

www.elboomeran.com

**GIORGIO AGAMBEN**  
**MONICA FERRANDO**



**La muchacha  
indecible**

Mito y misterio de Kore

ensayosextopiso

## **La muchacha indécible**



**La muchacha indecible**  
**Mito y misterio de Kore**

GIORGIO AGAMBEN

MONICA FERRANDO

TRADUCCIÓN DE ERNESTO KAVI



**sextopiso**

Todos los derechos reservados.  
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, transmitida  
o almacenada de manera alguna sin el permiso previo del editor.

Titulo original  
*La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*

Copyright: © Giorgio Agamben y Monica Ferrando, 2010.

Primera edición: 2014

Imagen de portada

© MONICA FERRANDO, *Kore*, pastel sobre papel reciclado,  
24 x 15 cm.

Imágenes de interior

© MONICA FERRANDO

Traducción

© ERNESTO KAVI

Copyright © EDITORIAL SEXTO PISO, S.A. DE C.V., 2014

París 35-A

Colonia del Carmen, Coyoacán

04100, México D. F., México

SEXTO PISO ESPAÑA, S. L.

c/ Los Madrazo, 24, semisótano izquierda

28014, Madrid, España.

[www.sextopiso.com](http://www.sextopiso.com)

Diseño

ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Formación

GRAFIME

Impresión

KADMOS

ISBN: 978-84-15601-47-0

Depósito legal: M-7031-2014

Impreso en España

# ÍNDICE

1. LA MUCHACHA INDECIBLE	
GIORGIO AGAMBEN	9
I	11
II	19
III	29
IV	35
V	39
VI	47
2. A LA MUSA DE LA PINTURA	
MONICA FERRANDO	55
3. KORE	
FUENTES ANTIGUAS	
EDICIÓN DE MONICA FERRANDO	61
Proserpina, Perséfone, <i>Pherrephatta</i> , <i>Pherepapha</i> , Kore: La muchacha indecible	65
Hades	67
Deméter	69
Kore del cosmos	73
Señora de los inframundos	77
Tejedora celeste	85
<i>Anthologhein</i> sobre la recolección de flores	89
Rapto y descenso	95

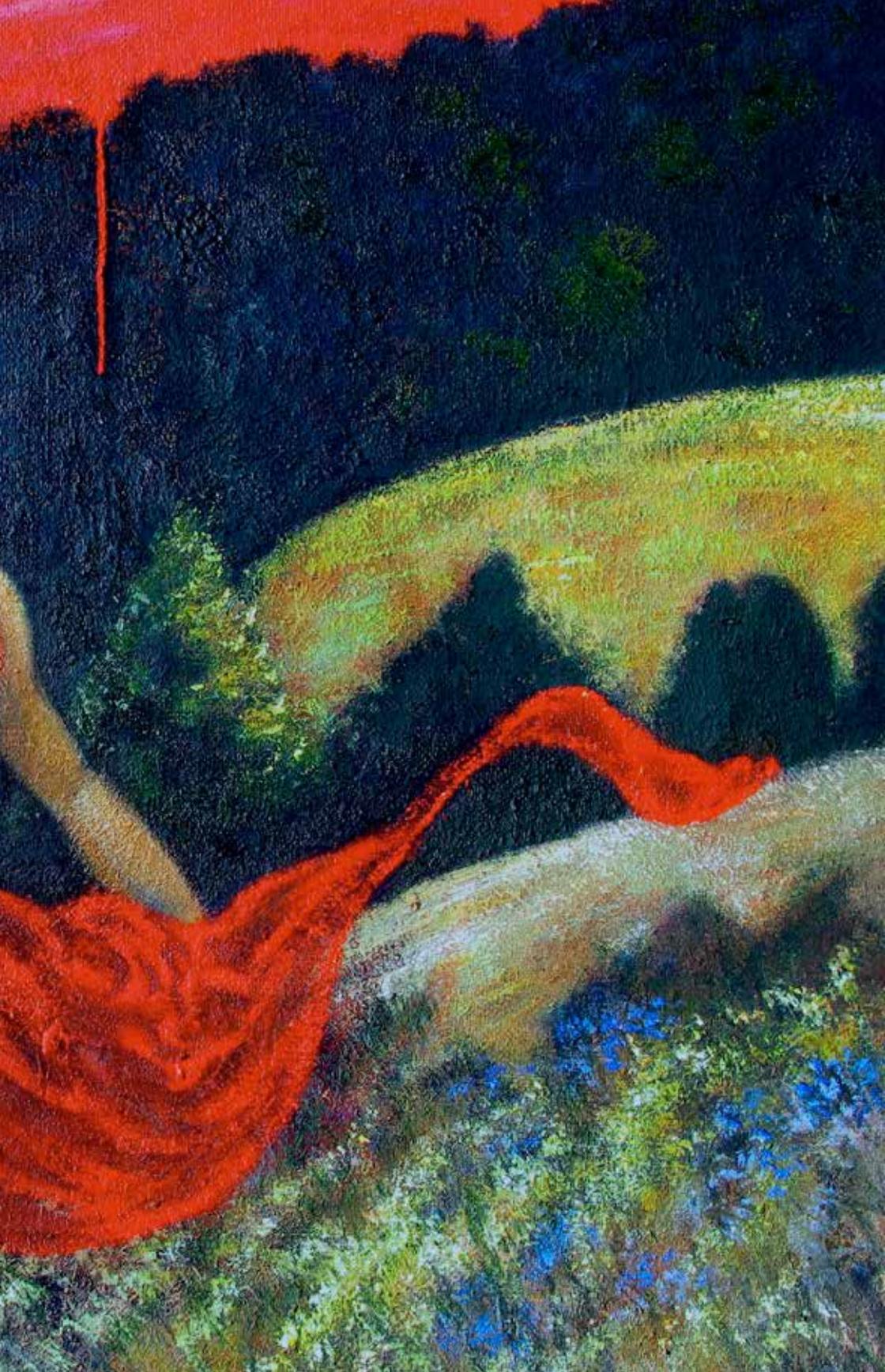
Búsqueda de Deméter	105
Eleusis: Las muchachas en la fuente	113
Eleusis: Yambe o Baubo	115
Eleusis: El rito	121
La tierra sin flores y sin frutos	129
Bodas en el inframundo	131
La simiente de la granada	145
Regreso de Kore y de las flores y de los frutos sobre la tierra	147
Iniciación a la vida bienaventurada	155

## LISTA DE IMÁGENES

MONICA FERRANDO	163
-----------------	-----

1. LA MUCHACHA INDECIBLE

GIORGIO AGAMBEN



Un lexicógrafo alejandrino del siglo v, Hesiquio, al citar el fragmento de un verso de Eurípides, explica que «la muchacha indecible» (*arretos kore*) que ahí aparece es Perséfone. Perséfone es, pues, por antonomasia, la «pequeña muchacha» (en *Phaedr.*, 230, *korai* son las muñequitas que, en las proximidades de un templo, eran colgadas en las ramas), y la pequeña muchacha es en sí misma indecible.

En 1941, Károly Kerényi y Carl Gustav Jung publican en Ámsterdam el volumen *Introducción a la esencia de la mitología* (*Einführung in das Wesen der Mythologie*). Basta hojear el índice para darse cuenta de que el contenido del libro no se corresponde de ningún modo con el título. Se trata esencialmente de dos ensayos de Kerényi sobre la figura mitológica del niño divino (*Das göttliche Kind*) y de la muchacha divina, personificada por Kore (*Das göttliche Mädchen*), acompañados por dos amplios comentarios de Jung sobre los correspondientes arquetipos psicológicos («Acerca de la psicología del arquetipo del niño» y «Acerca del aspecto psicológico de la figura de Kore»).

En el momento de la primera y la segunda edición del libro, Holanda era ocupada por los nazis y, al publicarlo en Suiza de nuevo diez años después de la guerra, los autores advierten en un breve prefacio que el libro había sido publicado en Holanda durante el conflicto mundial, sin fecha y sin que las autoridades de ocupación tuvieran conocimiento. Es posible,

entonces, que el título serio y de apariencia científica fuese una argucia para escapar de la atención de la censura nazi.

Puesto que los autores no se encontraban en países ocupados, ni eran sospechosos políticamente, es lícito suponer que, a sus ojos, era el tema mismo del libro el que necesitaba de una cobertura científica. Una lectura atenta del texto confirma esta hipótesis. En el centro de los estudios de Kerényi y de Jung está la figura del *Urkind*, del «niño original», tanto en su aspecto masculino como en el femenino —pero, sobre todo, en su andrógina indeterminación—. El estudio de Kerényi sobre el *Urkind* concluye con la figura de Dioniso hermafrodita y termina con la afirmación: «Porque éste era nuestro argumento: lo Indeterminado original (*das Ur-Unentschiedene*), el Niño original (*das Urkind*)».<sup>1</sup> El comentario de Jung se detiene extensamente en el «hermafroditismo del niño» y, evocando la vitalidad del arquetipo de la *coniunctio* de lo masculino y de lo femenino, escribe: «El símbolo, en su significado funcional, no señala hacia el pasado sino hacia el futuro, hacia un objetivo que aún no ha sido alcanzado... El hermafroditismo se ha vuelto progresivamente un salvador que supera los conflictos»<sup>2</sup> (que a los censores no les hubiera resultado agradable este «símbolo» propuesto al hombre nacionalsocialista era, pues, perfectamente verosímil).

1. C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Akademische Verlagsanstalt Pantheon, Amsterdam-Leipzig, 1941 (3.ª ed., Rhein Verlag, Zürich, 1951; trad. it., modificada siguiendo el original, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Turín, 1972, p. 106); trad. esp., *Introducción a la esencia de la mitología*, Siruela, Barcelona, 2012.
2. Íd., p. 139.



En cuanto a Kore, «la muchacha divina», la indeterminación que en ella actúa es todavía más inquietante, porque tiende a anular y a cuestionar la distinción entre las dos figuras esenciales de la femineidad: la mujer (la madre) y la muchacha (la virgen). Ante todo, precisa Kerényi, vírgen no debe entenderse en sentido antropomórfico. El «elemento primordial» que está en cuestión en la Kore «parece más bien el de una hetera y no el de una vírgen».<sup>3</sup> Kerényi cita, además, una inscripción de Delfos en la que las dos divinidades eleusinas, Deméter (la mujer) y Kore (la hija), son contradictoriamente identificadas: *kai kores/kai gynaikos*, juntas niña y mujer. Curiosamente, él interpreta esta coincidencia en el sentido de que «el hombre debe morir, pero sobrevive en sus propios descendientes».<sup>4</sup> La indeterminación de la mujer y de la niña es banalizada, de este modo, a significar, «como lo ha formulado el profesor Jung: vivir el retorno, la apocatástasis de la vida ancestral, de modo que la vida actual del individuo se prolongue a través de las generaciones futuras».<sup>5</sup>

Ciertamente no es el regreso de la vida ancestral, y mucho menos la supervivencia del individuo en sus descendientes, lo que podía inquietar a los censores nazis (o, para el caso, a los moralistas y legisladores de hoy, tan ocupados, sin darse cuenta, en transformar la figura del niño en objeto sexual prohibido y, por tanto, privilegiado): inquietante es la indeterminación que el *Urkind* opera en el hombre y Kore-Deméter en la mujer. Ya Clemente de Alejandría exclamaba escandalizado a propósito de la Deméter eleusina: «¡Cómo debo llamarla, madre o esposa!» (*metros e gynaikos*).<sup>6</sup> *Kai kores/ kai gynaikos*: entre la

3. Íd., p. 214.

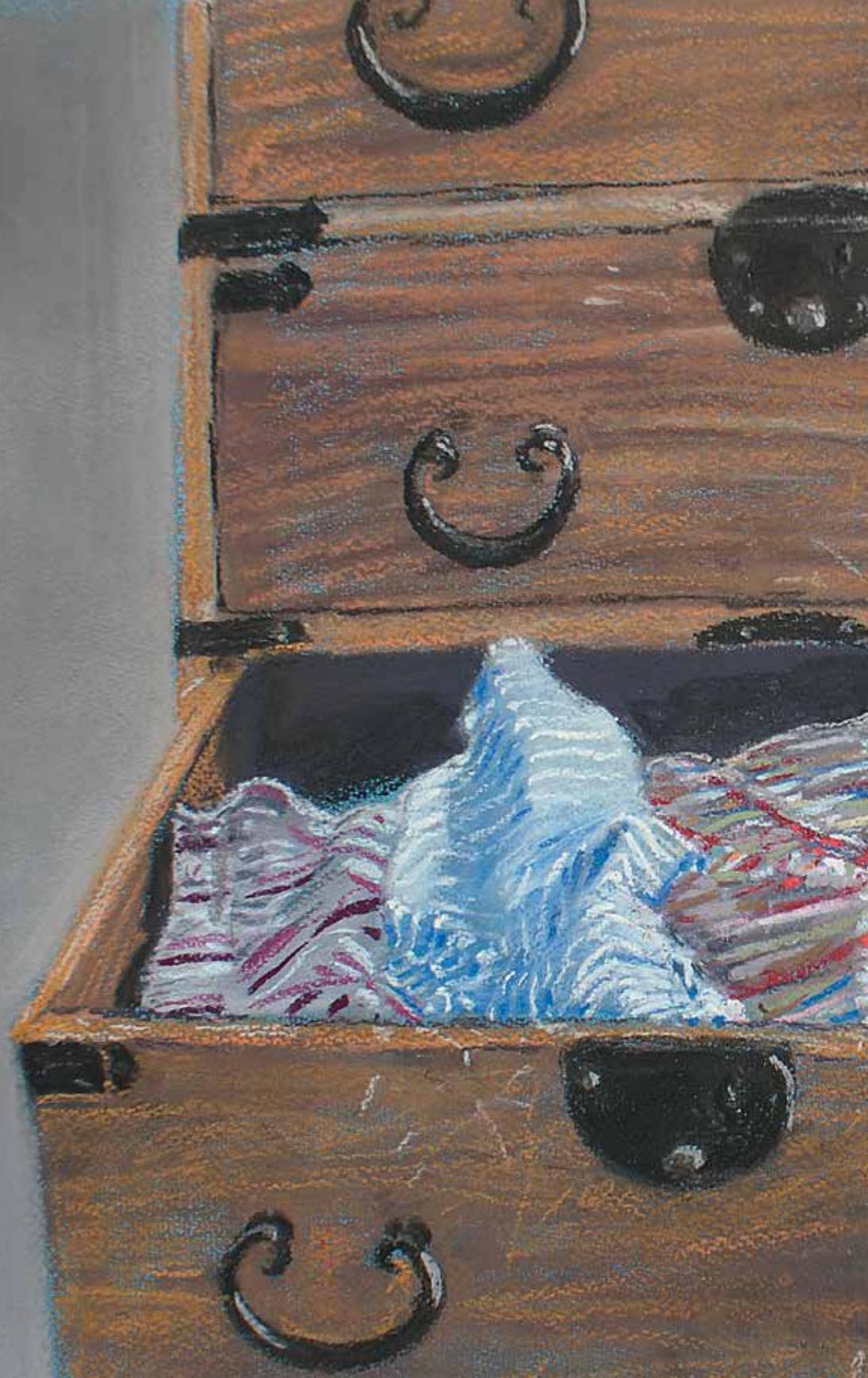
4. Íd., p. 255.

5. Íd., p. 256.

6. Clemente de Alejandría, *The Exhortation to the Greeks*, edición y traducción a cargo de G. W. Butterworth, The Loeb Classical Library, Cambridge y Londres, 1948, p. 34 (trad. cast., *El protréptico*, Gredos, Madrid, 1994).

hija y la madre, entre la virgen y la mujer, «la muchacha indecible» deja aparecer una tercera figura que cuestiona todo lo que, a través de ellas, creemos saber de la femineidad y, en general, del hombre y de la mujer.

El término griego *kore* (en masculino *koros*) no se refiere a una edad precisa. Deriva de una raíz que significa la fuerza vital, el impulso que crece y hace crecer a las plantas y a los animales (*koros* significa también «retoño»). Una *kore* puede, por lo tanto, ser «vieja», como las Fórcides, llamadas *denaiiai korai*, «muchachas longevas», y *graiiai*, «de cabellos blancos». Y *korai* son, en Esquilo, las Erinias, las terribles vengadoras de la sangre, las «antiguas niñas de cabello blanco» (*graiiai palaiiai paides: Eum.*, vv. 68-69). Que la ira y la venganza implacables contra las que debe enfrentarse el héroe trágico y que, en las *Euménides*, Atenea y Apolo buscan por todos los medios domesticar, sean personificadas por niñas es ciertamente significativo. Una de estas «viejas muchachas» (benévola, esta vez) es Yambe, que aparece en el mito de Perséfone, la Kore, «la muchacha» por excelencia. Kore es la vida porque no se deja «decir», porque no se deja definir ni por la edad, ni por la identidad sexual, ni por las máscaras familiares ni sociales.







## II

El misterio eleusino, escribe Rohde, consistía en una acción dramática o, mejor, en una especie de «pantomima acompañada de cantos sagrados y de fórmulas» que representaba «la historia sagrada del secuestro de Kore, de la errancia de Deméter y del reencuentro de las dos diosas». <sup>7</sup> *Drama mystikon*, «drama iniciático», lo define Clemente de Alejandría. <sup>8</sup>

*Myein*, «iniciar», significa etimológicamente «cerrar» —los ojos pero, sobre todo, la boca—. Al inicio de los ritos sagrados, el heraldo «ordenaba el silencio» (*epitattei ten siopen*).

Colli, en su edición de los *Eleusinia*, se pregunta qué sentido habría tenido la obligación del secreto por parte de los iniciados a los misterios eleusinos, si la entera población ateniense hubiera podido ser iniciada. Contra las fuentes, que nos dicen que todos (aun los esclavos), siempre y cuando no estuvieran manchados por delitos de sangre, podían acceder a los misterios, él sostiene que las familias de los Eumólpidas y de los Céricas, a quienes eran confiadas las celebraciones, procedían a una rígida selección, al menos en cuanto concierne a los llamados «grandes misterios», que culminaban en la *epopteia*, en la «visión».

7. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Brisgau, 1890-1894 (trad. cast. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1994).

8. Clemente de Alejandría, *The Exhortation*, op. cit. p. 30.



Pero es posible que no se tratara de mantener en lo oscuro a los no iniciados, sino que el silencio concerniera a los iniciados mismos. Ellos, que habían tenido acceso a una experiencia de no-conocimiento —o, mejor, de un conocimiento no discursivo—, no debían poner en palabras aquello que habían visto y padecido.

El Padre de la Iglesia Clemente de Alejandría, que había sido iniciado o que había tenido conocimiento, gracias a informadores más o menos confiables, de que en Euleis el hierofante mostraba al iniciado una espiga tallada y pronunciaba la fórmula *hye, kye* («llueve», «vuelve fecundo»), escribe con sorna: «¡Éste sería el gran e indecible misterio eleusino!».<sup>9</sup> De este modo demostraba haber perdido todo acceso al significado de lo indecible pagano. En los misterios el hombre antiguo no aprendía algo —una doctrina secreta— sobre lo que, enseguida, debía callar, sino que tenía la alegre experiencia del enmudecer mismo (*mega gar ti theon sebas ischanei auden*, «un gran estupor frente a los dioses impide la voz»: *Homeri Hymnus in Cererem*, v. 479), es decir, la posibilidad, abierta al hombre, de la «muchacha indecible», de una existencia alegre e intransigentemente infantil.

Por eso «no era posible divulgar el misterio, porque no había propiamente nada que divulgar».

No sorprende, entonces, que «divulgar el misterio» en griego se dijera *exorchesthai ta mysteriai*, literalmente «bailar los misterios al exterior, o fuera», es decir, «plagiarlos», «imitarlos sin destreza». Por otro lado, en los *orgia kala*, el *Himno a Deméter* dice que no es posible «buscar conocerlos (*pythesthai*) o proferirlos (*acheein*)» (*Hymn. Cer.*, v. 479).

9. Íd., p. 42.

Aristóteles, en sus diálogos esotéricos perdidos, parangona dos veces el conocimiento filosófico (la *theoria*) con la visión mística. La primera vez, en el *Eudemo*, al escribir que «aquellos que han tocado directamente (*thigountes aplos*) la verdad pura aseguran poseer el objetivo último de la filosofía (*telos echein philosophias*) como en una iniciación (*hoion en teletei*)» (*Eud.*, fr. 10). Pero es en el escrito *De philosophia* donde el parangón es articulado con toda su fuerza. Ahí Aristóteles afirma que «los iniciados no deben aprender algo (*mathein ti*), sino padecer y estar dispuestos (*pathein kai diatethenai*), después de volverse capaces de hacerlo (*genomenous epitedeios*)» (*De phil.*, fr. 15). Un pasaje ulterior distingue «aquello que es propio de la enseñanza (*to didaktikon*) y aquello que es propio de la iniciación (*to telestikon*). Lo primero se genera en los hombres a través de la escucha; lo segundo, en cambio, cuando el intelecto mismo sufre una iluminación (*autou pathontos tou nou ten ellampsin*)». Este segundo elemento –nos informa Psellos, quien nos ha transmitido el fragmento– «fue llamado también por Aristóteles místico (*mysteriodes*) y semejante a las iniciaciones eleusinas, pues en éstas el iniciado en las visiones recibía una impresión (*typoumenos*), pero no una enseñanza (*ou didaskamenos*)» (Ibid.).

Es necesario, contra la *lectio facillior* según la cual Aristóteles envolvería aquí la *theoria* en las nieblas de la mística, analizar con cuidado los dos fragmentos, no sólo para comprender de qué modo concibe el supremo conocimiento filosófico, sino también para extraer algunas informaciones útiles sobre la esencia de la iniciación mística. Ante todo, la terminología del fr. 15 es genuinamente aristotélica. El acoplamiento *pathein-diatethenai* (a pesar de la opinión de Wilamowitz, que quisiera excluir *diatethenai* como no-aristotélico) se encuentra en un sentido semejante en el *De anima* (414 a, 11: *en to paschonti kai diatithemeno*). Para confirmar la proximidad entre los dos conceptos, *diathesis*, *hexis* y *pathos*

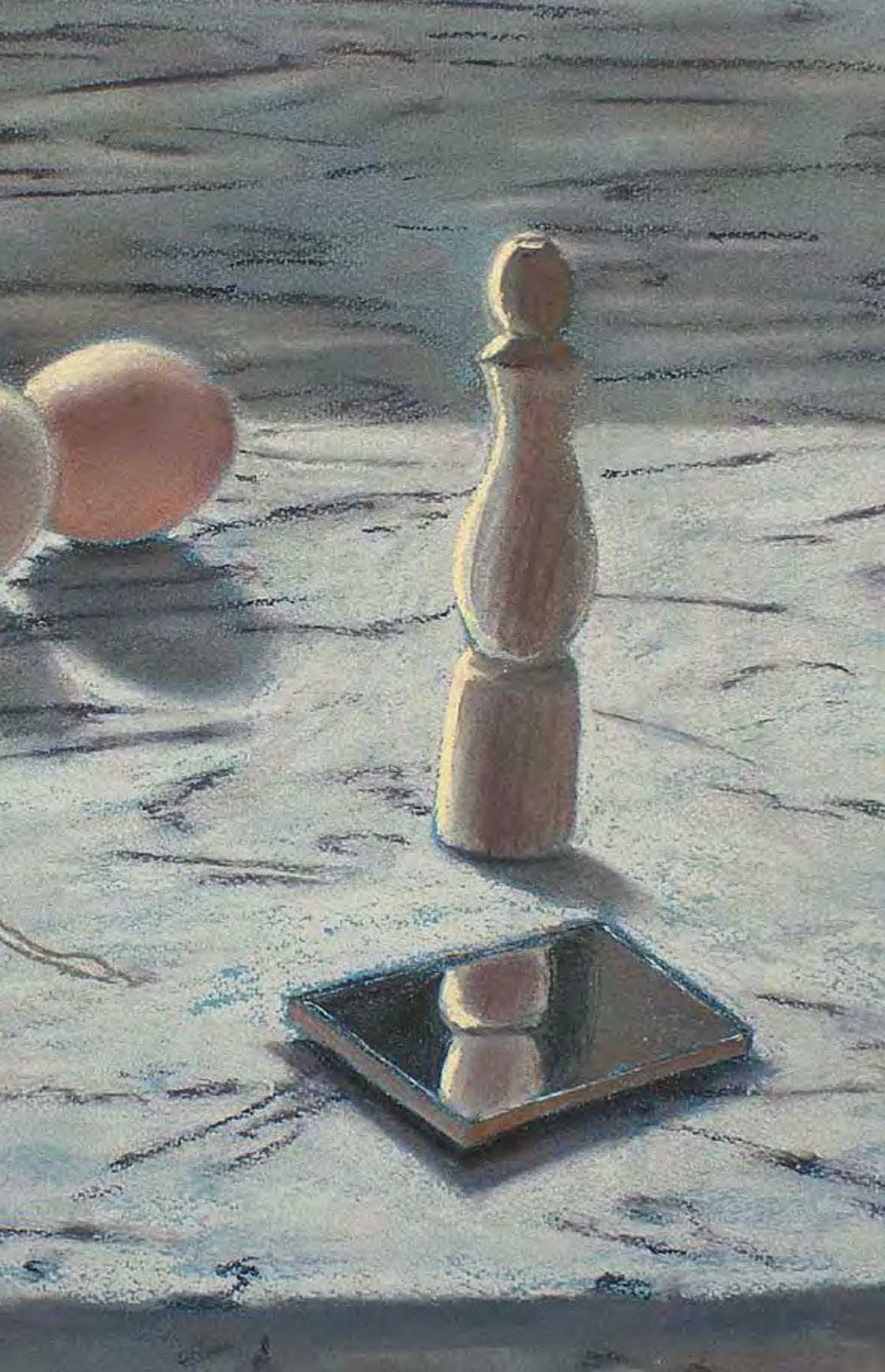
aparecen contiguamente en el vocabulario de *Metaphysica Delta* (1022 b, 1-20). La disposición (*diathesis*) es definida aquí como una forma de *habitus* (*hexis*), «aquello en virtud de lo cual algo está bien o mal dispuesto, ya sea en relación consigo mismo o en relación a otro».

Si se piensa en la función decisiva que los conceptos de *pathos* y de *hexis* desarrollan en la teoría del conocimiento en *De anima* (417 a, 20 - 417 b, 15), toda la lectura del fragmento resulta iluminada. Aristóteles distingue dos sentidos del término *paschein*. En el primer sentido, el de quien está todavía aprendiendo (*dia matheseos*), padecer significa «destrucción en obra de un principio contrario»; en el segundo, el de quien ya tiene el *habitus* de un saber, padecer significa «la conservación (*soteria*) de lo que está en potencia por parte de lo que está en acto y es semejante a aquél». En este caso, de hecho, «quien tiene un saber deviene cognoscente en acto (*theoroun*) y esto no es una alteración, porque es un incremento (*epidosis*, don agregativo) hacia sí mismo y hacia el acto» (417 b, 2-7).

Las dos formas de acceso al acto de la *theoria* aquí descritas corresponden exactamente a los dos géneros de conocimiento del fr. 15: el didáctico (*didaktikon*) y el iniciático (*telestikon*). Es Aristóteles mismo quien lo afirma sin reservas en un pasaje que es una especie de reenvío alusivo al *De philosophia*: «Lo que conduce de la potencia al acto al ser inteligente y pensante no debería ser llamado aprendizaje (*didaskalia*), sino con otra denominación (*eteran eponymian*)» (417 b, 9-11). Esta «otra denominación» es extraída en el diálogo esotérico, de hecho, de la lengua de los misterios: *to telestikon*, lo iniciático.

La experiencia que el iniciado tenía en Eleusis era, según el testimonio de Aristóteles, no un éxtasis irracional, sino una visión análoga a la *theoria*, al conocimiento supremo del filósofo. Esencial, en ambos casos, era que no se trataba de un aprendizaje, sino de un darse a sí mismo y de una consumación





del pensamiento (Temistio glosa el término aristotélico *epidosis* con *teleiosis*, consumación, el término con el cual los cristianos designarán la iniciación bautismal). Y es esta consumación del pensamiento la que Aristóteles, en dos puntos decisivos de la *Metaphysica* (1051 b, 24, por el conocimiento de lo simple, y 1072 b, 21, por el intelecto que se piensa a sí mismo), expresa con el término «tocar» (*thigein*) que, como en el fragmento citado del *Eudemo*, se parangona con la experiencia de los iniciados.

Precisamente el primero de estos dos pasajes nos permite entender mejor lo indecible de los misterios. No se trataba de la prohibición de comunicar una doctrina secreta, tampoco de una incapacidad absoluta de hablar. Los informadores cristianos nos han transmitido las fórmulas rituales pronunciadas por el iniciado: «he ayunado», «he bebido el ciceón», «he tomado de la cesta», «después de haber obrado, lo he vuelto a poner en la canasta y de la canasta en la cesta». Y ya hemos visto las fórmulas del hierofante («llueve», «vuelve fecundo»), a las cuales se pueden agregar aquellas que Hipólito nos ha transmitido: «Brimó, la Señora, ha generado al sagrado niño Brimós».<sup>10</sup> Aun si estas informaciones tardías y de origen tendencioso pueden ser inexactas, los estudiosos coinciden en la idea de que la ceremonia no se desarrollaba en absoluto silencio.

Ahora, en la *Metaphysica* (1051 b, 22-24) Aristóteles dice que, en el conocimiento de las cosas no compuestas, lo verdadero consiste en el *thigein kai phanai*, en el «tocar y nominar», precisando inmediatamente después que la «nominación» (*phasis*, el proferir palabras no estructuradas bajo la forma del juicio) no es lo mismo que la «proposición» (*kataphasis*, decir algo sobre algo). El conocimiento

10. Hipólito de Roma, *Contre les hérésies*, edición a cargo de P. Nautin, Éditions du Cerf, París, 1949, pp. 5, 8, 39-40.

adquirido en Eleusis podía, entonces, ser expresado a través de los nombres, pero no a través de las proposiciones; la «muchacha indecible» podía ser *nominada*, pero no *dicha*. En el misterio no había espacio para el *logos apophantikos* (*De interpr.*, 17 b, 8), sólo para el *onoma*. Y, en el nombre, tenía lugar algo como un «tocar» y un «ver».

Poniendo en paralelo el conocimiento filosófico y los misterios, Aristóteles retoma un motivo platónico. En el *Symposium* (209 e, 211 b) Diótima habla, a propósito del amor, de «misterios» (*telea*) y de «visión iniciática» (*epoptika*) y afirma que no habrá, en los misterios amorosos, «ni discurso ni ciencia» (*oude tis logos oude tis episteme*), y que la belleza «se volverá visible por sí misma y consigo misma, en una sola, eterna visión»; y en el *Phaedrus* (249 c-d) el filósofo es parangonado con «un hombre iniciado incesantemente a misterios perfectos» (*telous aei teletas teloumenos*) (pero eso significa que, en Grecia, la filosofía parece buscar su propio lugar en una confrontación con la experiencia mística, así como, más tarde, encontrará su legitimación afirmándose, con respecto a la religión, como *vera religio*).

Cuando Hades la rapta, Kore está «jugando (*paizousan*) con las jóvenes muchachas de Océano» (*kouresi syn Okeanou: Hymn. Cer.*, v. 5). Que una joven muchacha que juega se vuelva la cifra perfecta de la iniciación suprema y de la consumación de la filosofía —que sea, de hecho, ella misma iniciación y pensamiento, y sea, por eso, indecible—, he ahí el «misterio».



### III

El resultado de la iniciación está expresado en las fuentes más antiguas en términos generales: felicidad y buena esperanza. «Bienaventurado (*olbios*) quien entre los hombres de la tierra ha visto tales cosas» (*Hymn. Cer.*, v. 479); «Bienaventurado quien se marcha bajo la tierra habiendo visto tales cosas [...] pues conoce la consumación de la vida, y conoce también el principio dado por Zeus» (*Pind.*, fr. 137); «Tres veces bienaventurados (*triolbioi*) los mortales que van al Hades después de haber contemplado estos misterios: ahí, sólo a ellos les pertenece la vida, para los otros no hay más que males» (*Soph.*, fr. 387). *Olbios* significa «feliz», «bienaventurado», «afortunado», en todos los sentidos, aun los más profanos (*eis olbeian balle*, «¡Anda, ve a la felicidad!», significa irónicamente «¡Anda, ve a la ruina!»). De «dulces esperanzas» hablan Aristides e Isócrates (*edious echein tas elpidas*).

La idea general parece ser apenas un poco más que un juego de palabras: los iniciados a los misterios (*telein* significa tanto «consumar, terminar», como «iniciar»; *tele*, «misterios», sólo es el plural de *telos*, «fin») poseen una vida consumada; los no iniciados (*ateleis*, los «inconsumados») llevan una existencia vana y sin *telos*. Por eso, en el fresco de Polignoto que representa el Averno, los no iniciados, personificados por un viejo, un niño, una muchacha y una vieja, llevan agua con cántaros rotos a un ánfora a su vez agujereada.





A este propósito, la irreverencia de Diógenes es, como siempre, instructiva. A los atenienses que le sugerían que se iniciara (*myethenai*), porque a los iniciados les espera en el Hades un lugar privilegiado (*proedriai*, literalmente, «puestos en primera fila»), responde: «¡Sería muy divertido ver a Agésilao y a Epaminondas en el fango, y a un iniciado cualquiera en las islas de los bienaventurados!» (*Diog. Laert.*, 6, 39).

Sin duda, el mito eleusino de Deméter contiene elementos cómicos. La diosa, mientras vaga afligida por la pérdida de Perséfone, encuentra a una mujer llamada Baubo, a su marido Disaules, y a sus hijos Triptólemo, Eumolpo y Eubuleo. Baubo recibe festivamente a la diosa y le ofrece de beber el ciceón, una bebida de cebada. Deméter, inconsolable, lo rechaza. Entonces Baubo se pone frente a ella con las piernas obscenamente abiertas y le muestra el sexo, en el cual aparece el rostro del niño Iaco (*Iakchos*). La diosa se echa a reír y acepta la bebida.

Kerényi, quien recuerda que Iaco, el niño divino de Eleusis, es otro nombre de Dioniso, comenta: «Sería difícil describir con exactitud lo que Deméter vio en el regazo desnudo de Baubo. Aquí tocamos lo inenarrable en los misterios».<sup>11</sup> Pero es verdad que Deméter vio algo que la hizo reír, que la visión fue, al mismo tiempo, obscena y cómica. Y era para conmemorar esta visión que los iniciados decían: «He ayunado, he bebido el ciceón». En contra de la malévola insinuación de Clemente, para quien los misterios «hacen tragedia (*ektragoudousai*)»<sup>12</sup> de un estupro, es necesario recordar que el espectáculo eleusino —admitiendo que se pueda hablar de un espectáculo— era cómico, no trágico.

11. K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Rhein Verlag, Zürich, 1951 (trad. cast., *Los dioses de los griegos*, Monte Ávila, Caracas, 1999).

12. Clemente de Alejandría, *The Exhortation*, op. cit., p. 36.

En el *Himno a Deméter*, en el que Baubo no aparece, el papel del consuelo cómico corresponde a Yambe, quien, por medio de pantomimas, en un *crescendo* cómico, primero hace sonreír (*meidesai*) y luego reír (*gelasai*) a la diosa afligida, restituyéndole el buen humor (*ilaon [...] thymon*: *Hymn. Cer.*, vv. 202-203). (Según algunos, la expresión *polla parascoptosa*, «haciendo muchas pantomimas», sería un eufemismo para nombrar una especie de danza obscena, paragonable con el gesto de Baubo).

En cualquier caso, Deméter, que ha perdido la esperanza, experimenta una especie de iniciación cómica, ve algo que le restituye la alegría y la esperanza. La secuencia del espectáculo místico, del cual los iniciados salían alegres y con «mayores y dulces esperanzas», reproducía, en cierta manera, la iniciación de Deméter, en la que Baubo (madre de Eumolpo) y Yambe (quien pertenecía a la casa de Céleo, y a cuya descendencia habría sido confiada, junto con la de Eumolpo, el cuidado del rito eleusino) actúan como hierofantes y bufones.

Se dice que quienes se iniciaban en los misterios de Eleusis, en la Grecia antigua, alcanzaban el conocimiento supremo, y todos los secretos del mundo se revelaban ante ellos. La figura central de esa revelación –en la que se concentraban el saber y la vida– era una muchacha indecible. Cualquiera que tuviese la fortuna de contemplarla, alcanzaría la iluminación que sólo los iniciados conocen, y su vida sería más clara, más elevada, más sencilla. Pero ¿cómo encontrarla?, ¿cuál era su forma?, ¿qué nombre tenía? En este libro, Giorgio Agamben –quizá el mejor filósofo de nuestro tiempo– y Monica Ferrando –una de las artistas contemporáneas más importantes– tratan de respondernos a esas preguntas mediante un hermoso diálogo entre las palabras y las imágenes, un diálogo que interroga y que recorre los misterios de Eleusis, el mito de Kore-Perséfone, su rapto en los campos de Sicilia, su estancia en la oscura tierra de Hades, la búsqueda y desdicha de Deméter, la risa obscena de Baubo, la vuelta de Kore a la tierra de los dioses y, finalmente, la dicha del reencuentro con su madre y con la luz.

Leer este libro es adentrarse, de la mano de Agamben y Ferrando, en un proceso de iniciación. Pero ¿una iniciación a qué? No se trata de una doctrina secreta de la cual no podamos hablar, sino de la vida misma y de la ausencia de misterio. Porque, al cerrar este libro, habremos aprendido que en el mundo no hay nada que se oculte ante nosotros, y que toda la belleza a la que podemos aspirar se concentra en la figura de una muchacha indecible. Y, al menos durante la lectura –durante los instantes de nuestra iniciación–, la felicidad y la bienaventuranza se instalarán en nuestra vida.

«En el trabajo de Agamben uno encuentra una visión que mira profundamente en el pozo de la experiencia humana, y percibe una interacción turbulenta y poderosa de fuerzas sociales y políticas que sirven para conformar y constituir no sólo el orden social y la subjetividad individual, sino también “la vida” en su forma más básica».

*Radical Philosophy Review*



ensayosextopiso

