenes fundamentales de una estancia oculta-misteriosa y su habitante, igualmente extraño y temido. A partir de ese *taxón* binario se leen cuatro instancias universales de la condición antrópica: La *mente* (*inconsciente*), la *cognición* con sus objetos de saber, la dimensión del *ser* como instancia de una *mismidad* y la esfera del *poder* también con sus objetos, todo ello en relación metafórica con los dos elementos operativos del código: el laberinto (como *espacio* delimitador entre lo visible – aparente, conocido, regularizado- y lo ‘invisible’ – escondido, desconocido, sujeto a otras ‘regulaciones’) y el Minotauro (como *contenido* de los espacios ‘laberínticos’ de la conciencia, el saber, el ser y el poder)

PALABRAS CLAVE

Minotauro, laberinto, espacio, contenido, hermenéutica, metáfora.

ABSTRACT

This paper intends a hermeneutical approach of the Minotaur myth and its labyrinth using as reading code a classification of space / content which appears in the two core images of a hidden – mysterious dwell and its also strange and feared inhabitant. Four universal aspects of human existence can be read upon using this binary *taxon*: *mind* (*the unconscious*), *cognition* and its objects, *being* as an instance of *selfhood*, and *power* with all its objects. All of which appear in a metaphorical relation with the code’s two operating elements: labyrinth (a bordering *space* between the visible – apparent, known, controlled – and the invisible – hidden, unknown, subject to other “rules”), and the Minotaur (as a *content* of the “labyrinthical” spatiality of conscience, knowledge, being and power).

KEY WORDS

Minotaur, labyrinth, space, content, hermeneutics, metaphor.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: Febrero 2006

Fecha de revisión: Marzo 2006

Fecha de aceptación: Mayo 2006

EL MINOTAURO EN SU LABERINTO*

Yidy Páez Casadiegos**

*A labyrinth is a defense, sometimes a magical
defense, built to guard a center, a treasure,
a meaning.*

Mircea Eliade***

El mito del Minotauro y la imagen del laberinto han ejercido una fascinación permanente ajena a todo tipo de fronteras, sean estas geográficas, políticas o religiosas. Este ensayo intenta mostrar la pertinencia de ese tipo de narrativa, para explorar discursivamente inquietudes y problemas recurrentes de la condición humana, utilizando para ese propósito un recurso hermenéutico tomado de la misma narración.

En el puerto cretense de Heraclio, hacia el amanecer, después de un recorrido de doce horas por el Mediterráneo desde el puerto del Pireo, al observar la línea del horizonte sobre el extremo suroriental de la isla, se tiene la impresión de estar contemplando la imagen claro-oscuro de Zeus yaciendo sobre un borde recortado del Monte Yuktas¹. Más que descubrimiento sorprendente, es un recuerdo, caro

* Este texto apareció (sin algunas modificaciones y supresiones realizadas para esta edición) en *Aposta* – Revista de Ciencias Sociales, edición de diciembre, 2003, <http://apostadigital.com>

** Profesor Universidad del Norte, ypaez@uninorte.edu.co

*** Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet. Chicago University Press, 1982, citado en: *Parabola, The magazine of myth and tradition*. Summer, Volume XVII, No. 2, 1992, p. 21.

1 Esta elevación se encuentra a unos 15 kms al sur de Heraclio, cerca de la población de Arhanes; sobre los grandes viñedos, el monte Yuktas proyecta su silueta *sagrada*. La imagen parece un 'rostro', de perfil, horizontal, mirando hacia arriba. En la zona montañosa y sus valles, se han hecho importantes hallazgos arqueológicos.

a los isleños y sugerente para arqueólogos y mitógrafos que no han podido sustraerse a la necesidad de difundir ellos también, en sus textos, esta fabulación². Por tal motivo, para el viajero, ya seducido por la imaginación de los científicos, el Zeus yacente es como un engrama, que evoca tan pronto se acerca al puerto bajo el efecto cromático del amanecer o el atardecer.

También, por la urdimbre de las asociaciones, en ese momento se puede recordar que este dios había sido criado en una gruta cretense del monte Egeo, a donde lo llevó presurosa su madre Rea, para esconderlo y protegerlo de la locura de su padre, Cronos, quien estaba devorando a sus hijos tan pronto nacían³.

Según una narración diferente, en el palacio de Knossos existe un laberinto, donde Minos, el rey más poderoso de la región, esconde al Minotauro. Estas y otras imágenes-narraciones no menos asombrosas⁴ han dado a Creta la fama de ser tierra fértil para la ‘mitomanía’⁵.

2 Cf. Sir John Myres and J. Forsdyke en: Pendlebury. *A handbook to the Palace of Minos*. KNOSSOS (Foreword by Sir Arthur Evans). London: McDonald, 1.969 (1.954), p. 13, y L. Cottrel. *El toro de Minos*. México: F.C.E, 1.983, 6ª reimp (1.958) p. 145 Este arqueólogo hace una erudita, imaginativa y vibrante recreación de los pasos de Schliemann y Evanz.

3 Gea y Urano enviaron a su hija Rea, a “Lictos, en la rica comarca de Creta, poco antes de que pariese al menor de sus hijos, el gran Zeus, a quien la vasta tierra recibió en la dilatada Creta para alimentarle y criarle, Rea, llevando a su hijo durante la oscura y rápida noche, luego primero a Lictos, y allí lo ocultó con sus propias manos en las entrañas de la tierra divina, en una excelsa gruta del monte Egeo, poblado de frondoso bosque” Hesíodo. *La Teogonía*. Edición Griego-Español, realizada por Luis Segala y Estalella. Barcelona: Visión Libros, 1.986, versos 477-485

4 Entre otras, las siguientes: En Creta pasaron su infancia los dioses Dioniso, Apolo y Heracles (Cf. Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. TI. Madrid: Ed. Cristiandad, 1.978, p. 154); allí se amaron Demeter y Yason (Ibidem); un ‘robot’ de cobre (Cf. Sofía Souli. *Mitología Griega*. Atenas: Toubis, 1995, p. 26) o un ‘hombre’ de Bronce (forjado por Hefesto para Minos) recorría y vigilaba toda la isla tres veces al día; cuando alguien se acercaba, se ponía al rojo vivo y lo abrasaba; Cf, John Cohen. *Los robots en el mito y en la ciencia*. México: Grijalbo, 1.969, p. 14); desde Creta salían los purificadores (chamanes) para toda Grecia, siendo tal vez el más famoso, Epiménides. Cf., C. García G. *Los siete sabios (y tres más)* Madrid: Alianza, 1.995, pp., 159-180; también: D. Laercio, I, “Epiménides,” I.

5 Paradigmática es la vida de Epiménides, citado en la nota anterior. Según la doxografía, siendo un niño se quedó dormido en la caverna de Zeus Dicto durante 57 años; posiblemente durante ese tiempo cumplió con el proceso iniciático que lo convirtió en chamán. Cf. C. García. G., op. cit, p. También la doxografía registra la

Pero, cosa sorprendente para espíritus poco imaginativos, algunas fabulaciones pueden no solo tener un valor cognitivo, sino, más aún, se pueden apoyar en una evidencia arqueológica insoslayable. Así, el primer gran centro de poder imperial del Mediterráneo hacia finales de la Edad del Bronce, se encuentra en Knossos⁶; allí está su rico y enorme palacio, tal como lo menciona el *mythos*, con la sala y el trono de Minos -entre otros- que fueron rescatados y restaurados con pasión y devoción por Sir Arthur Evans entre las postrimerías del siglo XIX y los albores del siglo XX.

Al controlar Creta la metalurgia del bronce —tomando el cobre de Cyprus y el estaño de Sicilia—, y debido a su posición estratégica —entre las costas de África, Asia menor, Grecia e Italia— la talasocracia allí constituida por el mítico rey Minos, dominaba toda la cuenca mediterránea⁷. Esa información se constituye también en fuente histórica para la mitografía de la minotauromaquia. La muerte del monstruo y la consecuente mutación de poder con el derrocamiento de Minos por un príncipe ateniense, se encuentra muy cerca de la transición a la Edad del Hierro; es decir, de una nueva forma de dominación político-militar debida, entre otras causas, a las condiciones de dureza y contundencia de este metal para la guerra.

1. MYTHOS

Pese a la gratuidad de sentido que el imaginario popular le concede a la palabra mito y, a veces, a su uso maniqueo (como algo malo / falso) por escritores comprometidos con alguna ideología religiosa, es de aceptación generalizada el valor de los mitos en una plurisemia

famosa *paradoja de Epiménides* (o paradoja de la mentira): “Todos los cretenses son falaces” Cf. R. M. Kidd. “Titus as apologist: Grace for liars, beasts, and bellies”. In: *Horizons in Biblical Theology*. 21, 2, 1.999, pp. 185-209 (aunque se trata de un ensayo apologético y ‘confesional’, recoge de manera erudita la doxografía pertinente)

⁶ Pendlebury, op. cit., pp., 35-36

⁷ “La isla parece predestinada por la naturaleza para la dominación helénica”, dice Aristóteles, “en virtud de su situación privilegiada (...) Por eso estableció Minos un imperio marítimo, subyugó algunas de las islas, colonizó otras y finalmente invadió a Sicilia, donde acabó su vida cerca de Camico”. Aristóteles. *Politeia*, 1.271b.

de interpretaciones, desde distintas disciplinas como la lingüística, la antropología, la psicología, la historia, etc. Por esa razón, hoy son insostenibles las interpretaciones excesivamente denotativas y, en consecuencia, simplificadoras del significado de los mitos⁸. Si bien Heráclito pedía bofetadas para Homero⁹ por la fruición con que le cantaba a los hombres acerca de las hazañas, los pesares, las alegrías y las ‘debilidades’ de los dioses, y su auditorio hizo otro tanto con respecto a sus propios ‘oscuros’ aforismos¹⁰, en la actualidad ambos pueden despertar un interés común entre los investigadores, sobre todo, semiólogos, psicólogos y filósofos.

Así, hoy, una nueva dimensión crítica adscribe en su espacialidad los universos de múltiples exclusiones: poesía/prosa, mitografía/filosofía, cosmogonía/cosmología, denotación/connotación. Heráclito y Homero se podrían encontrar o aparecer, entonces, bajo nuevas posibilidades de lectura, si dirigimos la mirada a un tipo de significado que emerge de, y gravita en torno a, las denotaciones, a las imágenes homogéneas y seguras del habla común o de los ámbitos de significado propios de alguna especialización del saber. Estas posibilidades se vinculan a las connotaciones, cuyos significantes más conspicuos son metáforas. Al explorar el contenido y la dinámica contextual de este tropo, podemos descubrir nuevos sentidos, mas allá de los estrictamente ornamentales del discurso establecidos por la retórica clásica, según lo que Ricoeur denomina un *excedente de sentido*: “(...) el

8 Thomas Bulfinch en su famoso libro de 1864 –pero que se sigue reimprimiendo todavía– *The Golden Age of Myth. and Legend*. Denmark: Wordsworth Reference, 1.993, p. 14, al hacer la introducción del capítulo II sobre Prometeo y Pandora, dice: “The ancient pagans, not having the pages of Scriptures, had their own way of telling the story...” Al respecto escribe J.P. Vernant: “La descalificación de la mitología descansa sobre un prejuicio anti-intelectual en materia religiosa” [prejuicio de estudiosos que proponen el monoteísmo cristiano como modelo único de vivencia e ideología religiosa]. J.P. Vernant. *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1.991, p. 22. Véase también, sobre el carácter contradictorio del mito como verdadero / falso: Andrew Von Henty. *Modern Construction of Myth*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 278.

9 Diógenes Laercio, *Heráclito*, IX.

10 Según D. Laercio, IX, Crotón decía del pensamiento de Heráclito que “necesita uno de un nadador Delio para no ahogarse en él”.

amanecer en un poema de Wordsworth significa más que un simple fenómeno metereológico”¹¹.

El mito canta o narra una realidad extraordinaria, plena de hechos y objetos portentosos, pero en la dimensión metafórica de sus signos-símbolos, se encuentran tal vez, codificadas o condensadas, significaciones más valiosas aún para la comprensión de los conflictos, anhelos y creaciones del espíritu humano. Siguiendo este sesgo, aquí nos ocupa un ejercicio de lectura-exploración sobre el mito, propio de una hermenéutica¹².

La mitología griega ha ejercido una gran fascinación sobre el pensamiento occidental, no solo debido al prestigio de la cultura que la origina, sino también y, sobre todo, por la complejidad psicológica, riqueza temática y el carácter creativo de sus etiologías. En el calidoscopio de esta ampulosa realidad del lenguaje, sobresale por su dinámica narrativa y sus correlatos arqueológicos, el mito del Minotauro y su Laberinto. Ese lugar privilegiado en los imaginarios lo revelan sus apariciones iterativas en distintas épocas y lugares, como en los frescos de Pompeya o, incluso, en contextos confesionalmente contrarios o contradictorios, como los laberintos que observamos en gran número de iglesias cristianas¹³.

11 Paul Ricoeur. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI, 1998, p.68. En este párrafo, Ricoeur, confunde el ‘caballo’ del pequeño Hans, con los ‘lobos’ del Sr. Sergej Pankejeff: “El tratamiento que hace Freud sobre el lobo del pequeño Hans significa más de lo que queremos decir cuando describimos a un lobo ...”

12 Podríamos hablar de hermenéutica de la filosofía, antropología, psicología, o de un objeto cualquiera de conocimiento, como el mito. Véase nota # 27 y la explicación en el texto. En cierta forma, esta visión concuerda con la interpretación de Ortiz-Oses, quien propone su modelo de un *Homo hermeneuticum*, de ahí la posibilidad de utilizar la palabra hermenéutica con función adjetiva. Cf. A. Ortiz-Oses. *Antropología hermenéutica (Para una filosofía del lenguaje del hombre actual)*. Madrid: Ricardo Valera Ed., 1973., pp. 84-87.

13 Chartres, Reims, Amiens, Poitiers, etc. Otros más recientes en: Christ Church (Anglicana) en Edmonton, Kckillop United Church en Lethbridge, St. Paul Church (Anglicana) en Vancouver.

a. *Minos y el toro sagrado*¹⁴

Minos, para disputarle a sus dos hermanos (Sarpedón y Radamantis) el derecho a gobernar la isla (Creta), que les correspondía por decisión de su padre Asterio (anterior rey), pide al dios Poseidón, delante del pueblo y dirigiéndose al mar, que le dé una muestra de su favor. Al ruego de Minos el dios responde haciendo salir de las aguas intensamente azules, un hermoso toro blanco. Ante el prodigio, Minos se hace al trono de Creta y conduce la bestia a sus establos, después de hacer la promesa de ofrendarlo a Poseidón en las próximas festividades religiosas (Culto del Toro).

Pero al llegar el momento del sacrificio, Minos sucumbe ante la belleza del toro blanco — espécimen único, por su origen sacro y por representar un aval divino de su grandeza como rey— y decide sacrificar, en su lugar, el mejor ejemplar que se había criado en los establos de palacio.

De inmediato, Poseidón descubre el fraude y concibe una acción destinada a recordarle al arrogante y codicioso rey que no se puede engañar a los dioses. Insufla a través de los ojos de Pasifae — esposa de Minos— una desmedida pasión por el toro blanco.

Debido al sortilegio, la reina miraba de hito en hito a la bestia. Día a día su atención estaba más ausente de las actividades palaciegas y sus desapariciones eran muy frecuentes, incluso durante los actos oficiales. Rondaba los establos presa de gran agitación, y sus acercamientos se hacían cada vez más temerarios, hasta el momento en que salta a los dominios de la bestia y aquieta al fin su cuerpo y espíritu enardecidos¹⁵.

¹⁴ En este aparte presento un resumen con los personajes, los temas y lugares relacionados directamente con el tema del ensayo: el Minotauro y el laberinto. La información, proviene casi totalmente de las fuentes griegas y romanas: Diodoro Sículo, Ovidio, Apolodoro, Apuleyo, Pausanias, Plutarco (Quién da una versión *in extenso* de este mito), Virgilio; para una revisión crítica del material de estos autores e información autorizada procedente de otras fuentes, se puede ver: R. Graves. *Los mitos griegos*. (TI) Madrid: Alianza, 1.985, pp. 363-383, 403-440.

¹⁵ Según Diodoro Sículo, para poder consumir su pasión por el toro blanco, Pasifae acudió a Dédalo, el artista, arquitecto ingeniero, inventor y maestro de metalurgia

La memoria de ese encuentro crece en el vientre de Pasifae, poniendo ante Minos la revelación de estos extraños sucesos y su carácter punitivo. Tiempo después, Pasifae da a luz una criatura con cabeza de toro y cuerpo de hombre (Minotauro)

Desesperado por ocultar al monstruo, Minos ordena a Dédalo¹⁶ encontrar una solución. De esa manera el sabio e inventor diseña y construye un laberinto¹⁷, para esconder en su interior al Minotauro. Este monstruo, para no perecer en su obligado confinamiento laberíntico, periódicamente debía ser alimentado con carne humana, suministrada por la ciudad de Atenas, como parte de un oneroso y humillante tributo al todopoderoso Minos¹⁸.

Los hechos que determinaron este extraño compromiso se originaron por la muerte de Androgeo, hijo de Minos. El joven príncipe había acudido a la ciudad de Atenas para participar en las fiestas conocidas como Panateneas, pero había muerto en confusas circunstancias después de vencer en diferentes competiciones a los

de palacio. Era famoso por su habilidad para confeccionar muñecos y estatuas articuladas, tan perfectas que parecían tener vida. Dédalo, entonces, construye una vaca de madera, la recubre con cuero, arregla ingeniosamente la parte posterior para que allí se acomode Pasifae, a fin de que pudiera recibir al toro, como era su deseo. Por el carácter portentoso de esa creación artística, el toro fue engañado, permitiéndole a la reina consumir su pasión.

16 Dédalo, para algunos autores, es también, un mago. Cf. Margaret Mark. *The heroes and the outlaw: Building extraordinary brands through the power of archetypes*. McGraw-Hill, 2001, p. 339. Para Bacon, es un ser ambiguo: pone su intelecto y creatividad al servicio de las distorsiones de la ley. Cf. F. Bacon. *Wisdom of the ancients*. Kessinger Publishing Company, 1.972, XIX “Daedalus, or Mechanics”, p. 245.

17 “(...) aquel asombroso edificio donde no es posible dejar de perderse”, al decir del poeta. Virgilio. *La Eneida*, VI, 26-27.

18 En algunas versiones, el sacrificio de las víctimas atenienses se hacía cada 9 años; eso coincide con la renovación del poder de Minos cada nueve años en el altar de Zeus en una cueva cretense. Cf. J.P. Vernant. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1.985 (2ª ed), p. 340, nota 15; para otros como E. Voegelin, la ‘renovación’ se hacía cada año y podría implicar el encuentro de Minos con el Minotauro: “Every year the Minos had to repair to the seat of the god, that is, to the habitat of the Minotaur in the more totemistic or the cave of Zeus in the more anthropomorphic version in order to render account of his government and to receive ordinances for the future”. E. Voegelin. *World of Polis*. University of Missouri Press, 2000, p. 124.

miembros de la nobleza¹⁹. Para no invadir e incendiar la ciudad, matando a sus habitantes, Minos aceptó el tributo consistente en 7 doncellas y 7 jóvenes nobles, quienes serían entregados al monarca cretense a fin de ser ofrecidos ritualmente al Minotauro²⁰. Así, entonces, quien lograra matar al Minotauro, liberaría a Atenas del tributo y se convertiría en rey de Creta.

b. *Teseo y Ariadna*

Teseo, hijo del rey ateniense Egeo, era todavía un adolescente cuando comunicó a su padre su decisión de integrar voluntariamente el grupo de 7 víctimas masculinas que por tercera vez serían enviadas a Creta para terminar en las fauces del Minotauro, dentro de las siniestras y oscuras estancias del laberinto subterráneo construido por Dédalo en algún lugar del palacio de Minos en Knossos, la capital de su imperio marítimo.

¹⁹ El rey Egeo, padre de Teseo, tenía un hermano llamado Palantes, y éste 50 hijos (palantidas). Eso podría indicar la fragilidad del poder del rey ante las posibles conspiraciones debidas a la codicia por llegar al trono de sus parientes cercanos. Androgeo pudo ser sospechoso de estimular o amparar estas maquinaciones, como podría pensarlo, con razón o *paranoicamente*, el rey. Una versión afirma que los palantidas rechazaron la legitimidad de Teseo como príncipe y se alzaron en armas; Teseo los habría matado a todos y destruido así su clan. Cf. P. Grimal. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1.993, p. 400. Según Plutarco: “(...) Poco más tarde, vinieron de Creta, por tercera vez, los encargados de llevarse el tributo. En que, ciertamente, por haber muerto, al parecer, Androgeo víctima de engaño en el Ática, Minos ocasionaba con la guerra grandes daños a las personas y la divinidad arruinaba el país –pues sobrevino una gran aridez y peste y desaparecieron los ríos– y en que, dado que el dios, si aplacaban a Minos y se reconciliaban, cesaría su cólera y terminarían las desgracias, enviándole heraldos y suplicándole hicieron tratados con la condición de mandar durante nueve años como tributo siete jóvenes y otras tantas doncellas, en eso están de acuerdo la mayor parte de escritores...” Plutarco. *Vidas paralelas*, “Teseo”, 15, 1. Las competiciones en que venció Androgeo pudieron corresponder a las primeras Panateneas. Cf. A. Pérez (trd) en: Plutarco. *Vidas paralelas*, “Teseo”. Madrid: Gredos, 1.985, nota 60, p. 172.

²⁰ Aunque poco convincente, algunos consideran que el sacrificio se refiere más bien a un *deporte*, consistente en el “salto del toro”, el cual algunas veces, por accidente, podría ser letal para el participante que cayera al piso durante su ejecución. Cf. Julian Franklyn. *A survey of the occult*. London: BecBook, 2001, p. 226.

En una temeraria expedición de reconocimiento²¹, Teseo con un grupo de valientes accede subrepticamente a Creta, al amparo de las sombras y, poco después de subir una pequeña colina²², se encuentra ya en medio del patio central de palacio. Desde allí, él y Ariadna (hija de Minos) se contemplan por primera vez, preguntándose cada uno en su fuero interno: ¿estoy contemplando una deidad o un ser heroico? Teseo asciende las escalas que conducen a las habitaciones de la princesa, allí sellan un compromiso amoroso y, antes de su partida, ella le entrega un *ovillo de hilo*.

Según recomendación de Dédalo, este hilo permitía entrar al laberinto y encontrar luego la salida, evitando así el principal peligro de los laberintos: la desorientación. Para cumplir con este propósito, Teseo debería anudar un extremo del hilo a la entrada del laberinto y a medida que evolucionara hacia su interior, desarrollaría poco a poco el ovillo; una vez terminada su empresa (encontrar y matar al Minotauro) podría hallar el camino de regreso simplemente enrollando el hilo hasta llegar al umbral de entrada-salida.

c. *Minotauro*

“¿Cómo será mi redentor?, me pregunto.
¿Será un toro o un hombre?
¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?
El sol de la mañana reverbera en la espada de bronce.
Ya no quedaba ni un vestigio de sangre.
-¿Lo crearás, Ariadna? –dijo Teseo.
El minotauro apenas se defendió.”
Borges*

El Minotauro se encontraba en el centro del laberinto o, según otras versiones, deambulaba por sus diferentes ámbitos especulares, desde

21 Cf. N. Kazantzakis. *En el palacio de Knossos*. Planeta, 1.987 (El reconocido escritor cretense hace una hábil y amena reconstrucción-interpretación novelesca del mito del Minotauro).

22 Kephala, emplazamiento del Palacio de Knossos.

* *La casa de Asterion*. En: J.L. Borges. *El Aleph*. Madrid: Alianza, 1.982, p. 72. Asterion

los cuales emitía en ocasiones escalofrantes bramidos cuya vibración hacía temblar la sala del trono. Aunque no era visible, debido a su confinamiento, la sociedad palaciega, primero, y la población general, después, murmuraban acerca de la existencia de un terrible monstruo que escondía Minos en las entrañas mismas de su poder.

Al llegar la fecha fatídica del tributo humano ateniense²³, Teseo encabeza la lista de los catorce jóvenes (siete doncellas y siete jóvenes nobles) que se embarcan para Creta. Una vez en el umbral del laberinto, Teseo anuda allí un extremo del ovillo de Ariadna, e inicia su penetración en el recinto desconocido²⁴. A pesar del temor que sentía, alentaba al grupo de víctimas para no desfallecer en el propósito de culminar su misión con éxito. Después de un arduo, angustioso camino en medio de la oscuridad y de percibir un confuso olor penetrante a desechos, Teseo se encuentra, de pronto, con los ojos de la bestia. Paralizado de terror siente en su rostro la respiración profunda del Minotauro, pero cree leer en sus ojos todo el dolor de su existencia monstruosa e intuye el mensaje silencioso de la bestia, pidiéndole la liberación. De inmediato toma una hoja de bronce que había ocultado al entrar y la introduce certeramente en el corazón del monstruo²⁵. Los bramidos de dolor hacen estremecer a Minos en su trono. Para regresar, Teseo enrolla el hilo de Ariadna,

o Asterio es el padre adoptivo de Minos y sus dos hermanos, a quienes adopto después de haber desposado a su madre Europa, quien había sido seducida y embarazada por Zeus (para acercarse a la joven, el dios se había transformado en un toro blanco). Pero también es otro nombre del Minotauro. Cf. R. Graves, op. cit. p. 363.

23 En la mitografía aparecen diferentes fechas, desde la más frecuente de 1 año, hasta la menos de 9 años; ésta última parece más verosímil, pues concuerda ritualmente con la renovación del poder divino de Minos cada 9 años. Ver nota # 18.

24 Hawthorne, en su encantadora versión infantil de los mitos, imagina a Ariadna conduciendo a Teseo de la mano por las evoluciones del laberinto. Cf. N. Hawthorne. *Tanglewood Tales*. London: Elecbook Classics, 2001, p. 40.

25 Para Diel, se trata de una maza que le había sustraído, después de matarlo, a uno de los asaltantes del camino entre Trecen y Atenas. Cf. P. Diel. *El simbolismo en los mitos griegos*. Barcelona: Labor, 1.985, p. 184; W. Durand escoge la versión según la cual Ariadna le entregó a Teseo una espada mágica. Cf. W. Durand. *La vida de Grecia*, trd. Luis Tobío. TI. Buenos Aires: Sudamericana, 1957, p. 51. Aparte de la espada, Teseo pudo haber recibido de Ariadna (o de Anfitrite, en el palacio de Poseidón) una corona luminosa, para orientarse en la oscuridad del laberinto. Cf. P. Grimal. Op. cit., 508.

mientras camina, hasta salir triunfalmente del laberinto. Afuera, se encuentra una multitud que lo ovaciona y celebra el fin del reinado de Minos.

2. HERMENÉUTICA O EL MYTHOS COMO METÁFORA

La palabra hermenéutica, vertida hoy como interpretación, connota imágenes asociadas etimológicamente con el mito y la metáfora. La palabra griega herma, significa guijarro o grupo de piedras. Las ninfas Trias le enseñaron a Hermes²⁶ el arte de la adivinación, mediante la contemplación del movimiento o la danza de los guijarros (*herma*) en un cuenco con agua. De ahí la vinculación de la palabra hermenéutica con el mito (*Hermes*) y con la metáfora (*herma*). También la palabra Hermes es una metáfora, pues proviene de la raíz herm²⁷. De acuerdo con esta aproximación, utilizaré la palabra *hermenéutica* como un método de lectura-anticipación, contemplando los signos-significantes en su dimensión metafórica de *guijarros* que forman imágenes en su danza cambiante entre la tesitura del discurso cada vez que la mirada se va de bruces ante cada nueva situación o espacio narrativo inesperado; anticipando entonces, por el cúmulo de significaciones ocultas –*excedente de sentido*– tras las metáforas (*laberinto, ovilla, Minotauro*, etc.) el significado conjunto del texto uniforme y común a los lectores que conocen su sentido literal, denotativo, en las diferentes versiones que ha rescatado la mitografía griega²⁸.

El *corpus* literal del mito muestra claramente dos significantes: un laberinto y un Minotauro. A pesar de la importancia insoslayable

²⁶ El dios Hermes, después de sus hábiles negociaciones con su hermano Apolo (al regresarle unas vacas que le había robado a Apolo, le entrega la zampoña, de su invención, a cambio del bastón sagrado del dios delfico y el compromiso de enseñarle la técnica de la adivinación) y con su padre Zeus (a quien le promete, después de resuelto el litigio con su hermano Apolo, no volver a robar ni mentir –pero tampoco decir *la verdad completa*– a cambio de ser el heraldo de los dioses, entre otras muchas preceas). Las ninfas Trias le habían enseñado el arte de adivinar, a Apolo, mediante la interpretación del vuelo de los pájaros.

²⁷ ερμ, herm; Ερμης, Hermes.

²⁸ Cf. nota 15.

de otros signos (Teseo, Ariadna, toro blanco, Pasifae, Minos, Palacio, etc.), ninguno de ellos aparece singular y esencialmente distinto de sus homólogos; si Teseo es un príncipe-héroe, también lo es Ariadna (princesa-heroína); si Minos es un rey, también lo es Egeo; el palacio de Knossos, si bien es muy importante por todo lo que representa, tampoco es intrínsecamente distinto del palacio que habita Egeo. En cambio, el laberinto es un lugar único, sin comparación con otros espacios dentro del contexto de la narración. El Minotauro está fuera de la homología probable o el isomorfismo posible con otro ser o animal que aparezca en este *mythos*. Debido a su especificidad y originalidad, estos dos signos pueden ser utilizados como dos categorías básicas para un esquema metodológico de interpretación: una categoría de espacio (laberinto) y otra de contenido (Minotauro).

Pero como se trata de una hermenéutica —en el sentido ya explicitado— las categorías mencionadas se leerán como signos-metáforas anunciadoras-anticipadoras de ámbitos y realidades escondidas o replegadas en los límites de significado establecidos por las normas y los usos comunes del lenguaje en el texto. Situado ya dentro de la dimensión metafórica anunciada, defino y describo esquemáticamente las categorías:

- i. El laberinto es un espacio delimitador entre:
 - lo *visible*, interpretado aquí como lo aparente, lo conocido y seguro porque tiene unas “normas” que predicen / controlan la realidad ‘aparente’, ‘normatizada’ y
 - lo *invisible*, como algo escondido, no regulado por la apariencia, con otras ‘normas’.
- ii. El minotauro es el contenido de los espacios laberínticos de la conciencia, el saber, el ser y el poder.

Para el desarrollo de la interpretación seguiré el orden: denotación → connotación; es decir, para cada categoría, se lee, describe o ex-

plica la información relevante para el significado literal (denotación) y luego se interpreta la categoría homóloga en el plano metafórico (connotación). Es claro, de acuerdo con el principio metodológico ya expuesto, que la denotación representa el mundo común establecido por las convenciones sociolingüísticas, mientras que la connotación sugiere una dimensión poética elusiva a los confinamientos físico-referenciales de las palabras, a la realidad invisible del laberinto.

a. *Laberinto*

No se ha podido establecer de manera satisfactoria la etimología, pero existe acuerdo general en que la palabra *labrys*²⁹ –si esta es su raíz–, no es de origen griego. Se le traduce como *doble hacha*, debido a la gran cantidad de estos objetos con doble filo que Sir Artur Evanz³⁰ encontró en diferentes lugares del palacio de Knossos, exhibidas ahora en el Museo de Heraclio. Podría ser, también, un emblema de la soberanía cretense³¹.

1) Denotación

En Egipto se encuentran espacios funerarios de configuración laberíntica, en particular la tumba de Amenhemet III³². Pero, aunque se

²⁹ λαβρυς, labrys, “doble hacha”. Para Eliade, la palabra se originaría del asiático *labra / laura*, con el significado de piedra, gruta. “El laberinto designaba, por tanto, una cantera subterránea tallada por la mano del hombre. En efecto, aun en nuestros días se llama ‘laberinto’ a la caverna de Ampelusa, cerca de Gortina”. M. Eliade. *Historia de las creencias...*, *op. cit.*, p. 143

³⁰ Cf., las palabras introductorias de Evanz al libro-guía del palacio de Knossos escrito por su discípulo J.D.S Pendlebury *Op. cit.*, p. 7; Cf., también: A.R. Burn. *History of Greece*. N.Y: Pelican, 1.984, p. 39.

³¹ Representaría la luna creciente y la luna menguante (poder creador y destructor de la diosa-luna).

³² Faraón de la dinastía XII, Hijo de Sesostris I. Este poderoso monarca del Imperio Medio, hizo construir, cerca del lago Moéris, un complejo de palacios rodeados por una muralla, que según Heródoto tenía más de 3.500 habitaciones con intrincados pasadizos. Cf. Maneton. *Historia de Egipto*, trd. Cesar Vidal. Madrid: Alianza, 1.998, p. 72. Puede verse también el papiro del escriba A’h-mose (o Ahmes), escrito en el año 33, “in the fourth month of the inundation season under of king A-user-Re”

podría pensar que en Knossos pudo tener una función equivalente, según la evidencia arqueológica no es muy probable esta derivación³³. Homero imaginaba un espacio en todo sentido contrario al anterior. Se trataría de un espacio no laberíntico en el cual se desarrollaría una danza, ésta sí laberíntica; tal vez la imitación de las evoluciones de un ave mediterránea, representada por Ariadna en algún lugar de palacio como parte de un ritual o festividad religiosa³⁴. Para Evans, cuya mente conservaba todos los detalles de la arquitectura de palacio, con sus múltiples espacios en diferentes direcciones y niveles, la estructura palaciega de Knossos era el laberinto. Otra explicación plausible se funda en una característica de la orografía cretense, a saber, la existencia de muchos procesos cársticos, que convierten a la isla en un alambicado conjunto de cavernas. Según esa observa-

(1.650), en el cual se menciona al faraón Ne-ma'et-Re (Amenemhet III), 1.849-1.801 a.C. Cf. Marcel Danesi. *Puzzle instinct: The meaning of Puzzles in human life*. Indiana University Press, 2002, p. 4.

33 Los complejos palaciales cretenses no se ajustan a la forma y motivación funeraria de los egipcios y su relación sería mas bien analógica, debido al carácter intrincado del palacio de Knossos, sobre todo. Las estructuras de Phaestos, Mallia, Gortyna, Agüia Triada, etc, son más lineales y sencillas. La imagen greco-cretense de un laberinto se ha encontrado en dibujos del cuarto y del segundo milenio en Creta y Pilos. Para una descripción no erudita de estas áreas arqueológicas puede verse: S.L. Platonos y N. Marinatos. *Creta*. Atenas: I. Mathioulakis, pp. 143-176. Curiosamente, en las antípodas de Creta, en la isla Makula, de las Nuevas Hebridias (Pacífico), se encuentra una leyenda homóloga a la del laberinto cretense, cuya imagen se denomina *nahal*. Existe un interesante ensayo que explicita el isomorfismo entre los dos mitos empleando la metodología estructuralista de Levi-Strauss. Cf. P. Conty. "The geometry of labyrinth". *op. cit.*, pp. 4-14. Para ver la aplicación de este método a un mito (Edipo Rey): Levi-Strauss. *Antropología estructural*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1.968, pp. 193-197.

34 Cf. Homero. *Iliada* xviii. 592. R. Graves supone que el laberinto estaba dibujado en un mosaico sobre el cual se realizaba la danza ritual y erótica de la perdiz, o la danza de la grulla (Ariadna, "la muy pura", realizaría este baile en el palacio de Knossos durante la Primavera) Cf. R. Graves. *Op. cit.*, pp. 394, 432. Para algunos, los catorce jóvenes constituían un coro, en el cual los adolescentes cantaban mientras las doncellas danzaban, ante una estatua de Afrodita, en la isla sagrada de Delos, imitando los movimientos de la grulla. Cf. Matthew Dillon. *Girls & Women in Classical Greek Religion*. Routledge, 2001, p. 69. Plutarco, menciona una danza de Teseo en Delos. Cf. Plutarco. *Op. cit.*, 21.

ción, se podría pensar que los laberintos eran cuevas-cárceles para prisioneros de guerra o antros ceremoniales³⁵.

2) Connotación (metáfora)

En cuatro espacios básicos podríamos clasificar las zonas, los niveles o las dimensiones metafóricas de interés fundamental.

a) Espacio psicológico (inconsciente)

Es un espacio escondido, oscuro y peligroso debido a que guarda las pulsiones, las imágenes sustitutivas de deseos reprimidos.

Conceptualmente se asimila a la topografía de la *psyche* propuesta por Freud, tratándose aquí de su estrato más profundo y complejo. Aun para la exploración psicoanalítica más aguda, la espacialidad del inconsciente sigue cerrada al otro lado de los códigos de la dimensión consciente, sinuosa en su geografía oscura y laberíntica.

³⁵ Para el gran antropólogo rumano M. Eliade, los laberintos existen desde el neolítico, como cementerios y constituyen en general, lo que él llama “antros prestigiosos”, tales como los cretenses: las grutas de Amnisos (cerca de Knossos), la gruta del monte Dicteo (cuna de Zeus), la del Ida, la de Skoteina, etc. Cf. M. Eliade. *Op. cit.*, p. 155. Para algunos autores, estos antros, como el de Skoteina, serían centros ceremoniales de un culto a Dioniso, “cuyo significado original hacía tiempo se había perdido”. Cf. M. I. Finley. *La Grecia primitiva: Edad del bronce y era arcaica*. Barcelona: Grijalbo, 1.983, pp. 53-53. El arqueólogo yugoeslavo Bogdan Brukner, en su ensayo “An archaeomylthological reflection on the labyrinth”. Washington: ReVisión, Summer, 2000, p. 23, insiste en el carácter utilitario de los laberintos prehistóricos: “Our supposition reaches back to Neolithic land-tilling civilization of the sixth and fifth millennia B.C., when the utilitarian and abstract patters of the labyrinth could have synchronously crystallized in the Near East and Europe. Mesolithic (preceramic) sandstone sculptures from Lepenski Vir (along the Danube, Iron Gate region, Serbia, ca. 6000 B.C.) are carved with winding lines, meander-like glyphs, and broken spirals that may represent a protolabyrinthine composition In Neolithic and early Eneolithic sites of Pannonia, southeast Europe (particularly in the Tisza and Vinca cultures ca. 5000-4500 B.C.), labyrinthine patterns are frequently incised on ceramics and terracotta sculptures (...) the labyrinth is connected with the mystery of regeneration, especially when occurs within the context of megalithic tombs. Spirals and zigzag patterns are also in this category. The labyrinthine motif-is, therefore, clearly older than the canonized architectural designs that appear in Egypt, Crete, and Mesopotamia”. Cf. también, Plutarco, *op. cit.*, 16.

En la exterioridad de los fenómenos de la conciencia se presiente la existencia de ese otro espacio por las tensiones, las fugas espontáneas o suscitadas por múltiples asociaciones simbólicas, que se adscriben a ese espacio, pues los referentes conocidos fundados en la comunicación lógico-denotativa con el mundo –el propio y el compartido con los otros– no pueden explicar o fundamentar su existencia. ¿Cómo podríamos describir la espacialidad de los sueños? Intuimos, sin embargo, la fuerza de una necesidad lógica que nos hace postular un espacio onírico³⁶.

b) Espacio del saber (espacio arquetípico de la mente investigadora-creadora)

Ya Parménides había descubierto una realidad del saber oculta o confusa por el carácter concreto y de correspondencias nominativas del lenguaje utilizado por los *physicos* de su momento. Discriminaba entre un discurso que describía y definía el cosmos de acuerdo con las sensaciones recibidas y transmitidas a la conciencia por los órganos de los sentidos (información cambiante y contradictoria) y una forma de enunciación no contradictoria, que remitía o hacía postular la existencia de un espacio cognitivo o epistémico no aprehensible a través de la sensorpercepción³⁷. Sin apelar al carácter radicalmente ontológico de la proposición parmenidea, podemos sí sugerir, en una virtualidad metafórica, la existencia de una espacialidad oculta, oscura, peligrosa o compleja del saber.

³⁶ “¿En qué espacio viven nuestros sueños?”, se pregunta el poeta-filósofo Bachelard. “¿Es en verdad el espacio de nuestro sueño un espacio de reposo?” Gastón Bachelard. *El derecho de soñar* [Título dado por los compiladores a la reunión de varios ensayos póstumos]. Santa Fé de Bogotá: Breviarios, F.C.E., 1.985 (reimp. 1.993), p. 197.

³⁷ Parménides. “Poema”, 342-352, en la versión de Kirk-Raven. *Los filósofos presocráticos*. (Historia crítica con selección de textos). Madrid: Gredos, 1979 (1970), pp. 374-388. Existe una excelente traducción española directa del griego, con comentarios críticos, realizada por la profesora María Cecilia Posada González: *Canto de Parménides a la naturaleza* (Περὶ Θυσεως, *Peri Physeos*), I-XIX. Escritos, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, U.P.B. Edición Extraordinaria, Vol. 7, No. 14, 1.982, pp. 7-68.

Ante un ámbito físico-referencial del saber (explicitado en su *corpus* global de informaciones, codificaciones, descripciones, explicaciones, refutaciones conocidas, sancionadas por el uso o por la autoridad social de las instituciones académicas-científicas³⁸) estaría el *umbral* epistémico que conduce, mediante un salto o una osada penetración, a un espacio de descubrimiento, inseguro, desconocido, atemorizante. Si hemos de aceptar un relato suyo, Einstein por ejemplo, pasó la adolescencia compelido por la necesidad de cruzar la cesura laberíntica, pero no lograba escapar al espacio seguro y conocido de la geometría euclidiana ni a las formalizaciones estables, seguras, absolutas, de la física newtoniana.

c) Espacio extático (o de los senderos del éxtasis)

Camino peligroso en el que se pueden descubrir las potencialidades internas para el desarrollo o la realización humanos. Esta metáfora es de la mayor importancia en disciplinas como la etnología y la historia de las religiones, tal y como han sido fundamentadas por el ilustre antropólogo y filósofo Mircea Eliade³⁹.

Si hay una *espacialidad* de la conciencia y de la inteligencia, se sigue lo mismo de la experiencia extática. ¿Cuál es el lugar de las revelaciones, las epifanías, de las multiformes manifestaciones de lo sagrado? ¿Es un espacio accesible a las llaves seculares que nos permiten introducirnos en los espacios definidos de la cotidianidad y salir de ellos con la comodidad y predictibilidad de la costumbre? ¿Es ese el espacio en que la ‘santa’ delira de gozo bajo el entusiasmo de la deidad que la toma y la diluye en un olvido total de sí misma?⁴⁰

³⁸ Lo que Kuhn denominó *ciencia normal*. Cf. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Santa Fé de Bogotá: F.C.E., 1.996 (1.971), p. 33.

³⁹ M. Eliade. *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: F.C.E., 1976. También, del mismo autor: “Historia de las creencias y de las ideas religiosas”, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁰ Una recopilación erudita de las experiencias, visiones y éxtasis de las ‘santas’ (Ildegarda de Bingen, Santa Catalina de Siena, Birgitta de Suecia, etc) puede verse en C. Walker Bynum. “El cuerpo femenino en la práctica religiosa en la Baja Edad Media”. En: M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (edit). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. TI. Madrid: Taurus, 1.990, p. 167 ss.

M. Eliade lo denomina *espacio sagrado*⁴¹. Es un sitio de iniciación o peregrinaje simbólico. Allí reposan las esperanzas, todas las promesas y transacciones escatológicas de la mística. Su existencia es ubicua en todas las tradiciones desde el subyugante y animista chamanismo de distintas latitudes hasta las corrientes místicas de los tres grandes monoteísmos. Tal vez el *altar* –o sus equivalentes rituales– es una especie de mecanismo simbólico sobre el cual opera el especialista o el místico, para abrir el umbral de lo sagrado y penetrar en una realidad totalizante, de fusión cósmica o de vacío.

Se puede interpretar también como espacio gráfico-simbólico en el que se recrean los ritos de paso y las iniciaciones arcaicas. Desde el mundo subterráneo en el que muere y es desmembrado el neófito, hasta que es reconstituido y emerge al nivel de la tierra purificado y renacido, según la topografía hierática del chamanismo, hasta los infiernos de espanto y tentación que deben enfrentar los ‘iluminados’, hijos de dios o profetas (como Buda, Jesús y Mahoma), hay representaciones mecánico-descriptivas en los templos para que el devoto común, carente de las excelencias divinas de sus héroes místicos, realice un peregrinaje psíquico (a veces es solo *físico*, de rodillas, sobre un laberinto de mosaico en el espacio inmediato frente al altar de algunas iglesias cristianas) o para realizar un ejercicio de introspección dirigiendo la atención a un punto-umbral, a fin de penetrar en otro espacio en el que las nociones referenciales de yo, mío, tuyo, mundo, etc., carecen de contenido ontológico y se contemplan solo como una ilusión creada por las necesidades totalitarias de dominación de la cultura (a veces es solo un *mandala* convertido en altar sobre seda o fino polvo de arena, sobre el cual el devoto escoge una de las múltiples formas de Buda para meditar u olvidar). También puede ser la orientación geométrica para las evoluciones de una danza ritual (a veces solo como parte de un *protocolo* religioso de palacio en el que una Ariadna, hija del rey-sacerdote Minos, simbolizaría con la danza los pasos del aspirante a la iniciación de la religión estatal)⁴².

⁴¹ Cf. M. Eliade. Lo sagrado y lo profano. Labor, 1.994, p. 21.

⁴² En el culto místico a Demeter, en Eleusis, el *epoptes* (“el que ha visto”) es el que

d) Espacio del poder⁴³ (dimensión oculta de la dominación)

Otro espacio peligroso que el poder oculta, lugares secretos del poder donde se esconden monstruosas realidades. Denotativamente, es un lugar común, que aparte del espacio visible y accesible del poder, se encuentra en recintos o zonas restringidas al público. Esa prohibición o limitación, alimenta fabulaciones en el ‘afuera’ de la dominación, ya sea para magnificar fantásicamente las mitologías que rodean discursivamente al poderoso o para elaborar de manera delirante un estigma que representa su negación.

Como metáfora, se refiere a esa dimensión de olvido de lo sagrado señalada por Diel⁴⁴: allí reposa el recuerdo (de lo valioso y lo condenable), las fuentes mnémicas del origen del poder; está oculto u olvidado, pero reaparece en los sueños, se insinúa en el dolor de los súbditos que le temen y le hacen intuir algo oscuro y tenebroso oculto en su propia naturaleza, un ámbito de terror que pide muerte para continuar existiendo como un doblez infame del honor y la soberbia, que se muestra opulenta, brillante y lustral en los espacios visibles del protocolo y la escenificación, de la magnificencia del poder. Desde su fondo oculto, pero presentido, ese laberinto pide más control, más dominio sobre los otros –potenciales émulo de su poder– agresores potenciales de sus entrañas codiciosas, insaciables. Es lugar temido por las víctimas –pero también por el victimario– donde se esconden

ha entrado al *telesterion* (el templo) y allí, después de beber el *cycceon* (una bebida sagrada, enteógena), ha iniciado una peregrinación psíquica al *hades*, allí ha sufrido los horrores de la oscuridad y lo desconocido, pero sí ha logrado llegar al final, contemplará a la diosa Demeter (epifanía) en toda su luminosidad espiritual.

⁴³ Aquí, *poder* lo interpreto como la capacidad y la fuerza necesaria para ejercer control individual o colectivo.

⁴⁴ Esa condición es denominada por Diel, *trivialidad*, consistente en un estado o una caída en la instintividad, la vulgaridad, los apetitos desmedidos, el abuso de poder, etc: “La trivialidad es, de la imaginación exaltada, su explosión activa.” Paul Diel. Op. cit., p. 120. Según el psicoanalista citado, existe trivialidad en: la codicia de Minos al olvidar el sentido del regalo (toro blanco) que le concedió Poseidón, el olvido de Teseo (Se concentra en matar al Minotauro *fuera* de sí mismo, olvida la dimensión purificadora de Ariadna y cae en la perversidad histórica de Fedra, su cuñada, olvida, sobre todo, la existencia del monstruo dentro de sí mismo) (p. 184).

monstruosas realidades; el mismo espacio que guardaba (ritualmente) la tragedia del rey Edipo.

b. *Minotauro*

1) Denotación

La versión más literal concibe al Minotauro como producto de un adulterio, cometido por la reina Pasifae con un estratega de Minos llamado Tauro⁴⁵. Sus continuas campañas militares y su ambición de poder mantendrían al rey lejos de palacio y de la reina, creando de esta manera condiciones favorables para un adulterio real. Según otra interpretación, sería un toro vencido por Teseo en una competencia. Esta versión se apoya en la evidencia pictórica de una ‘fiesta del toro’ tal como se observa en una de las pinturas encontradas en Knossos (ahora en el Museo de Heraclio). Una interpretación mitográfica muy plausible convierte al Minotauro en un hijo divino engendrado por la hierogamia entre el sol (Toro-Minos) y la luna (Vaca-Pasifae). Este es un tipo de ritual de origen agrícola que sigue un patrón constante entre los reyes-sacerdotes, desde Mesopotamia hasta Grecia⁴⁶. De todas formas, en la literalidad de los nombres Minos y Tauro, no se aprecia claramente la relación nominativa con una criatura que se describe míticamente como un ‘hombre-toro’; es decir, un *antropotauro*. La explicación de Minotauro, apelando a que las características de toro las tiene un hijo putativo de Minos, es débil pero cumple con la función de relacionar a Minos con los acontecimientos etiológicos que conducen a la gestación del monstruo.

2) Connotación

La transferencia metafórica del significante **Minotauro** como *contenido* laberíntico se apropia de la duplicidad de sentido que el *mythos*

⁴⁵ Cf. Plutarco, op. cit., 19, 5.

⁴⁶ En el culto a Demeter, por ejemplo, los reyes de Eleusis inauguraban oficialmente los ritos de los misterios menores. Cf. Eliade, *Historia de las creencias...*, op. cit., p. 311.

le imprime, de una parte como monstruo-escondido y de otra como naturaleza humana-escindida (instintualidad / racionalidad) pero simbólicamente articulada como ser de mentalidad y organicidad transpuesta: la cabeza de este cuerpo humano es de toro, el cuerpo de este toro es humano (como indicador fehaciente de estas transposiciones, el monstruo tiene una cola de toro). Aparte del valor semiológico de estos signos⁴⁷, es claro que el significante Minotauro lo mismo que Laberinto nos remiten siempre, en cada nivel de metáfora, a nosotros mismos.

a) Metáfora de los contenidos del inconsciente

Se refiere a todo lo que infunde temor (lo desconocido, la angustia ante la muerte)

En la interpretación freudiana, el contenido de los sueños muestra el carácter contradictorio de las imágenes del inconsciente: el remanente anémico, que queda en la conciencia después de la *elaboración* (deformación) onírica, suele tener una carga significativa antitética⁴⁸. También, en el mecanismo de la *proyección*, la desaprobarción, el rencor o la indignación por objetos, comportamientos o imágenes de los otros, revelan de nuevo el carácter ambivalente de la bestia: esta tiene una dimensión no bestial; de igual manera, su opuesto entraña un desdoblamiento, no aparente, bestial. En fin, en esta metáfora se representan las pulsiones, los ‘complejos’ (sobre todo, dentro del psicoanálisis clásico) el contenido edípico con sus dos fuentes etiológicas: el odio parricida y el deseo incestuoso. No parece arriesgado afirmar que el complejo de Edipo es la imagen

⁴⁷ Dentro de la categoría de este tipo de monstruo también se encuentran las esfinges, los centauros y los sátiros.

⁴⁸ Cf., Freud. *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (sobre todo, el capítulo XI: La elaboración onírica, p. 2225 ss) En: *Obras Completas*, T.II, trd. Luis Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva. Puede verse también, en el mismo tomo: *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, p. 1597. Para Vernant, este tipo de antítesis constituye en el *mythos* una “lógica de lo ambiguo”, en oposición a una lógica aristotélica de la identidad. Cf. J.P. Vernant. *Entre mito y política*. México: F.C.E., 2002, p. 36.

paradigmática de un Minotauro de la conciencia (en el psicoanálisis freudiano, claro está).

Un distinto enfoque hermenéutico, desde otra vertiente del psicoanálisis, al momento que cuestiona el carácter manifiestamente patriarcal de la mitografía de Freud –centrada en la figura fálica del Edipo– propone a su vez, una orientación matriarcal, uterina, fundada en las imágenes y el simbolismo del mito del Minotauro y el Laberinto, que adscribe a este espacio la morfología del cuerpo de la madre y de sus órganos –sobre todo el útero– y al Minotauro la imagen *condensada* de ‘objetos internos demonizados’⁴⁹, una especie de mítico ‘padre / bestia’, que debe ser desafiado dentro de la *minotauromaquia* del proceso analítico⁵⁰. Aquí, Grotstein expone la idea polémica de sustituir en la conceptualización y abordaje psicoanalíticos, el mito de Edipo por la saga mítica de Teseo / Ariadna⁵¹, el héroe-infante, que, valerosamente, logra vencer los horrores de los intensos deseos reprimidos, penetrando en el laberinto-útero hasta encontrar y destruir el Minotauro-incestoparricidio, para emerger re-nacidos, purificados en la catarsis del peregrinaje psíquico⁵².

49 “Fantasías inconscientes acerca del cuerpo de la madre e identificaciones proyectivas del mismo como pene paterno y bebes internos”, JS. Grotstein. “Klein’s archaic Oedipus complex and its possible relationship to the myth of the labyrinth: notes on the origin of courage”. In: *Journal of Analytical Psychology*, 1.997, 42, p. 589.

50 Ibidem, p. 595

51 “The mythic labyrinth, consequently, may represent the matriarchal (Kleinian/Cretan-Mycenean) counterpart to the patriarchal (Freudian/classical Greek) Oedipal myth. The Minotaur may symbolically represent the archaic, internalized father phantasmally constituted as part of a combined parent imago or also as phallic mother”, Ibidem, p. 598.

52 Ya en 1951, Fromm había objetado la interpretación freudiana del mito de Edipo, argumentando que *Edipo Rey* es solo una parte de una trilogía trágica que debe incluir Edipo en Colona y Antígona, pues al hacerlo así podría verse que se trata de una lucha de poder padre-hijo: “el mito puede ser entendido no como un símbolo del amor incestuoso entre madre e hijo, sino de la rebelión del hijo contra la autoridad del padre en la familia patriarcal; que el matrimonio de Edipo y Yocasta no es más que un elemento secundario, uno de los símbolos de la victoria del hijo, que toma el lugar del padre y con él todas sus prerrogativas”. E. Fromm. *El lenguaje olvidado*. Buenos Aires: Librería Hachette, 1972 (1951), pp. 151-152. En otra interpretación –tal vez la más furiosa y radical– Deleuze y Guattari adscriben el simbolismo edípico a la dimensión de las psicosis (en particular la esquizofrenia) en vez de referenciarlo en torno a las neurosis como ha sido la fórmula clásica; aparte de esta inversión

b) El contenido o el descubrimiento de la mente creadora.

Aquí se trata de entes u objetos de conocimiento con una referencia interna desconocida afuera (el mundo normalizado por las convenciones). El saber, en tanto que institución social, tiene unos objetos conocidos, explícitos, al alcance de la mirada o de la mano del indagador. Tiene unas jerarquías que regulan y establecen el estatuto de verdad programático de esos objetos. Aunque, algunas veces, su definición no es muy clara o su existencia es solo probabilística, esos objetos están sancionados como ‘reales’ y se hallan disponibles para todas las comprobaciones o ‘falsaciones’. Sin embargo, este saber así considerado sería un *corpus* fijo, ordenado y seguro en los anaqueles y las bases de datos de la academia o en los discursos magistrales, repetitivos de la docencia, incapaz de conducir a nuevas áreas de descubrimiento e interés epistémico.

Pero esos objetos implican una realidad que su definición y apariencia manifiesta no logra dilucidar totalmente⁵³. Están ahí como significantes válidos y operativos en nuestra relación con el afuera que nos contiene, mas sin embargo, nos perturba su precariedad ante

interpretativa, se contextualiza la constelación culposa del horror al incesto y el parricidio subsecuente, dentro de una dinámica opresiva que se considera esencial a la forma de producción capitalista, la cual, según esta interpretación, altera, invierte y crea dimensiones interpretativas ‘paralógicas’, siendo el complejo de Edipo una “representación capitalista represiva del deseo” Cf. G. Deleuze y F. Guattari. *El anti-Edipo*. (Capitalismo y esquizofrenia). Barcelona: Paidós, 1.985 (reimp. 1.995), p. 60. El psicoanalista Diel también cuestiona la interpretación freudiana clásica de este mito: “(...) la construcción del complejo de Edipo reposa sobre una falsa interpretación del mito (...) Por penetrante que haya sido la conexión entre la neurosis y el mito de Edipo, únicamente la traducción integral del mito puede permitir juzgar hasta qué punto semejante aproximación está justificada (...) Edipo no mata a su padre por celos sexuales (...) [su homicidio e incesto] son imputables al azar. La belleza trágica de esa fatalidad sería inmediatamente arruinada por la introducción de una motivación” Diel, *Op. Cit.*, pp. 157-158.

⁵³ Según el físico D. Bohm, esa realidad pertenece a un *orden implicado* (para diferenciarlo de un *orden explicado*) Cf. David Bohm. *Wholeness & the Implicated Order*. Florence, KY, USA: Routledge, 1.996 (Puede verse sobre todo el capítulo 6: “Quantum theory as an indication of a new order in physics. Part B: Implicate and explicate order in physical law”, p. 140 ss.

los continuos problemas que no pueden resolver, ante soluciones repetitivas que terminan estancándose en la urdimbre de sus propias cosmovisiones.

Existe la necesidad de traspasar el umbral epistémico de cada disciplina pero también el temor a sufrir la desorientación laberíntica. Las revoluciones en el campo del saber dejan tras de sí una historia cruenta de osadía, resistencia, terror (angustia de muerte), muerte y resurrección heroicas. El investigador-Teseo tiene ante sí la ambivalencia del héroe laberíntico: de una parte, la esperanza y la alegría de la búsqueda que le vincula a la vida y, de otra, el temor a la muerte o sus sucedáneos simbólico-cognoscitivos. La historia de la ciencia revelaría esta expedición metafórica: un peregrinaje intelectual hacia otro espacio en el cual pueda ubicar las iterativas preguntas sin respuestas, un encuentro con el recién descubierto sistema de referencia y la subsiguiente solución-descubrimiento, pero, sobre todo, el regreso orientado por el *hilo* del saber⁵⁴; es decir, con la clave decodificadora: del lenguaje oculto en la referencia laberíntica, al lenguaje conocido en el mundo común de las disciplinas.

Einstein decodifica su experiencia poético-intelectual de ver el mundo, imaginándose a sí mismo montado sobre un rayo de luz⁵⁵,

⁵⁴ Cf. Pauline Rudd. *Molecular grace*. In: Gordy Slack (edit). *Faith in science: scientists search for truth*. Florence, KY, USA: Rothledge, 2001. Este hilo de Ariadna sugiere el amor-vocación del investigador, que protege contra la desorientación interna; está implícito el compromiso de mantener esa vocación al salir triunfante del laberinto del saber. En la tradición mítica, el hilo-huso está vinculado simbólicamente a la vida y el destino humano. Tres hermanas, hijas de la *Noche** (las *Moiras* o *Parcas*), representan su expresión sagrada: *Cloto* (preside el nacimiento) hila (el hilo de la vida), *Lachesis* (su acción opera entre el espacio comprendido por la vida y la muerte) enrolla el hilo y *Atropos* (preside sobre la muerte) mantiene las tijeras y corta el hilo (de la vida). Cf. D. Bausum. *Threading time: A cultural history of threadwork*. Fort Worth, TX, USA: T.C.U.P., 2001, p. 38. Puede verse también: P. Grimal. *Op. Cit.*, p. 364. Para las fuentes, ver entre otras: *Odisea*, III, 269 y XI, 292; *Teogonía*, 217 y 904 *Grimal toma el verso 904 de la *Teogonía*, para afirmar que las *Moiras* eran hijas de *Zeus* y *Themis*: “(...) esta parió [Themis] ... a las Parcas –Cloto, Laquesis y Atropos- (...) las cuales dan a los hombres los bienes de que estos disfrutan o los males que padecen”. Sin embargo, en el verso 217, Hesíodo dice que las *Parcas* son hijas de la *Noche*: “[la *Noche*] engendró a las *Parcas*... quienes dan a los mortales que van naciendo la suerte o la desgracia...”

⁵⁵ Descubriendo un espacio curvo, no euclidiano, en el cual ubica la materia en

en una fórmula matemática comprensible para los físicos. Durante mucho tiempo la física se mantuvo en los límites seguros de la epistemología implícita en el sistema newtoniano de cuerpos grandes, visibles, en un espacio lineal que solo conocía los límites de velocidad experimentados por los jinetes. Por eso parecía evidente, para la experiencia sensorial, la separación del tiempo y el espacio. Y si aún así, los resultados no complacían a las fórmulas del sistema de referencia oficial, siempre quedaba la posibilidad de hacer uno que otro retoque al resultado⁵⁶ o apelar a una hipótesis *ad hoc* salvadora. Desde ese afuera newtoniano conocido y seguro, Einstein penetra a su contra-parte laberíntica, y allí descubre el Minotauro del espacio-tiempo⁵⁷. Como es obvio, este ejemplo de la física es paradigmático de las imágenes de la fantasía creadora en todas las actividades del espíritu.

- c) El ser o el propio yo que aparece como parte del peregrinaje espiritual.

Iconos y palabras, fórmulas rituales y un *mythos* que describe una cosmogonía con una deidad creadora-ejecutora y un alma humana-divina que tiene la memoria del origen, son denotativamente la ontología de presencias narrativas fijas en sus significantes revelados y eternos. Existe otro mundo, con otros seres, cuya enunciación gráfica-escrita se toma como epifenómeno de una forma real-invisible. La fe hace

movimiento. “Einstein hizo la sugerencia revolucionaria”, dice Hawking, “de que la gravedad no es una fuerza como las otras, sino que es una consecuencia de que el espacio-tiempo no sea plano, como previamente se había supuesto: el espacio-tiempo está curvado, o ‘deformado’, por la distribución de masa y energía en el presente”. S. Hawking. *Historia del tiempo*. Barcelona: Crítica, 1.988, p. 51. Para ver un comentario de esta parte a partir de la correspondencia de Einstein, puede verse: J. Parra R. *Inspiración* (Asuntos íntimos sobre creación y creadores). Bogotá: Magisterio, 1.996, p. 24.

⁵⁶ Cf. F. Di Trochio. *Las mentiras de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1998 (1993). De este interesante y revelador libro, puede verse sobre todo, en el capítulo primero: Newton y el “factor de falsificación”, pp. 29-38.

⁵⁷ Una verdadera *condensación* en sentido psicoanalítico.

innecesaria su búsqueda o su encuentro ya está prometido en las múltiples invenciones de la muerte. Existe entonces un mundo del espíritu conocido o aceptado por la fe, seguro y compartido a través de los significantes culturales del *mythos*. Alguien ve un dios al mirar hacia el espacio celeste y los otros ‘confirman’ esa visión mirando hacia el cielo también. La dimensión escatológica es, de igual forma, un referente conocido, regulado y seguro. ¿Existe algo más seguro y verdadero que la realidad descrita por un texto sagrado? ¿Qué tipo de dudas podría suscitar un conocimiento ‘revelado’? Entonces, de acuerdo con la metodología propuesta, se trata aquí del espacio común, el afuera denotativo con el cual la endoculturación nos ha familiarizado.

Pero, por la diacronía de la historia, sabemos que algunos héroes no solo dudaron de ese conocimiento común, sino que enfrentando la hostilidad y la angustia de muerte, iniciaron un acceso entre los remanentes de metáfora del discurso acerca de lo sagrado y se aventuraron en el espacio desconocido y laberíntico de su propia interioridad. Se trata de una épica, es decir, un *mythos*, cuyo protagonista intentará repetir los pasos del héroe⁵⁸. O de una mística⁵⁹, que entraña la valentía épica de buscar un lado misterioso, no abierto a los sentidos, de la realidad⁶⁰. El proceso tiene un patrón isomorfo en casi todas las tradiciones mágico-religiosas: se postula la creencia –o la hipótesis– de 3 niveles de realidad: (i) un nivel terrestre (lo que hemos llamado aquí espacio externo o común), (ii) un nivel subterráneo (lo que denominamos espacio laberíntico o invisible), al cual accede el peregrino después de un ritual propiciatorio y la manipulación de una cierta ‘tecnología’ de lo sagrado o del éxtasis que produce profundos

58 Aquí se trata del héroe como “santo” o “místico”. Cf. J. Campbell. *El héroe de las mil caras (Psicoanálisis del mito)* México: F.C.E, 1959, reimp. 1972, pp. 313-316.

59 Cf. W. James. *Las variedades de la experiencia religiosa*. TII. Barcelona: Orbis, 1988, pp. 419-472

60 La palabra *misticismo* y *mística* tienen la misma raíz griega de *misterio* y *mito*: $\mu\upsilon$, $\mu\upsilon$, de la cual proviene el verbo $\mu\upsilon\omega$, $\mu\upsilon\omega$, cerrar (sobre todo en relación con los órganos de los sentidos: cerrar los ojos, oídos, boca, etc); *mito* y *mística* sugieren etimológicamente algo que se conoce o se vive cerrando los umbrales de la sensor-percepción.

cambios de la sensopercepción. Este efecto se consigue con la danza, el canto, un sonido determinado, la contemplación de una imagen, la repetición mental de uno o varios fonemas o, como es común, en la selva, con la ingestión de un enteógeno. Al producirse las respuestas neurohumorales correspondientes (secreción de neurotransmisores, “hormonas de la felicidad”, etc.), el héroe penetra al espacio peligroso descrito por el *mythos*, contempla al Minotauro en la forma de los seres benéficos o maléficos, entabla una lucha formidable con el monstruo⁶¹ y emerge al final victorioso con un conocimiento producto de esa experiencia interior. Ahora está listo para penetrar a un tercer nivel (iii) celeste (otra forma de laberinto), donde se encuentra con las deidades tutelares y retorna purificado-renacido-sabio.

d) Los hechos ocultos, mixtificaciones, represiones y atrocidades del poder

Aquí se interpreta *poder* como un exceso que se muestra útil y deseable mientras oculte aquello que lo hace peligroso: su parte de la ontología de lo sagrado. En la legitimación —secular o sagrada— del poder hay un trasfondo arquetípico. Como tal poder solo puede perdurar en tanto exista una entronización de fuerza divina (oculta) en el poderoso; en otras palabras, como gobernar, ejercer poder, implica haber recibido una gracia divina (o una fuerza poco común o descomunal), la condición existencial del poderoso debe ser de obediencia, humildad y gratitud ante la dimensión de lo sagrado⁶². Tiene dominio y control sobre otros debido a que ha logrado, como héroe, penetrar (en forma iniciática muchas veces, cuando es rey-sacerdote, como Minos) en la zona oscura de su ser y ha vencido al miedo, la soberbia (*hybris*) y la codicia; por eso la deidad le escoge: porque es capaz y su fuerza

⁶¹ Combate que muchas veces conduce a la ‘muerte’ por ‘desmembración’ total del héroe, quien luego siente cómo sus partes se reúnen de nuevo, tras lo cual asciende al mundo conocido como un resucitado o renacido.

⁶² Como *arquetipo*, lo sagrado no desaparece por su negación discursiva o ideológica; cuando lo niega, por lo general, el poder lo oculta tras una imagen o concepto secular: el pueblo, el estado, la ley, la ciencia, la civilización, etc.

desmesurada (exceso) no entraña peligro para los débiles.

Pero, como en los otros casos, para el poderoso parece más seguro permanecer afuera, aunque a veces el horror del laberinto lo imagina con fascinación; allí podría encontrar el medio de la depuración o purificación del poder, pero esa posibilidad es vivenciada angustiada y paranoicamente por el ‘poderoso’ como una amenaza de su propia destrucción. Es el temor a la desorientación, temor a perder las seguridades y las dominaciones discursivas de una realidad construida por las mediaciones de la razón. Temor a saber. Se configura aquí una relación muy conflictiva, mutuamente amenazadora, entre poder y saber. Una expresión paradigmática y trágica de este conflicto es acaso el rey Edipo (de Sófocles). En la ignorancia de sus grandes crímenes (había matado, sin saberlo, a su propio padre y se había casado, sin saberlo, con su propia madre y engendrado hijos en ella) era un rey ‘sabio’ y ‘bueno’ que había salvado a su pueblo de la presencia ominosa de la esfinge⁶³. Cuando el pueblo de Tebas le pide ayuda, porque está muriendo bajo el efecto de un mal terrible, y descubre que eso se debe a una mácula que ha desatado la ira de los dioses pues el asesino de Layo (anterior rey de Tebas asesinado por Edipo) está viviendo en la ciudad sin haber recibido castigo, este pobre rey, ‘sabio’ y ‘bueno’, decide averiguar honestamente la verdad. Es decir, se arriesga a buscar al Minotauro en su Laberinto. Sin embargo, su encuentro heroico con el monstruo lo destruye: no soporta el horror de ser un parricida y un incestuoso⁶⁴. El saber destruye así el honor

63 La Esfinge era un monstruo con cabeza de mujer, cuerpo de león, cola de serpiente y alas de águila, posada sobre el monte Ficio, cerca de la ciudad de Tebas, la cual formulaba a los transeúntes el siguiente enigma: “¿Qué ser, con solo una voz, tiene a veces dos pies, a veces tres, a veces cuatro y es más débil cuantos más pies tiene?”. Si no le respondían satisfactoriamente los estrangulaba. Después de matar a Layo, su padre, Edipo se acerca a la esfinge y resuelve el enigma. Ese ser es el hombre “porque se arrastra a gatas cuando es niño, se mantiene firmemente en sus dos pies en la juventud, y se apoya en un bastón en la vejez” R. Graves, *Op. Cit.* TIII, p. 9.

64 Aquí seguimos la versión clásica de Sófocles. Aunque ya mencionamos lecturas no ortodoxas de este mito –incluso desde la misma escuela psicoanalítica–, en la nota # 52, en este aparte, estamos interpretando la relación poder-saber; independientemente de cual sea el saber (parricidio, incesto, lucha del hijo contra padre tiránico, etc), en esta lectura ese saber genera angustia, conflicto y ambivalencia en el poder.

y la felicidad del poder. Tal vez por eso, cuando desde el espacio de afuera los dominados le piden al dominador que busque y destruya al Minotauro, el poderoso a veces lo busca y a veces lo ‘destruye’, pero *afuera*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Politeia*, Trd. y notas Manuel Briceño J. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- Bacon, Francis. *Wisdom of the ancients*. Kessinger Publishing Company, 1972.
- Bachelard, Gaston. *El derecho de soñar*. Santa Fé de Bogotá: Breviarios, F.C.E., 1985 (reimp. 1.993).
- Bausum, D. *Threading time: A cultural history of threadwork*. Fort Worth, TX, USA: T.C.U.P, 2001
- Bulfinch, Thomas. *The Golden Age of Myth and Legend*. Denmark: Wordsworth Reference, 1993.
- Bohm, David. *Wholeness & the Implicated Order*. Florence, KY, USA: Routledge, 1996.
- Borges, J.L. *El Aleph*. Madrid: Alianza, 1982.
- Burn, AR. *History of Greece*. N.Y: Pelican, 1984.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras (Psicoanálisis del mito)*. México: F.C.E, 1.959 (reimp. 1972).
- Cohen, John. *Los robots en el mito y en la ciencia*. México: Grijalbo, 1969.
- Cottrel, Leonard. *El toro de Minos*. México: F.C.E, 1983, 6ª reimp (1958).
- Deleuze, G y Guattari, F. *El anti-Edipo. (Capitalismo y esquizofrenia)*. Barcelona: Paidós, 1.985. (reimp. 1995).
- Danesi, Marcel. *Puzzle instinct: The meaning of Puzzles in human life*. Indiana University Press, 2002.
- Dillon, Mathew. *Girls & Women in Classical Greek Religión*. Routledge, 2001.
- Durand, Will. *La vida de Grecia. (2T)*. Buenos Aires: Sudamericana, 1957

- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tl. Madrid: Ed. Cristiandad, 1.978.
- *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: F.C.E., 1976.
- *Lo sagrado y lo profano*. Bogotá: Labor, 1.994.
- Escritos, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, U.P.B (Medellín). Edición Extraordinaria, Vol. 7, No. 14, 1982.
- Franklyn, Julian. *A survey of the occult*. London: BecBook, 2001.
- Finley, M.I. *La Grecia primitiva: Edad del bronce y era arcaica*. Barcelona: Grijalbo, 1983.
- Feher, R. Naddaff y N. Tazi (edits). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano (3T)*. Madrid: Taurus, 1990.
- Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, Trd. Luis Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva., 1973.
- Fromm, Erich. *El lenguaje olvidado*. Buenos Aires: Librería Hachette, 1972 (1951R).
- Graves, Robert. *Los mitos griegos*. (2T) Madrid: Alianza, 1985.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- García G, Carlos. *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza, 1995.
- Hawking, Stephen. *Historia del tiempo*. Barcelona: Critica, 1988.
- Hawthorne, Nathaniel. *Tanglewood Tales*. London: Elecbook Classics, 2001.
- Hesíodo, *La Teogonía*. Edición Griego- Español, realizada por Luis Segala y Estalella. Barcelona: Visión Libros, 1986.
- James, Williams. *Las variedades de la experiencia religiosa*. TlI. Barcelona: Orbis, 1988.
- Journal of Analytical Psychology, 1997, 42.
- Kazantzakis, Nikos. *En el palacio de Knossos*. Planeta, 1987.
- Kirk-Raven. *Los filósofos presocráticos*. (*Historia crítica con selección de textos*). Madrid: Gredos, 1979 (1970).
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Santa Fé de Bogotá: F.C.E, 1996 (1971).

- Laercio, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Trd., J. Sanz Ortiz. TI. Barcelona: Visión Libros, 1.985
- Levi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1968.
- Mark, Margaret. *The heroes and the outlaw: Building extraordinary brands through the power of archetypes*. McGraw-Hill, 2001
- Maneton. *Historia de Egipto*, Trd. César Vidal. Madrid: Alianza, 1998.
- Maron, Publio Virgilio. *La Eneida*, Trd, E. De Ochoa. Madrid: Hyspamerica, 1986.
- Omeroy. *Ilíada*, metaphrase: N. Kazantzake, I. Th. Kakride. Athena: Estias, 1997.
- *Odiseia*, metaphrase: N. Kazantzake, I. Kakride. Athena: Estias, 1965 (la transliteración es mía).
- Ortiz-Oses, Andrés. *Antropología hermenéutica (Para una filosofía del lenguaje del hombre actual)*. Madrid: Ricardo Valera Ed., 1973.
- Parra, Jaime. *Inspiración (Asuntos íntimos sobre creación y creadores)*. Bogota: Magisterio, 1996.
- Parabola, The magazin of myth and tradition. Summer, Volume XVII, No. 2, 1992.
- Platonos, S.L y Marinatos, N. CRETA. Atenas: I. Mathioulakis.
- Plutarco. *Vidas paralelas, "Teseo"*. Trd., A. Pérez. Madrid: Gredos, 1985.
- Pendlebury. *A handbook to the Palace of Minos*. KNOSSOS (Foreword by Sir Arthur Evanz). London: McDonald, 1969 (1.954). *ReVisión*, Washington , Summer, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XI, 1.998.
- Rudd, Pauline. "Molecular grace". In: Gordy Slack (edit). *Faith in science: scientists search for truth*. Florence, KY, USA: Rothledge, 2001.
- Sofía Souli. *Mitología Griega*. Atenas: Toubis, 1995,
- Trochio, Federico. *Las mentiras de la ciencia. (¿Por qué y cómo engañan los científicos?)* Madrid: Alianza, 1998 (1993).
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1991.

- *Entre mito y política*. México: F.C.E, 2002.
- *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1985.
- Von Hendy, Andrew. *Modern Construction of Myth*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- E. Voegelin. *World of Polis*. University of Missouri Press, 2000.



Esfinge. Mosaico romano.
Tomado de NAVAS SÁNCHEZ, E. *Medinacelli. Arco y mosaicos romanos*,
Logroño, España: Ediciones Emilianenses, 2005.