

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



RITUALES ÓRFICOS

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal

Bajo la dirección del Doctor:

Alberto Bernabé Pajares

Madrid, 2002

ISBN: 84-669-1935-X

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y LINGÜÍSTICA
INDOEUROPEA

RITUALES ÓRFICOS

TESIS DOCTORAL

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL

Madrid, 2002

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y LINGÜÍSTICA
INDOEUROPEA

RITUALES ÓRFICOS

Tesis doctoral presentada por
Ana Isabel Jiménez San Cristóbal
Dirigida por el prof. Alberto Bernabé

Madrid, 2002

A mis padres, Vicente e Isabel;
a mi hermana, Montserrat;
a Pepe.

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento al Dr. Bernabé, director de la tesis, de cuyo magisterio, orientación y acertados consejos me he beneficiado a largo de todos estos años en que sabiamente ha guiado mis pasos en el mundo del orfismo. Han sido muchas las horas de lectura y conversación que el Dr. Bernabé ha dedicado a esta investigación, haciendo gala de una paciencia infinita ante mis múltiples dudas y preguntas. Asimismo es obligado reconocer su generosidad por haberme permitido leer numerosos artículos aún no publicados y, sobre todo, por haber puesto a mi disposición la edición que prepara de los *Orphicorum Fragmenta*. Sin su ayuda académica y humana esta tesis hubiera sido tarea imposible.

Por otra parte, quisiera agradecer a la Dra. M. Serena Funghi el recibimiento que me brindó en la Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria" de Florencia en el período del 1 de octubre al 22 de diciembre de 1997. Asimismo, estoy muy agradecida al Dr. Christoph Riedweg por la amable acogida y sugerentes recomendaciones que me ofreció durante mi estancia en el Klassisch-Philologisches Seminar de la universidad de Zúrich entre el 19 de septiembre y el 13 de diciembre de 1998. De igual modo, deseo expresar mi gratitud al Dr. Luc Brisson por haber leído con detenimiento mi trabajo y por sus múltiples sugerencias en diversas conversaciones mantenidas en París entre el 25 de septiembre y el 19 de diciembre de 1999, y el 24 junio y el 10 de diciembre de 2000, período en que mi investigación se desarrolló en el CNRS, concretamente en el equipo UPR 76, "Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Age- L'Année Philologique" dirigido por M. Nancy. Quisiera agradecer a todo los miembros del equipo su calurosa acogida y, en especial, a M. Chase su apoyo incondicional.

Doy las gracias también a J. A. Avilés, quien pacientemente me ha ayudado en la corrección de erratas. Del mismo modo, me siento en deuda con el Dr. Otón por los sabios consejos y los ánimos que me ha dado a lo largo de todos estos años, así como con la profesora Rufina Villar quien me inició en el conocimiento

del griego. Por último, esta tesis debe mucho al apoyo y aliento de mis familiares y amigos, a quienes desde aquí expreso mi gratitud.

RITUALES ÓRFICOS	
INTRODUCCIÓN.....	1
I EL CONCEPTO DE τελετή.....	9
1. 1 Introducción.....	11
1. 2 La τελετή en los órficos.....	16
1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas.....	42
II LOS PARTICIPANTES EN LAS τελεταί: FIELES Y SACERDOTES.....	53
2. 1 LOS FIELES.....	55
2. 1. 1 Introducción.....	55
2. 1. 2 Requisitos para participar en las τελεταί.....	56
2. 1. 3 La vida de un fiel. Privilegios y obligaciones.....	63
2. 1. 3. 1 Las denominaciones.....	64
2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-.....	64
a) Participios activos.....	64
b) Participios medio-pasivos.....	68
2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles.....	85
2. 1. 3. 1. 3 Denominaciones de los profanos.....	93
a) Denominaciones derivadas del radical τελε(σ)-.....	93
b) Denominaciones derivadas de otro radical.....	98
2. 1. 3. 2. La vida órfica. Preceptos sobre el <i>modus vivendi</i> ...100	
2. 1. 3. 2. 1 Ritos purificadores.....	103
2. 1. 3. 2. 2 Apartarse de la sangre.....	104
2. 1. 3. 2. 3 Otras prescripciones alimentarias.....	109
2. 1. 3. 2. 4 Prescripciones sobre el vestido.....	113
2. 1. 3. 2. 5 Apartamiento de los elementos polares (nacimiento y muerte).....	115

2. 1. 4 La agrupación de los participantes en las τελεταί.....	118
2. 2 LOS SACERDOTES OFICIANTES.....	123
2. 2. 1 Introducción.....	123
2. 2. 2 Denominaciones de los sacerdotes.....	124
2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-.....	124
a) Participio activos.....	124
b) τελεστής.....	130
c) τελετής.....	176
2. 2. 2. 2 Otras denominaciones derivadas del radical τελε(σ).177	
a) Denominaciones derivadas del verbo τελέω.....	177
b) Compuestos de τελεστής.....	177
2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical.....	182
2. 2. 2. 4 Denominaciones perifrásticas.....	215
a) Perífrasis referentes al tipo de actividad que realizan...215	
b) Perífrasis que los relacionan con Orfeo o el orfismo.....216	
2. 2. 3 El oficio de sacerdote.....	218
2. 2. 3. 1 Consideraciones generales.....	218
2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos.....	220
a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.....	220
b) Aprendizaje, profesión y retribuciones materiales.....	234
c) Apertura a mujeres.....	241
d) Conclusiones sobre los oficiantes órficos.....	243
2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.....	245
2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica.....	251

III LOS RITOS DE LAS τελεταί ÓRFICAS.....	269
3. 1 τὰ δρώμενα, 'LO QUE SE HACE'.....	272
3. 1. 1 La noción de ὄργια.....	272
3. 1. 2 El sacrificio.....	279
3. 1. 2. 1 El sacrificio cruento.....	279
3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.....	281
3. 1. 2. 3 El consumo de alimento tras la ofrenda. El ayuno...	301
3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.....	307
3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual.....	317
3. 1. 5 La música y la danza en el ritual.....	328
3. 1. 5. 1 La música.	328
3. 1. 5. 2 La danza o el baile.....	338
3. 1. 6 Los juegos, los juguetes y otros objetos.....	342
3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.	342
3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).....	360
3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).....	364
3. 1. 6. 4 La corona (στέφανος).....	370
3. 1. 7 Las purificaciones.....	378

IV. REFERENCIAS AL ESTADO ANÍMICO DE LOS FIELES.....	525
4. 1 βάκχος y βακχεύειν.....	527
4. 2 La μανία y el entusiasmo divino.....	542
4. 3 Otras alteraciones fisiológicas y anímica.....	544
V LAS MOTIVACIONES DEL RITUAL.....	547
VI LA EXPERIENCIA RITUAL.....	557
VII CONCLUSIONES.....	565
VIII APÉNDICE DE TEXTOS Y SU TRADUCCIÓN.....	603
BIBLIOGRAFÍA.....	699

INTRODUCCIÓN

El orfismo se perfila como una religión misteriosa fundada en doctrinas de salvación, distinta pero no opuesta al culto estatal. Esta corriente religiosa ha sido objeto de controversias¹ en los dos últimos siglos y ha habido numerosos intentos tanto de exagerar su importancia en la historia de la religiosidad griega² como de aminorarla.³ Descubrimientos de la segunda mitad del siglo XX como las laminillas de Hiponio⁴ y Pelina,⁵ el *Papiro de Derveni*⁶ o las laminillas de Olbia,⁷ por citar los más relevantes,⁸ han sido fundamentales para acercarse de nuevo, aunque con cautela y sin caer en los excesos del panorfismo, a aquellas posturas⁹ que otorgaron un lugar preeminente al orfismo en el ámbito de las religiones misteriosas.

Gracias al *Papiro de Derveni* sabemos que en torno al 500 a. C. circulaba un poema teogónico, atribuido a Orfeo, o lo que es lo mismo, puesto que Orfeo no existió, producido por quienes se reclamaban seguidores del bardo tracio.¹⁰ Píndaro, Heródoto y Platón

¹ Sobre el particular *vid.* Nilsson (1935) 181ss; Burkert (1977) 1ss; Bernabé (1995a).

² Dieterich (1891) (= [1911]), (1893 (= [1913²])); Harrison (1903b); Reinach (1905-1923); Eisler (1921); Macchiolo (1930).

³ Wilamowitz (1931) II 182-207; Linforth (1941); Dodds (1964 [1951]); Moulinier (1955); Zuntz (1971).

⁴ Pugliese Carratelli (1974). Un estudio reciente que recoge la bibliografía anterior puede verse en Bernabé - Jiménez (2001) 25ss. *Vid.* apéndice de textos *fr.* 474 B.

⁵ Tsantsanoglou - Parássoglou (1987); Bernabé - Jiménez (2001) 87ss, con bibliografía. *Vid.* apéndice de textos *fr.* 485-486 B.

⁶ Kapsomenos (1964); Merkelbach (1967); Burkert (1968), *ZPE* 47, 1982, 300ss. La bibliografía es inmensa; *vid.* recientemente Laks - Most (1997).

⁷ West (1982); Burkert (1997a) 22s (= [1982] 12); Zhmud' (1992) 159s.

⁸ *Cf.* Burkert (1998).

⁹ Una actitud más ponderada puede verse en los siguientes trabajos: Rohde (1925⁹); Kern (1922); Nock (1933a); Nilsson (1935); Guthrie (1970 [1935]); Boyancé (1941a); Keydell - Ziegler (1942); Cumont (1949); Jeanmaire (1951); Prümm (1956), (1960); Bianchi (1957), (1974), (1976).

¹⁰ Bernabé (2001c) 341ss.

parecen conocer un relato secreto que explicaría la transmigración y la inmortalidad de las almas y que probablemente es el mito órfico del desmembramiento de Dioniso.¹¹ Los términos βάκχος y Βάκχιος que leemos en las laminillas de Hiponio y Pelina respectivamente conectan la creencia en un destino dichoso tras la muerte del cuerpo con grupos místicos báquicos, bien conocidos especialmente en el sur de Italia en torno al s. V a. C., tal y como muestra una inscripción de Cumas.¹² La lectura Ὀρφικοί de una de las láminas de Olbia referida a los celebrantes puede apoyar la existencia de un grupo cultural que se autodesignaba 'órficos' ya en el s. V a. C. A partir de lo que leemos en la lámina,¹³ podemos interpretar que la comunidad de Olbia reivindicaba "la 'verdad' en las creencias o enseñanzas sobre la transición de la 'vida' a través de 'la muerte' hacia 'la vida', que de alguna manera afectan al 'alma'".¹⁴ En definitiva, consideramos justificada una investigación que pretende interrelacionar de nuevo, y gracias especialmente a los recientes hallazgos, la existencia de ciertos grupos que celebraban rituales basados en libros atribuidos a Orfeo donde se exponían doctrinas sobre un 'pecado antecedente'¹⁵ y la promesa de salvación tras la muerte del cuerpo.

Otro aspecto que nos gustaría destacar muy brevemente en esta introducción es el problema de las relaciones del orfismo con otros movimientos religiosos de ideas místicas y catárticas. En este sentido, estamos plenamente de acuerdo con las teorías de Nilsson y Burkert,¹⁶ según las cuales es muy difícil establecer límites precisos entre el orfismo, el dionisismo, el pitagorismo o los Misterios de Eleusis. Al

¹¹ Pi. *Fr.* 133 Sn.-Maehl.; Hdt. 2. 123 (*cf. et.* 2. 81); Pl. *Grg.* 493abc, *Lg.* 870d, *Phd.* 62b, *Men.* 81a. Sobre el mito, *vid.* § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

¹² *Fr.* 652 B. οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον. "No es lícito yacer aquí a quien no se haya convertido en baco".

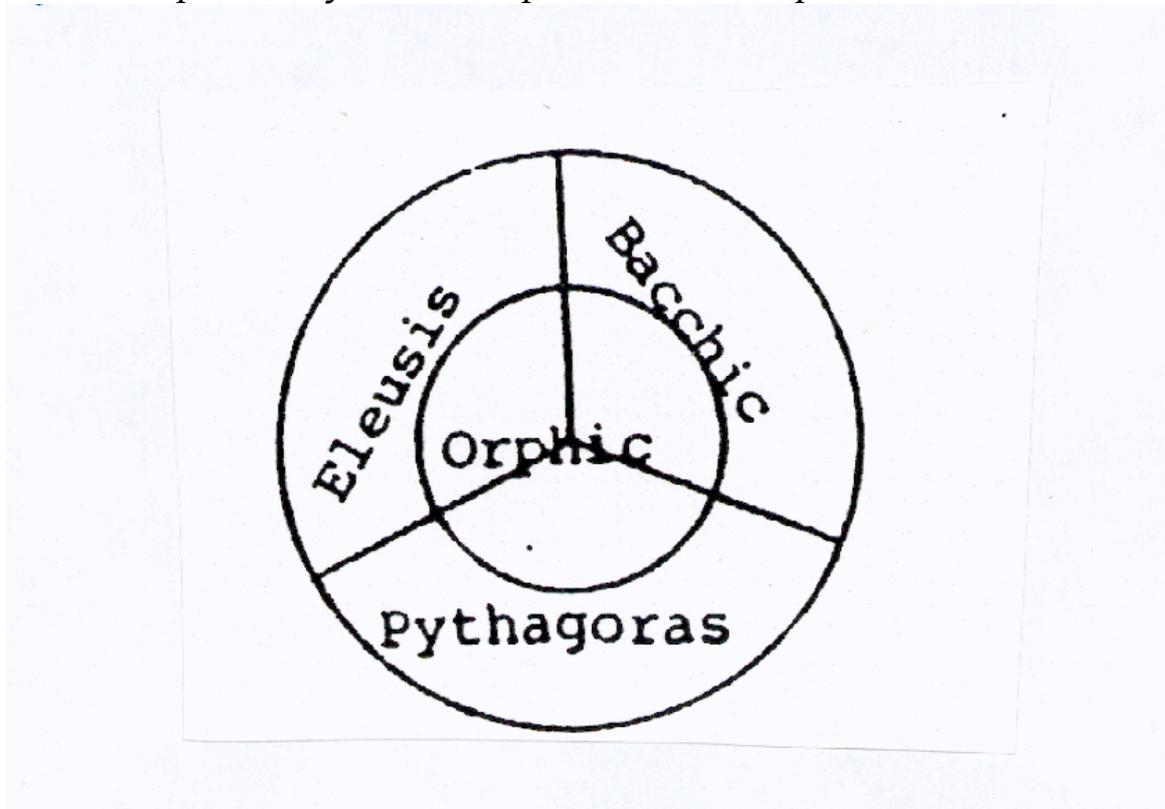
¹³ El texto puede verse apéndice: laminillas óseas de Olbia, *fr.* 463 B.

¹⁴ Burkert (1997a) 22s (= [1982] 12).

¹⁵ Bianchi (1966).

¹⁶ Nilsson (1935) 184s; Burkert (1977) 6s.

orfismo pueden atribuírsele rasgos peculiares, pero este movimiento compartió también muchas características con el bagaje común de las demás corrientes religiosas. Nuestro conocimiento sobre estos grupos no permite establecer el predominio de unos sobre otros y nos conduce, más bien, a hablar de influencias mutuas o de rasgos compartidos, sin que el orfismo se distinguiese netamente de los demás. Resulta muy clarificadora la teoría de Burkert¹⁷ que piensa en estos movimientos como círculos superpuestos con determinadas áreas compartidas y otras completamente independientes.



Por ejemplo, Heródoto y Eurípides conectan lo órfico y lo báquico en algunos casos,¹⁸ pero hay ejemplos de rituales báquicos,

¹⁷ Burkert (1977) 7.

¹⁸ Hdt. 2. 81; E. *Hipp.* 952ss. Las relaciones entre Orfeo o los órficos y Dioniso o los ritos dionisiacos son evidentes en numerosos textos como veremos en nuestro estudio. Vid. por ejemplo las láminas de Olbia (*fr.* 463-465 B.); Palaeph. 33 (50. 7 Festa); Damag. *AP.* 7. 9; Apollodor. *Bibl.* 1. 3. 2; Cic. *ND* 3. 58; Str. 10. 3. 23; D. S. 1. 23. 2, 3. 65. 6, 5. 75. 4; Plu. *Alex.* 2, *Quaest. conv.* 635 E; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2;

como el descrito en las *Bacantes* de Eurípides, que no guardan relación alguna con el orfismo. Del mismo modo, orfismo y pitagorismo comparten la doctrina de metempsicosis y muchos rasgos de un *modus vivendi* particular, pero el primer orfismo es ajeno a las reflexiones numéricas de los pitagóricos. Por último, hay elementos similares¹⁹ en el culto eleusino y en los órficos como la función escatológica del rito o el simbolismo de determinados objetos, tales como la criba o la corona. Ahora bien, los grupos órficos no llegaron nunca a constituir una organización bien estructurada y jerarquizada como la de los Misterios de Eleusis, ni tampoco tuvieron un lugar de culto fijo como el *telesterion* eleusino. En cualquier caso, la imprecisión de los límites entre los distintos grupos religiosos autoriza en muchos casos la comparación entre unos y otros y abre la posibilidad de considerar un amplio abanico de textos como patrimonio común de estas corrientes místicas.

Por otra parte, es conveniente precisar algunos puntos sobre los límites cronológicos de las fuentes de nuestro estudio que van desde el s. VI a. C. hasta los lexicógrafos del X. d. C. La dispersión y parquedad de testimonios dificultan enormemente una reconstrucción en profundidad de cada estadio cronológico. Por ello hemos reconstruido lo que en lingüística se denomina un diasistema, esto es, un esquema ritual que incorpora detalles de diversas épocas, sin que podamos asegurar que todos hayan pertenecido a los diferentes estadios. Más bien, al contrario, lo probable es que no sea así. En cualquier caso, cuando ha sido posible hemos delimitado lo que no pertenece más que a un primer momento o a una época tardía. De todas formas, existe una notable coherencia en rasgos fundamentales. Es más, las coincidencias en elementos de épocas

Hippol. *Haer.* 5. 20. 4; Procl. *in R.* I 174. 30, *in Ti.* III 297. 8; Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet); Lyd. *Mens.* 4. 51. En Plutarco, por ejemplo, los términos 'órfico' y 'dionisiaco' son casi sinónimos, cf. Turcan (1988) 429; Bernabé (1996b) 83.

¹⁹ Las relaciones entre Eleusis y el orfismo han sido estudiadas por Graf (1974).

disparidades difícilmente pueden ser casuales y parecen indicar una profunda continuidad en las doctrinas de estos grupos religiosos. De otra parte, hay que tener en cuenta que la religión es casi siempre un ámbito más conservador y menos evolucionista que otros campos sociológicos, lo que no elimina pero sí aminora el problema de la disparidad cronológica de las fuentes. En palabras de Burkert,²⁰ "hay huellas de identidad que se mantienen a través de una tradición continua y es importante no perderlas de vista en el estudio de los cultos misticos antiguos". En consecuencia, nos parece lícito realizar la reconstrucción propuesta. Los límites cronológicos de este diastema abarcarían desde el s. VI a. C. hasta al menos el s. IV d. C.,²¹ lo que supone la supervivencia de estos grupos religiosos, en muchos casos transformados, a la prohibición de las Bacanales por el famoso senadoconsulto del 186 a. C.

Esta breve introducción pretende simplemente mostrar que el orfismo es un hecho complejo, de límites imprecisos en los rasgos que lo configuran y en la cronología de éstos. Sin embargo, no por ello debemos renunciar a seguir adelante con la investigación de este fenómeno, difícil y fascinante, aun a riesgo de cosechar las críticas de los más escépticos.

Nuestra investigación se ha articulado en ocho capítulos. En el primero abordamos la dificultad de definir el concepto de τελετή y la problemática de su traducción a las lenguas modernas. Asimismo, revisamos su presencia en los testimonios relacionados con el orfismo, donde τελετή se perfila como una celebración ritual, y extraemos una serie de características sobre su naturaleza a partir de los verbos de que depende este término.

El capítulo segundo está dedicado a los participantes en el ritual, fieles y participantes. En el primer apartado se enumeran los requisitos para participar en los rituales, se analizan detenidamente

²⁰ Burkert (1987a) 4.

²¹ Matz (1964); Burkert (1977) 8.

las denominaciones de los fieles y se dan a conocer las obligaciones que conllevaba el pertenecer al círculo de iniciados. También presentamos algunos testimonios sobre la forma de agrupación de los participantes en los ritos. El apartado dedicado a los sacerdotes comienza con un análisis exhaustivo de sus denominaciones que pone de manifiesto las dificultades para individualizar a estos personajes. A continuación, nos ocupamos del oficio de sacerdote, examinando la labor y las características de aquellos que se dedican a officiar ritos, a diferencia de quienes se centran preferentemente en la interpretación de los textos órficos. Al final de este capítulo compendiamos los nombres y funciones de los sacerdotes en época postclásica, momento en que el culto parece sujeto a cierta jerarquización.

El tercer capítulo describe las actividades propias del ritual articuladas en tres pilares: τὰ δρώμενα, 'lo que se hace', τὰ λεγόμενα 'lo que se dice, se lee o se aprende' y τὰ ὀρώμενα ο τὰ δεικνύμενα 'lo que se ve y se muestra'. El apartado τὰ δρώμενα, 'lo que se hace', está dedicado a ritos de naturaleza preeminentemente práctica como ofrendas, libaciones o bailes rituales. Del mismo modo se analiza la importancia y el simbolismo de determinados objetos empleados en el rito como la cista o canasto, la criba o la corona. En último lugar, destacamos los efectos purificadores de todos estos ritos, así como de los incluidos en los apartados siguientes. El apartado titulado τὰ λεγόμενα 'lo que se dice, se lee o aprende' se hace eco de la etiqueta de 'religión del libro' adjudicada tradicionalmente al orfismo. En particular se centra en textos que denotan la relevancia de la palabra en el ritual, bien porque la ejecución del rito se acompaña y fundamenta en lectura de libros relacionados con el mito central de la doctrina órfica, bien porque el rito consiste precisamente en el enunciado de ensalmos (ἐπωιδαί) o frases formularias de sentido enigmático, o bien porque se instruye al fiel en reflexiones etimológicas. En el último apartado del capítulo tercero reunimos los elementos que apuntan a que durante el ritual se realizaba una representación de un drama sacro (o partes de él), en la que se

escenificaba la muerte de Dioniso y, tal vez, su posterior renacimiento.

El capítulo cuarto analiza las posibles alteraciones fisiológicas y anímicas, transitorias o perdurables, consecuencia de la celebración ritual, con especial atención a la significación de βάκχος y βακχεύειν.

El propósito del quinto capítulo es desentrañar las causas y los fines por los que se desarrolla el ritual, a saber, la búsqueda de un conocimiento escatológico que permita al iniciado librarse de su condición de mortal una vez superada la etapa terrenal. Por último, en el capítulo sexto, establecemos una definición de τελετή como experiencia anímica, fundamental e inolvidable donde se ensaya una representación de lo que sucederá tras la muerte del cuerpo.

El capítulo séptimo está dedicado a las conclusiones. El capítulo octavo compendia los textos que hemos considerado pertinentes para el estudio de los rituales. Se trata en su mayoría de pasajes que engrosan el corpus de fragmentos órficos y han sido elegidos por su especial vinculación con los ritos. Por último, al final del trabajo se recoge la bibliografía.

Las abreviaturas empleadas para los nombres de los autores clásicos y sus obras, así como para los diccionarios y las ediciones epigráficas son, por lo general, las recomendadas en el volumen III del *DGE*. Las obras de los autores clásicos siguen la edición de los *Orphicorum Fragmenta* que para la editorial Teubner prepara el Dr. A. Bernabé, quien gentilmente nos ha facilitado los textos aún no publicados. Huelga decir que sin esta generosa y valiosísima aportación esta tesis no hubiera sido posible. En el apéndice de textos se indica entre paréntesis a qué fragmento corresponde el texto en la ediciones de Bernabé (B.) y Kern (K.) (siempre y cuando éste lo incluya). Para aquellas obras que no pertenecen al corpus de fragmentos órficos se ha seguido, por norma general, la edición recomendada en el *DGE*.

La bibliografía se cita según el sistema americano: apellido del

autor, año de publicación y páginas; por ejemplo, Burkert (1998) 12ss. Si un autor tiene dos o más trabajos de un mismo año se señala mediante la indicación a, b, c, etc.: Burkert (1983a), (1983b). Los títulos completos se recogen en el capítulo dedicado a la bibliografía. Los diferentes trabajos de cada autor siguen un orden cronológico y cuando coinciden dos o más obras de un mismo año éstas se ordenan alfabéticamente.

Los diccionarios, enciclopedias o repertorios bibliográficos se citan con el nombre del editor y la llamada *s. v.* En la bibliografía general se recoge sólo el nombre del editor y el título de la obra. En los artículos del *RE* se cita, en cambio, el nombre del autor en el cuerpo de la tesis pero no en la bibliografía general.

El capítulo octavo consta de un apéndice de textos, griegos en su mayoría, con su traducción al castellano. Este compendio de testimonios se ha incluido para recoger de forma completa una serie de pasajes citados a lo largo del estudio pero muchas veces parcialmente o sólo mediante referencia. De otra parte, consideramos una herramienta útil el disponer de una colección de textos relacionados con el ritual. En este apéndice los autores siguen un orden alfabético según su traducción al castellano. Dentro de cada autor las obras se disponen también alfabéticamente, salvo en el caso de Plutarco, donde en primer lugar se citan los textos correspondientes a las *Vidas* por orden alfabético y, en segundo lugar, las obras de los *Moralia* de acuerdo con la numeración de la *editio princeps*. La documentación epigráfica queda recogida bajo los lemas inscripciones, laminillas o papiros y ordenada alfabéticamente por el lugar de procedencia: inscripción de Cumas, inscripción de Olbia, laminilla de Hiponio, *Papiro de Gurob*, etc.

I
EL CONCEPTO DE τελετή.

I EL CONCEPTO DE τελετή.

1. 1 INTRODUCCIÓN

Esta breve introducción pretende hacerse eco²² de la dificultad de dar una definición precisa de τελετή, puesto que no es un concepto unívoco, sino dúctil y polivalente.²³ El término τελετή procede de τελεῖν²⁴ 'cumplir' y expresa el cumplimiento de una acción, en principio sin connotaciones religiosas.²⁵ Sin embargo, desde los primeros textos griegos²⁶ se especializa en sentido religioso y apenas hay ejemplos desprovistos de tal valor.

Limitándonos, pues, al ámbito de la religión, comenzaremos en primer lugar por lo que llamaremos un uso generalizado del término. En griego se denomina τελετή a cualquier celebración cultural o ceremonia religiosa,²⁷ no necesariamente iniciática o mística.²⁸ Frente a la traducción generalizada de τελετή por 'iniciación',²⁹

²² Entre los estudios más significativos citaremos: Lobeck (1829) I 123ss, quien ya señalaba la incertidumbre del término τελετή; Harrison (1914) 36-38; Kretschmer (1916-1917) 270, (1937-1938) 68; Bolkestein (1929) 53-63, Kern, *RE* s. v., col. 394ss; Zijderveld (1934) 97- 103; Sokolowski (1934); Boyancé (1936) 42ss; Brelich (1958) 120 n. 148; Gallini (1960) 531-558; Des Places (1964) s. v., (1969) 379; Graf (1974) 32 n. 48; Casadio (1983) 124-126; Riedweg (1987) 81, 103, 113; Sfameni Gasparro (1988) 137-152; Simms (1990) 183-195.

²³ Sfameni Gasparro (1988) 138.

²⁴ *Cf.* Chantraine s. v.

²⁵ Zijderveld (1934) 97 señala un único ejemplo de valor no religioso: *Batr.* 303 καὶ πολέμου τελετὴ μονοήμερος ἐξετελέσθη. "El fin de la batalla había llegado a su término en un sólo día".

²⁶ *Pi. O.* 3. 41, *N* 10. 34, *fr.* 131a Sn.-Maehler.

²⁷ *Pi. O.* 3. 41; *id.* 10. 51; *P.* 9. 97; *N.* 10. 34. *Cf.* Bolkestein (1929) 53ss; Zijderveld (1934) 97ss.

²⁸ Bolkestein (1929) 53s.

²⁹ Harrison (1914) 36-38 asocia el término con los ritos de pasaje en pueblos primitivos, especialmente con la iniciación de los jóvenes a la adolescencia, que les preparaba para ser un guerrero y un padre, o para el matrimonio, en el caso de la mujer. La iniciación y el matrimonio compartían rituales como el baño, la purificación o el portar la cesta de la fertilidad. Además, el sacrificio preliminar antes de la boda era llamado προτέλεια. La hipótesis de Harrison fue contestada por Zijderveld (1934) 100 n. 2 y Boyancé (1936) 42s. Este último argüía que τελετή puede llevar como complemento τῶν θεῶν o nombres equivalentes, pero nunca

creemos que τελετή no se limita exclusivamente a un primer rito iniciático, cumplido una sola vez en la vida en contraste con la repetición periódica de las τελεταί³⁰ aludida en muchos textos.

Tampoco se restringe el uso de τελετή a celebraciones místicas o fiestas que se apartan de la religión cívica. Es cierto que muchos ejemplos van en esta dirección,³¹ pero en no pocas ocasiones se llama τελετή a festividades reguladas por el estado. Así, Píndaro³² usa el término una vez para la fiesta inaugural de los juegos en Olimpia. Eurípides³³ llama τελετή a la festividad de las Coes, que tenía lugar el segundo día de las Antesterias o fiestas de difuntos. Aristófanes³⁴ habla de las Panateneas y de "todas las demás celebraciones en honor a los dioses" (πάσας τε τὰς ἄλλας τελετὰς τὰς τῶν θεῶν), Heródoto³⁵ denomina τελετή a las Tesmoforias. Todos estos ejemplos muestran que τελετή no es un término exclusivo de los cultos místicos, sino que puede designar también el rito institucionalizado.³⁶ Su uso se extiende más allá de los límites del

τῶν ἀνδρῶν ο τῶν ὀσίων. La traducción por 'iniciación' aparece muy frecuentemente en los estudios sobre los Misterios de Eleusis, como el de Foucart (1914) 356, para quien τελετή designa ceremonias de aparato solemne y en general, acompañadas de revelaciones místicas, por lo que se convierte en sinónimo de iniciación. Asimismo, Mylonas (1961) 282 llama τελετή a la iniciación principal.

³⁰ Vid, por ejemplo, Pi. P. 9. 97 τελεταῖς ὠρίαις "en las fiestas anuales"; Thphr. Char. 16. 11. Cf. *infra* las conclusiones a propósito del análisis de la τελετή en los órficos (§ 1. 2), pero que pueden extrapolarse a otros contextos.

³¹ Cf. *infra*. § 1. 2 El concepto de τελετή en los órficos, donde recogemos otros ejemplos en que se denomina así a celebraciones místicas como las eleusinas, báquicas, coribánticas y mitraicas.

³² Pi. O. 11. 53.

³³ Eu. IT. 959. Sobre las Antesterias y el ritual de la bebida, *vid.* Burkert (1985) 237-241.

³⁴ Ar. Pax 418. Sobre las Panateneas, *vid* Burkert (1985) 232s.

³⁵ Hdt. 2. 171 Καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες Θεσμοφόρια καλέουσι "Y en torno a la celebración de Deméter, que los griegos llaman Tesmoforias". Sobre las Tesmoforias, *vid* Burkert (1985) 242ss.

³⁶ Casadio (1983) 124-126 precisa que los cultos grandiosos y célebres de valor panhelénico, tales como los juegos de Olimpia, las Hercia, las Dionisia, las Panateneas, las Tesmoforias o el culto de Ártemis efesia, se llaman sólo ocasionalmente τελεταί, mientras que ésta es una denominación más frecuente de cultos en los que prevalece el elemento orgiástico-esotérico, como, por

mundo griego³⁷ y Heródoto,³⁸ en lo que también le sigue Plutarco, llama τελεταί a celebraciones que considera de origen egipcio.

El segundo punto, que abordamos muy brevemente, es la concreción de τελετή en determinados ejemplos donde se convierte casi en sinónimo de 'sacrificios'³⁹ (θυσίαι), 'purificaciones'⁴⁰ (καθαρμοί) o 'misterios'⁴¹ (μυστήρια). Para explicar dicha especialización se han esgrimido argumentos diversos como el importante papel que los sacrificios de purificación desempeñaban en la vida religiosa de los griegos,⁴² razones intrínsecas a la propia naturaleza de los ritos catárticos, dotados de una eficacia religiosa y de una virtud particularmente activa,⁴³ e, incluso, se ha pensado en la posible restricción del campo semántico de τελετή⁴⁴ en torno al s. V a. C. Pero, a nuestro modo de ver, el problema reside en que la

ejemplo, los cultos locales de los héroes y especialmente los cultos de Dioniso o personajes de su esfera. *Vid. et.* la noticia del gramático Ateneo: Ath. 2 p. 40d (2. 12. 7s Kaibel) τελετάς τε καλοῦμεν τὰς ἔτι μείζους καὶ μετὰ τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς τῶν εἰς αὐτὰς δαπανημάτων ἔνεκα· τελεῖν γὰρ τὸ δαπανᾶν κτλ. "llamamos *teletai* a las fiestas más grandiosas y con una transmisión mística, a causa de los dispendios que ocasionan, pues celebrar supone gastar", *cf.* Riedweg (1987) 103 n. 134.

³⁷ Según Brelich (1958) 120 n. 148, el término τελετή encierra una masa de hechos religiosos varios lo que permite que tal denominación se aplique a los Misterios de Eleusis, pero también a los de Isis o Mitra.

³⁸ Hdt. 2. 171. 8; *cf.* Plu. *Is. et Os.* 361 E en relación a la τελετή de Isis; Plu. *Def. orac.* 415 A donde τελετή denomina lo mismo al ritual persa que al egipcio o al frigio; En Plu. *Art.* 3. 2 el de Queronea no escatima detalles a la hora de describir un ritual persa calificado de τελετή.

³⁹ Hesiquio define τελεταί como ἑορταί. θυσίαι. μυστήρια. Sobre el valor de θυσία en el orfismo, *cf.* § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

⁴⁰ Pl. *Phdr.* 244e; *Lg.* 815c, *cf.* *Phd.* 69c. *Cf.* § 3. 1. 7 Las purificaciones.

⁴¹ Arist. *Rh.* 1401a 14 τὰ γὰρ μυστήρια πασῶν τιμιωτάτη τελετή "Pues los misterios son la celebración más estimada". *Cf.* Riedweg (1987) 113 n. 15; Sfamini Gasparro (1988) 150 y 152, para quien μυστήρια es la designación específica de una entidad individual en el marco amplio de un tipo rituales complejos denominados τελεταί.

⁴² Bolkestein (1929) 55s.

⁴³ Boyancé (1936) 43.

⁴⁴ Según Casadio (1983) 124-126, τελετή denomina una parte del ritual místico o más genéricamente el complejo místico íntegramente. *Vid. et.* Des Places (1969) 379; Graf (1974) 32 n. 48.

ductilidad del término griego, que permite su empleo para ritos específicos como el sacrificio o, incluso, para los misterios, no encuentra continuidad en las traducciones a lenguas modernas. Más que una restricción propiamente dicha, consideramos que el campo semántico de τελετή supera el de términos como 'misterios', 'ritos', 'iniciación', 'procesión', 'enseñanzas doctrinales' o 'libros' por los que habitualmente se traduce. La alternancia de traducciones no responde ni a la evolución interna del término ni al uso concreto de cada autor: los diferentes sentidos aparecen en épocas diversas, a veces unidos dentro de un mismo autor e, incluso, dentro de un mismo pasaje.⁴⁵ Τελετή no es simplemente un rito ni tampoco una doctrina,⁴⁶ por lo que su equivalente castellano⁴⁷ debe recoger en parte esa riqueza y variedad semánticas. 'Ceremonia' o 'celebración ritual', o simplemente 'ritual', resultan conceptos apropiados porque admiten el uso metonímico del término (la parte por el todo, o el todo por la parte). Es decir, el optar por una definición genérica como 'festividad religiosa' permite entender τελετή en sentido abstracto, 'la ceremonia ritual' el acto en sí mismo, o de forma más concreta, el conjunto de ritos o enseñanzas que se cumplen y transmiten en su transcurso. Por ello la traducción de τελετή a lenguas modernas puede variar en función del contexto. La ventaja de una definición abstracta radica, no obstante, en que explica determinados usos figurados del término, aspecto del que nos ocupamos a continuación.

El significado abstracto de τελετή también se ha especializado en un contexto tan cercano al religioso como es el de la magia. Ambos campos están íntimamente ligados en la antigüedad y en algunos

⁴⁵ Cf. D. S. 1. 23. 2.

⁴⁶ Zijderveld (1934) 101 la califica de celebración religiosa de carácter simbólico (como el bautismo y / o la comunión para un católico) y de naturaleza dogmática.

⁴⁷ Festugière (1938) 147 ha señalado ya sus equivalentes en inglés, 'function', italiano, 'funzione', y alemán, 'Opfer'.

casos apenas pueden disociarse.⁴⁸ El ámbito mágico merece especial mención si se tiene en cuenta que la finalidad del ritual designado τελετή es casi siempre constreñir en mayor o menor medida a la divinidad.⁴⁹ Esto explica que en algunos papiros mágicos y fórmulas de encantamiento τελετή adquiriera el sentido de εὐχή y λόγος y se aplique a textos, fórmulas de plegaria y consagración.⁵⁰

Otro testimonio donde τελεταί está empleado en sentido figurado, aplicado al lenguaje por comparación con la τελετή religiosa, lo proporciona Dionisio de Halicarnaso:

D. H. *Comp.* 6. 25. 5 ἦκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου.

'Acudir a las *teletai* del lenguaje'.

La personificación de Τελετή como una divinidad⁵¹ y el empleo de Τελεταί como título de algunas obras⁵² son también ejemplos de la especialización de este concepto. Conviene señalar asimismo el uso metafórico, derivado del lenguaje místico, que la terminología filosófica⁵³ estoica⁵⁴ y epicúrea hace del término τελετή.

⁴⁸ En opinión de Boyancé (1936) 42ss, τελετή pertenece igualmente al vocabulario de los misterios y de la magia por la comunidad existente entre ambos. *Cf.*, por ejemplo, Platón (*Lg* 908-909) que habla de τελεταί ἰδίαι 'ritos particulares' empleados por los adivinos y los expertos en el fraude de la magia. *Vid. et.* el valor de τελετή en *Pl. R.* 364e y en los himnos órficos, analizados en § 1. 2 La τελετή en los órficos.

⁴⁹ Boyancé (1936) 48.

⁵⁰ *Cf.* Festugière (1932) 128 n. 6 *cf. Pap. Leyd.* J 384, l. 216, II 72 Preisendanz εὐχομαι τὴν τελετήν. *Cf.* Turcan (1988) 433 y n. 34.

⁵¹ Paus. 9. 30. 4 *de simulacris ap. Heliconem* Ὀρφεὶ δὲ τῶι Θραικὶ πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῶι Τελετή. "Junto a Orfeo el tracio está esculpida *Teleté*." Para otros datos epigráficos, *vid.* Kern, *RE* s. v. Telete, col. 396s.

⁵² Atribuidas a Orfeo y Onomácrito: *Sud. s. v.* Ἀπολλώνιος (I 309. 13 Adler; *FGH* 740 T 1; *fr.* 553 B.; T 232 K.); *Sud. s. v.* Ὀρφεύς (III 565. 5 Adler; *fr.* 840 II B.; T 186 K.); *cf.* § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual; *cf. et.* Kern (1922) 315-317; Nilsson (1935) 196. Asimismo, algunos manuscritos dan el título de τελεταί a los himnos órficos. Sobre este aspecto, *vid. infra* n. 218; *cf. et.* § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual, especialmente la nota 1400.

⁵³ Sobre la τελετή en Filón, *vid.* Zijderveld (1934) 103; Riedweg (1987) 113.

1. 2 LA ΤΕΛΕΤΗ EN LOS ÓRFICOS

Aunque τελετή no sea un concepto exclusivo del orfismo y aparezca adscrito a otros ámbitos místéricos,⁵⁵ nuestro estudio se centrará preferentemente en el marco de creencias órficas,⁵⁶ donde podemos definir τελετή como una ceremonia ritual concebida como preparación para la muerte. La *teleté* órfica es una celebración religiosa de venerable⁵⁷ antigüedad⁵⁸ y carácter sagrado como precisan su asociación directa a la divinidad⁵⁹ y algunos calificativos, si bien no de época clásica (αἰ ἄγιωτάται τελεταί,⁶⁰ ἢ τελετή ἅγια,⁶¹

⁵⁴ Chrysipp. *SVF* II 1008 (=EM s. v. τελετή p. 750. 16 Χρύσιππος δέ φησι, τοὺς περὶ τῶν θεῶν λόγους εἰκότως καλεῖσθαι τελετάς "Y Crisipo dice que los relatos sobre los dioses se llaman con razón *teletai*"); Riedweg (1987) 81 n. 40.

⁵⁵ Τελετή se emplea muy a menudo para ceremonias báquicas (E. *Ba.* 22, 73, 200, 238, 260, 465). Clemente la califica de βακχική, Clem. *Al. Prot.* 1. 2. 2 τελετῆ βακχική. Hemos recogido algunos ejemplos que asocian la τελετή a Eleusis: D. S. 5. 77. 3 τὴν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίῃ γινομένην τελετὴν "la *teleté* surgida entre los atenienses en Eleusis"; Procl. *in R.* II 312. 16 Kroll, *Theol. Plat.* VI 50. 12 Saffrey - Westerink (VI 11), *vid.* el apéndice de textos; sobre el ritual eleusino, *vid. et.* Foucart (1914) 356; Mylonas (1961) 258-278; Burkert (1983a) 250 n. 9; Simms (1990) 183ss. Otros ejemplos relacionan τελετή con los Cabiros: Paus. 4. 1. 7 οὗτος καὶ Θηβαίοις τῶν Καβείρων τὴν τελετὴν κατεστήσατο. "Este estableció a los tebanos la *teleté* de los Cabiros"; Clem. *Al. Prot.* 2. 19. 4 καὶ τελετὴν Καβειρικὴν καταγγέλλουσιν "denuncian también el ritual cabirico". Diodoro (D. S. 5. 77. 3) cita además τελεταί de Samotracia, Tracia, Creta. Sobre la τελετή coribántica, *vid.* Ar. V. 121; Pl. *Euthd.* 277d; D. S. 3. 55. 9; Clem. *Al. Prot.* 2. 19. 4; *cf.* Linforth (1946a).

⁵⁶ D. S. 3. 65. 6 (*cf. et.* D. S. 3. 62. 8).

⁵⁷ Orph. *H.* 24. 10 τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν "revelasteis el solemne ritual".

⁵⁸ Pl. *Phd.* 69c, *Prt.* 316d; Damag. *AP.* 7. 9; Plu. *Fr.* 157 Sandbach; Luc. *Salt.* 15.

⁵⁹ Hdt. 4. 79 ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι (...) ἐπεὶ τε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης. "Deseó cumplir los ritos en honor de Dioniso Baqueo (...). Y una vez que Escilas cumplió los ritos de Baco"; Paus. 9. 30. 4 τελετὰς θεῶν; *cf. et.* Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet) ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς κτλ. "En cuanto a las *teletai* dionisiacas, las panateneas, y ciertamente también las tesmoforias y las eleusinas (...); Procl. *in R.* I 174. 30ss Kroll τῶν Διονύσου τελετῶν.

⁶⁰ Ps.-Demosth. 25. 11 ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς "Orfeo, el que nos dio a conocer las sacratísimas celebraciones"; Iul. *Or.* 7. 217c; Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet).

⁶¹ Orph. *H.* 6. 11 ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον, "a la ceremonia sagrada y multiforme"; Orph. *H.* 54. 10 τελεταῖς ἁγίαις, "en las ceremonias sagradas"; Orph. *H.* 79. 8 τελετὰς ἁγίας; *cf.* Ricciardelli (2000a) 255.

τελετή εὐίερος,⁶² τελεταὶ ὀσίαι,⁶³ ἢ πάνθειος⁶⁴ τελετή). Se trata de celebraciones místicas (τελεταὶ μυστηρίδαι,⁶⁵ μυστικάι⁶⁶ τελεταί, τελεταὶ μυστικὸϋλεύτοι,⁶⁷ μυστιπόλοι τελεταί⁶⁸), opuestas a fiestas públicas,⁶⁹ y ejecutadas en muchos casos durante la noche.⁷⁰ La τελετή se orienta a la liberación⁷¹ personal del fiel más que al culto del dios propiamente.

Presentamos a continuación una revisión de pasajes pertenecientes a autores que conocen este concepto ligado a creencias órficas. Desde los textos más antiguos encontramos el uso del verbo τελέω, pero también el sustantivo τελετή. Comencemos por Eurípides. En un fragmento de *Cretenses*⁷² da cuenta del vegetarianismo del iniciado una vez que 'ha celebrado' (τελέσας) banquetes de carne cruda. Hay una referencia explícita al rito concreto, pero la asunción del modelo de vida específico tras la ejecución de éste lleva implícita la dependencia de una doctrina teórica. En este caso, el verbo τελέω se emplea para una actividad cumplida probablemente durante una primera iniciación,⁷³ pero esto no supone una vinculación exclusiva de τελέω o τελετή a la iniciación, pues en otros pasajes no ligados al orfismo Eurípides emplea τελετή en el sentido de fiesta o celebración

⁶² Orph. *H.* 7. 12; Orph. *H.* 75. 3; Orph. *H.* 77. 10; Orph. *H.* 79. 12.

⁶³ Orph. *H.* 1. 9 τελεταῖς ὀσίαισι παρεῖναι, "que acuda a las sagradas ceremonias"; Orph. *H.* 43. 10 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετὰς ὀσίας, "venid a las ceremonias de buen agüero sagradas"; cf. Ricciardelli (2000a) 237.

⁶⁴ Orph. *H.* 35. 7; Orph. *H.* 53. 9 βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν, "acude a la sacratísima ceremonia"; Orph. *H.* 54. 7 δεῦρ' ἐπὶ πάνθειον τελετήν, "aquí, a la ceremonia sacratísima"; cf. Ricciardelli (2000a) 375s.

⁶⁵ Damag. *AP.* 7. 9 ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου. "Quien en otro tiempo descubrió las celebraciones místicas de Baco".

⁶⁶ D. S. 1. 96. 4 τῶν μυστικῶν τελετῶν. Cf. Clem. Al. *Prot.* 2. 11. 1 αἱ τελεταὶ μυστικάι.

⁶⁷ Orph. *H.* 76. 7; cf. Ricciardelli (2000a) 510s.

⁶⁸ Orph. *H.* 49. 2; Orph. *H.* 79. 12; cf. Ricciardelli (2000a) 422, 519.

⁶⁹ Plu. *Thes.* 25. 5.

⁷⁰ D. 18. 259; Luc. *Peregr.* 28. 11.

⁷¹ Cf. Ar. *Fr.* 925 λύσιοι τελεταί .

⁷² E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 12; Casadio (1990b), Bernabé "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

⁷³ Cf. § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

religiosa.⁷⁴ Y es frecuente en este autor el empleo del plural⁷⁵ τελεταί, que de alguna manera implica repetición, frente al carácter único de la iniciación.

El siguiente ejemplo relacionado con creencias órficas, lo proporciona un pasaje de Heródoto, muy interesante para nuestro propósito porque aparecen juntos los términos τελέω, τελετή y ἐπιτελέω.⁷⁶ El singular τελετή se adecúa aquí a la celebración ligada a una divinidad y sujeta a un momento puntual, y apoya la interpretación abstracta de fiesta o celebración religiosa,⁷⁷ en detrimento del ritual concreto. El relato de Heródoto, con el episodio de la destrucción por el rayo de la mansión de Escilas como castigo divino, puede interpretarse como una celebración correspondiente a una primera iniciación, pero eso no implica que τελετή signifique 'iniciación' más que 'celebración', pues como dijimos, la iniciación pudiera ser una celebración especial, por ser la primera, como ocurre en la cristiandad en el caso de la primera comunión, pero lo acaecido en ella seguramente se repetiría en celebraciones posteriores.⁷⁸ La τελετή se perfila como el marco en que los fieles 'se comportan como bacos' (βακχεύειν) y 'se ponen fuera de sí' (μαίνεσθαι).⁷⁹

Un pasaje de Hipócrates⁸⁰ donde el vocabulario religioso está

⁷⁴ Cf. E. Ba. 22, 73, 238, 260, 465; *vid.* Turcan (1992b) 218.

⁷⁵ En singular aparece sólo en E. IT 959 τελετήν; frente al plural de Ba. 22, 73, 238, 260, 465, donde las celebraciones están ligadas a la divinidad, especialmente a Dioniso; Coche de la Ferté (1980) 232-250; Sfameni Gasparro (1988) 140s, 144s.

⁷⁶ El compuesto ἐπιτελέω designa, en voz activa, al fiel que celebra los ritos; el simple τελέω se emplea en activa para la acción de fieles o sacerdotes, y se reserva la medio-pasiva para los fieles, *cf.* § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. a) Participios activos y b) Participios medio-pasivos; § 2. 2. 2. 2 a) Denominaciones derivadas del verbo τελέω.

⁷⁷ Un paralelo de este empleo puede verse en Hdt. 2. 171 donde τελετή es el nombre que recibe la celebración de las Tesmoforias en honor a Deméter.

⁷⁸ El hecho de que Heródoto (Hdt. 2. 171) denomine τελετή las Tesmoforias que se celebran anualmente en Eleusis implica que concibe la τελετή como una ceremonia periódica. *Cf.* Sfameni Gasparro (1988) 143s.

⁷⁹ Cf. § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν; § 4. 2 La μανία y el entusiasmo divino.

⁸⁰ Hippocr. *Lex.* 5.

puesto al servicio de la ciencia, nos permite concluir que τελέω implica la celebración de ritos concretos, denominados ὄργια, lo que apoya nuestra interpretación de τελετή como ceremonia o fiesta religiosa que comprende ritos además de enseñanzas.⁸¹

La siguiente noticia la encontramos en un pasaje de Aristófanes,⁸² que atribuye a Orfeo la enseñanza de las τελεταί y el apartarse de la sangre, prescripción que, junto con otras enseñanzas y ritos, formaba parte del aprendizaje que los iniciados adquirirían durante la τελετή. En su elogio de las aportaciones de los poetas, Aristófanes ha querido seguramente recordar las celebraciones religiosas debidas a Orfeo y destacar sobremanera su labor civilizadora, pues la prohibición de derramar sangre era uno de los preceptos básicos de la vida órfica⁸³ aprendidos durante las celebraciones. Queremos resaltar que no es posible interpretar el 'apartarse de matanzas' (φόνων τ' ἀπέχεσθαι) como enseñanza independiente de las τελεταί, sino que éstas constituyen el marco donde tiene cabida aquella. En otros pasajes del mismo autor τελεταί son festividades o ceremonias religiosas,⁸⁴ en ocasiones dedicadas a la divinidad.⁸⁵ El empleo de la preposición ἐν apoya una vez más su valor como ceremonia.⁸⁶

Con respecto al *Papiro de Derveni*, podemos decir que, a pesar de no atestiguar el término τελετή, nos ofrece, como veremos, datos importantísimos sobre la labor de los oficiantes que adoctrinan a los fieles combinando el conocimiento teórico con la celebración ritual. La coincidencia de las actividades de éstos con lo cumplido en el

⁸¹ En este autor τελετή está atestiguado una sola vez, Hipp. *Morb. Sacr.* 4. 72 τελετέων, y en un contexto ligado a la magia.

⁸² Ar. *Ra.* 1030ss.

⁸³ Cf. § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

⁸⁴ En Eleusis: Ar. *Nu.* 304; sin adscripción concreta Ar. *V.* 876.

⁸⁵ A divinidades en general, Ar. *Pax* 413, 419; a Dioniso en particular, Ar. *Ra.* 342, 368; a los Coribantes, Ar. *V.* 121.

⁸⁶ Ar. *Nu.* 304, *Ra.* 368.

transcurso de las τελεταί autoriza, creemos, a considerar el papiro como un testimonio más a favor de la interpretación de τελετή como conjunción entre rito y doctrina.

Una fuente fundamental para el estudio del concepto de τελετή⁸⁷ es Platón, a pesar del desprecio absoluto que demuestra en ocasiones por estos ritos. Procuramos seguir un criterio cronológico para la lectura de sus textos. En el *Fedón*⁸⁸ nos habla de la doctrina de salvación que las τελεταί transmiten de forma enigmática, de manera que podría pensarse que consisten en la lectura o recitado de textos. Sin embargo, el verbo καθίστημι, que señala la institución de las τελεταί por ciertos individuos, apoya su interpretación como celebración y no mera recitación. La τελετή es el marco en que se desarrolla el rito material, entendiendo como tal la ejecución de una actividad, la transmisión de una doctrina y/o, según este texto, la pronunciación de frases simbólicas⁸⁹ por parte de quienes participan en las celebraciones (οί περὶ τὰς τελετάς). Fundamental resulta la puntualización de que quienes instituyeron las celebraciones fuesen individuos no de poco mérito, pues viene a confirmar la utilidad de las τελεταί que mencionaba ya Aristófanes y sobre la que tendremos ocasión de volver más despacio.

Un pasaje del *Fedro*⁹⁰ relata cómo las ceremonias de purificación (καθαρμοί) y las τελεταί se realizan bajo un estado de μανία⁹¹ profética que recurre a oraciones y servicios a los dioses para

⁸⁷ Nos centraremos en los pasajes en que las τελεταί se relacionan con el orfismo, pero hemos de decir que Platón emplea también el término en referencia a los ritos coribánticos: *Euthd.* 277d; en sentido general, sin adscripción a un ámbito místico concreto, lo encontramos en *Smp.* 202e. 215c; *Lg.* 738c, 815c, 908d; mientras que el sentido figurado puede verse en *Phdr.* 250b, con valor filosófico, y en *Phdr.* 253c, en referencia al ritual de los amantes.

⁸⁸ Pl. *Phd.* 69c.

⁸⁹ Pl. *Phd.* 69c πολλοὶ μὲν νερθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι, "muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos", cf. et. Clem. Al. *Strom.* 1. 19. 92. 3. Sobre esta frase, vid. § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

⁹⁰ Pl. *Phdr.* 244e.

⁹¹ Cf. § 4. 2 La μανία y el entusiasmo divino.

liberarse de los μιάσματα. La expresión καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν parece establecer una distinción entre los unos y las otras, que nos lleva a pensar en καθαρμός como ceremonia de purificación que se realiza en el transcurso de las *teletai*, que entenderemos como las ceremonias que preparan ritualmente al alma.⁹²

Pero sin duda, el texto más importante para nuestro estudio, es un pasaje de *República* considerado el *locus classicus* de las τελεταί ὄρφικας:

Pl. R. 364e βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θηηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἶσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν. (...)

Y presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes de Selene y las Musas, como dicen, según los cuales sacrifican, convenciendo no sólo a particulares, sino a ciudades, de que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte, mediante ofrendas y juegos placenteros, que precisamente llaman *teletai*, que nos libran de los males de allí, pero a los que no ofrendan los esperan cosas terribles.

El problema principal que plantea es determinar cuál es el antecedente del relativo ἃς, referido a τελεταί, en la expresión ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν. Podemos entender que son los sacrificios y juegos placenteros (διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν, ambos femeninos en griego), mediante los que se consigue la expiación de determinadas injusticias, y que seguramente formaban parte de los actos cumplidos en la celebración de las τελεταί.⁹³ Es posible también pensar en λύσεις y καθαρμοί (aunque sólo λύσις es femenino) como sus antecedentes; λύσις puede tener el doble sentido de liberación y actos que se realiza

⁹² En algunos casos καθαρμός tiene el sentido de purificación física consistente en lavarse las manos u otras partes del cuerpo, y en realizar abluciones; cf. § 3. 1. 7 Las purificaciones. Resulta significativo que también en Pl. *Phd.* 69c se hable del κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος "el que se ha purificado y ha celebrado los ritos".

⁹³ Cf. § 3. 1. 2 El sacrificio; § 3. 1. 6 Los juegos, los juguetes y otros objetos.

para su consecución, mientras que καθαρμοί pueden ser, como dijimos anteriormente, las ceremonias de purificación puramente corporal.⁹⁴ Por último, y aunque más alejado en el texto, ἄς puede remitir a βίβλοι, también femenino, los libros de los que los oficiantes hacen uso para los sacrificios. El término τελεταί puede recoger lo anterior: libros, sacrificios y juegos placenteros, y liberaciones y purificaciones. A todo eso, diríamos en castellano, lo llaman τελεταί. El género femenino del relativo ἄς puede explicarse por una asimilación a su referente, τελετάς. A nuestro modo de ver, la dificultad de interpretación del pasaje no parece gratuita. La aparente imprecisión puede haber sido efectivamente buscada por Platón para agudizar sus críticas a las actividades desordenadas⁹⁵ de estos pseudosacerdotes. Por otra parte, la mención de τελεταί resulta casi traída por los pelos. La introduce al hilo de una reflexión etimológica que se le plantea a propósito de su utilidad y vigencia. La relación etimológica⁹⁶ entre τελεταί y el verbo τελευτέω, 'morirse' (atestiguado aquí en la forma participial τελευτήσασιν, 'los que han muerto') le permite entender τελεταί como una especie de preparación para el fin, esto es, la muerte. Dentro de una concepción órfica, tal preparación implica purificaciones y liberaciones mediante actos que han de cumplirse en vida pero cuyos efectos siguen vigentes tras la muerte. La vinculación de las τελεταί con el más allá es clara: son el remedio a un destino terrible e irrevocable. Las τελεταί están destinadas a dar paz al alma

⁹⁴ Según la opinión de Tannery (1901) 317ss, que no compartimos, καθαρός es una purificación que afecta a la vida sobre la tierra, mientras que tras la muerte son las τελεταί las que aseguran la felicidad de que carecen los profanos.

⁹⁵ En Pl. *Smp.* 202e se menciona τελεταί junto a θυσίαι, επωιδαί, μαντεία y γοητεία, actividades que coinciden con las de los 'oficiantes de ritos' (cf. § 2. 2. 3. 1 Los oficiantes de ritos a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades). En este caso, es preferible interpretar τελεταί como ritos, un acto concreto y puntual.

⁹⁶ No sorprende el juego de palabras, pues los órficos y Platón son aficionados a esta forma de etimologizar, cf. Linforth (1941) 82; Bernabé (1992a) 25-54; Casadesús (1997a). *Vid.* § 3. 2. 4 Reflexiones etimológicas y juegos de palabras.

de los participantes más que a atraerse el favor de los dioses.⁹⁷ Pero esa utilidad, manifiesta hasta ahora en algunos textos,⁹⁸ traspasa en este pasaje de *República* las fronteras de la muerte. Las τελεταί les son útiles a los iniciados en vida y tras la muerte⁹⁹ (εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν). Los preservan de los males de allí, es decir, del mundo de los muertos, frente a la amenaza final de un destino terrible para quienes no realicen los sacrificios (μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει). La declaración de utilidad resulta fundamental para la correcta interpretación del concepto, pues permite entrever que τελετή no es un simple rito, cuyo cumplimiento resulta eficaz en esta vida, pero desaparece tras la muerte. Platón define la *teleté* por sus efectos, y por eso dice que son poderosas como los dioses liberadores (R. 366e), y puede equipararlas a liberaciones y purificaciones (R. 364e, *Phdr.* 244e¹⁰⁰). En cambio, el aprendizaje doctrinal inherente a la τελετή es imprescindible para alcanzar el destino de bienaventuranza final tras la muerte. La interpretación de τελετή como 'ceremonia' o 'celebración' en la que tienen cabida ritos y enseñanzas confirma su utilidad en un doble plano: el ritual, ejecutado en esta vida, y el doctrinal, pues la doctrina de salvación transmitida se hará efectiva en el más allá.

En otros pasajes platónicos es la construcción preposicional con ἐν¹⁰¹ o περί¹⁰² la que determina que las τελεταί son el marco que

⁹⁷ Cf. et. Pl. R. 364bc y la crítica a que las τελεταί se empleen para dañar al enemigo sin riesgo, *vid.* Linforth (1941) 77.

⁹⁸ Ar. *Ra.* 1030ss; Pl. *Phd.* 69c. En Pl. *Smp.* 215c, se refiere, según Brisson (1998) *ad loc.*, a ceremonias de culto o iniciaciones con las que se busca obtener un beneficio inmediato. Sobre las τελεταί coribánticas y Eleusis, Brisson (1998) 218 n. 535, 537. El término sí admite aquí la interpretación como 'ceremonia' o 'celebración'.

⁹⁹ Cf. § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón.

¹⁰⁰ Cf. Ar. *Fr.* 925. 1 λύσιοι τελεταί.

¹⁰¹ Pl. *Lg.* 870d λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακῶτων ἀκούοντες, "oyendo contar la narración a los que se ocupan de estos temas en los rituales".

¹⁰² Pl. *Lg.* 815 c (sc. ὄρχησεις) περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινὰς ἀποτελούντων "mientras ejecutan (*i. e.* danzas) en las purificaciones y ceremonias de culto". El pasaje es complicado. Lisi (1999) *ad loc.* traduce

acoge ritos y enseñanzas,¹⁰³ independientemente del ámbito al que se adscriban, pues Platón conoce τελεταί fuera del orfismo. Un pasaje del *Eutidemo*,¹⁰⁴ describe el rito de entronización (θρόνωσις) que tiene lugar durante una celebración (ἐν τῇ τελετῇ) propia de los misterios o ritos coribánticos. La interpretación como ceremonia o celebración dentro de la cual se ejecutan ritos no es exclusiva del orfismo y, en algún caso, Platón hace un uso figurado del término, unas veces en el plano filosófico,¹⁰⁵ otras como ejemplo comparativo de cosas cotidianas.¹⁰⁶

Para concluir el análisis de los textos platónicos podríamos decir, siguiendo a Bernabé,¹⁰⁷ que las τελεταί señaladas se mantienen en el ámbito de la iniciación (frente a la prohibición a los ἀμύητοι), la purificación (κάθαρσις) y la liberación (λύσις), que presuponen, sucesivamente la necesidad de alcanzar una determinada información religiosa sobre la posición del hombre en el mundo y la existencia de uno o diversos pecados antecedentes¹⁰⁸ que actúan como un μίασμα¹⁰⁹ del cual el hombre debe purificarse.

Muy interesante resulta también el uso del verbo τελέω en una de las laminillas de Pelina.¹¹⁰ En un contexto funerario se indica que el difunto 'llega preparado ritualmente' y puede ir ya bajo tierra

"mientras realizan purificaciones y ritos iniciáticos", pero la búsqueda en el *TLG* muestra que ἀποτελέω no se contruye con περί + acusativo. Preferimos, por tanto, interpretar περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας, como la ocasión en el que se celebran esas danzas. Otra posibilidad, que nos llevaría al mismo resultado, sería interpretar τινας referido a las danzas anteriores.

¹⁰³ Hay que advertir que μυστήρια sólo está atestiguado dos veces en Platón: *Tht.* 156a; *Men.* 76e.

¹⁰⁴ Pl. *Euthd.* 277d. Cf. Linforth (1946a) 124ss.

¹⁰⁵ Pl. *Phdr.* 249c, 250b emplea la terminología misteriosa: τελεταί, τελέω, τελούμενος.

¹⁰⁶ Pl. *Lg.* 666b se refiere a una celebración dionisiaca y *Phdr.* 253c al ritual de los amantes.

¹⁰⁷ Bernabé (1998b) 81ss.

¹⁰⁸ Cf. Bianchi (1966) 117-126.

¹⁰⁹ Cf. Parker (1983).

¹¹⁰ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 125ss.

donde lo esperan los que, como él, han pasado por esos mismos ritos: καὶ σὺ μὲν εἶς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι "y tú iras bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices". Esta declaración final ha de entenderse en el sentido de que el fiel ha cumplido los ritos obligados a quienes ansían la condición de ὄλβιοι. Sólo así, y tras la muerte del cuerpo, se produce la ansiada liberación del alma prometida en las doctrinas aprendidas. Todo ello confirma la consideración de τελεταί como un medio de liberación.

De un pasaje de Demóstenes¹¹¹ obtenemos un relato detallado de los ritos en los que la madre de Esquines oficiaba como sacerdotisa. En este texto no aparece el término τελετή,¹¹² pero sí el participio τελοῦσα¹¹³ para detallar la actuación de la sacerdotisa: lectura de libros y ejecución de ritos. Insistimos, por tanto, en que τελέω reúne ambos actos, lo que apoya de nuevo nuestra interpretación de τελεταί. La alusión a la divinidad está implícita en la pronunciación de frases como "hye Atis, Atis hye". La prolija descripción parece un compendio de las actividades rituales que Esquines y su madre repetían de forma periódica, sin quedar limitadas a los rituales de iniciación.¹¹⁴

Un pasaje de Teofrasto¹¹⁵ resulta clave para refutar la traducción habitual de τελετή por 'iniciación', a pesar de que este término no aparezca ni en este texto ni en ningún otro de este autor. Encontramos, en su defecto, el participio τελεσθησόμενος para

¹¹¹ D. 18. 259s.

¹¹² Sin embargo, Demóstenes atestigua τελετή en otros pasajes referentes a las celebraciones en Eleusis, cf. D. 59. 104. 12; D. 59. 113. 9. Y en un pasaje espúreo se asocia a Orfeo: Ps.-Demosth. 25. 11 ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς κτλ., "Orfeo, quien nos dio a conocer las sacratísimas celebraciones (...)", cf. Graf (1974) 33; West (1983) 24.

¹¹³ Cf. §. 2. 2. 2. 1 a) Denominaciones con el radical τελε(σ)-. a) Participios activos.

¹¹⁴ Cf. §. 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos.

¹¹⁵ Thphr. Char. 16. 11, cf. §. 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos.

expresar que quien desea cumplir los ritos (τελεσθησόμενος) acude cada mes (κατὰ μῆνα) a los orfeotelestas (Ὀρφεοτελεστάς). La indicación temporal supone visitas periódicas a los oficiantes de ritos, esto es, una repetición claramente incompatible con la iniciación, que se considera única.

Ya en el siglo III a. C. el epigramático Damageto¹¹⁶ tildaba de 'místicas' las τελεταί en honor de Baco que reveló Orfeo. Posteriormente las τελεταί se asocian a los misterios en numerosos textos y en algunos se hace muy difícil la distinción entre ambos términos, por lo que cabe pensar que la diferencia tampoco debía de ser nítida para los antiguos, hasta el punto de que la expresión "las celebraciones y los misterios" pudo convertirse en una frase hecha.

Pero hay un texto que resulta significativo para la comprensión de τελετή como una ceremonia que aúna τὰ δρώμενα 'lo que se hace' y τὰ λεγόμενα 'lo que se dice, se lee o se aprende'. Nos referimos al *Papiro de Gurob*,¹¹⁷ un texto que remonta al s. III a. C. y que presenta una serie de prescripciones para cumplimentar el acto ritual ofrendado a la divinidad, así como indicaciones sobre el recitado de *symbola* en su transcurso. Lo más interesante es que se indica expresamente que es 'durante la τελετή' (διὰ τὴν τελετήν) cuando han de llevarse a cabo todos ellos.

Ya en el siglo I a. C. Diodoro de Sicilia cita en numerosas ocasiones el término τελετή siempre con valor religioso y sin adscribirlo a ningún ámbito preciso,¹¹⁸ pues lo utiliza indistintamente para referirse a las celebraciones egipcias,¹¹⁹ eleusinas,¹²⁰

¹¹⁶ Damag. AP. 7. 9 ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου. "Quien en otro tiempo descubrió las celebraciones místicas de Baco".

¹¹⁷ Smyly (1921); Tierney (1922) 77ss; West (1983) 170ss (= [1993] 181ss); Hordern (2000).

¹¹⁸ D. S. 1. 88. 2 lo emplea como denominación genérica válida para cualquier ámbito religioso.

¹¹⁹ D. S. 1. 20. 6; 1. 22. 6.

¹²⁰ D. S. 1. 29. 2, 3.

dionisiacas,¹²¹ órficas,¹²² coribánticas,¹²³ samotracias¹²⁴ y cretenses.¹²⁵ En muchos casos la τελετή se asocia a Osiris, Deméter y Dioniso. Por otra parte, la construcción de τελεταί con preposiciones como κατά,¹²⁶ ἐν¹²⁷ ο περί¹²⁸ apoya su definición como 'ceremonia cultural', 'celebración religiosa', sea cual sea el ámbito al que se adscriba. Un pasaje referente al culto de Samotracia, precisa aún más las diferentes partes de dicha celebración (κατὰ μέρος τῆς τελετῆς):

D. S. 5. 49. 5 καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδονται τοῖς μνηθεῖσι.

Y lo cumplido en secreto en el transcurso del ritual se transmite sólo a los iniciados.

Nos detendremos un poco más en determinados pasajes relacionados con el orfismo¹²⁹ y, por tanto, de especial relevancia para nuestro estudio de τελετή. Encontramos de nuevo los dos aspectos que venimos señalando, la ejecución material del rito, como se deduce de expresiones del tipo 'participar en la *teleté*'¹³⁰ (se puede tomar parte en una ceremonia o rito, pero no en un relato), y la transmisión de un relato sagrado, como, por ejemplo, el nacimiento de Dioniso,¹³¹ o su despedazamiento¹³² a manos de los Titanes, mito central del orfismo. Algunos pasajes son aún más explícitos al

¹²¹ D. S. 1. 22. 7; 1. 23. 2, 3, 6, 7, 8; 1. 96. 5; 3. 63. 2; 3. 65. 2, 6; 3. 74. 2.

¹²² D. S. 3. 62. 8; 3. 65. 7.

¹²³ D. S. 3. 55. 9.

¹²⁴ D. S. 4. 43. 1; 4. 48. 6; 5. 49. 5; 5. 64. 4; 5. 77. 3.

¹²⁵ D. S. 5. 75. 4; 5. 77. 3.

¹²⁶ κατὰ τὰς τελετάς: D. S. 1. 22. 6; 1. 88. 2; 3. 62. 8; 3. 65. 6; 5. 75. 4; κατὰ τὴν τελετήν: D. S. 3. 55. 9.

¹²⁷ D. S. 1. 22. 7 ἐν (...) ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς. D. S. 4. 6. 4 ἐν τε ταῖς τελεταῖς οὐ μόνον ταῖς Διονυσιακαῖς, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις.

¹²⁸ τὰ περὶ τὰς τελετάς: D. S. 3. 64. 7; 5. 64. 7.

¹²⁹ Cf. Bernabé (2001b) para su relación con fuentes órficas.

¹³⁰ D. S. 1. 23. 2. 4 μετασχόντα τῆς τελετῆς; D. S. 4. 43. 1 τῆς τελετῆς μόνον τῶν συμπλεόντων μετεσχηκότα; D. S. 5. 48. 5 καὶ τῆς τελετῆς μετασχόντα; D. S. 5. 49. 6 μεταλαβεῖν τῆς τελετῆς.

¹³¹ De Zeus y Sémele: D. S. 1. 23. 7; de Zeus y Perséfone: D. S. 5. 75. 4.

¹³² D. S. 5. 75. 4.

expresar claramente que la transmisión de doctrinas sagradas contenidas en libros tiene lugar durante ceremonias (κατὰ τὰς τελετάς) a las que sólo acceden los iniciados y que parecen constar de diferentes partes (τὰ κατὰ μέρος).¹³³ Incluso hay un pasaje que resulta fundamental para la gradación de μυστήρια, τελεταί, ὄργια:

D. S. 3. 65. 6 Χάροπος δ' υἷὸν γενόμενον Οἶαγρον παραλαβεῖν τήν τε βασιλείαν καὶ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς, ἄς ὕστερον Ὀρφέα τὸν Οἰάγρου μαθόντα παρὰ τοῦ πατρός, καὶ φύσει καὶ παιδείαι τῶν ἀπάντων διενεγκάντα, πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὄργιοις· διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετάς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι.

Eagro, el hijo de Cárope, heredó el reino y las celebraciones transmitidas en los misterios. Posteriormente su hijo Orfeo, que las había aprendido de su padre y se distinguía de todos por su naturaleza y educación, alteró muchas cosas en los ritos. Por eso, también se las llama las *teletai* órficas de Dioniso.

Da la impresión de que μυστήρια es la denominación conjunta del marco¹³⁴ que acoge creencias y ritos, reservando τελεταί para la ceremonia cultural que incluye el ritual concreto (ὄργια). Pero resulta difícil dilucidar el significado exacto de estos términos en Diodoro, especialmente la diferencia entre μυστήρια y τελεταί, puesto que en otros pasajes aparecen asociados al mismo nivel,¹³⁵ en una especie de expresión hecha que encontramos tanto en ámbito dionisiaco¹³⁶⁻

¹³³ D. S. 3. 62. 8.

¹³⁴ Cf. D. S. 4. 25. 1; *vid. et.* D. S. 5. 48. 4 τήν τῶν μυστηρίων τελετήν, "la celebración de los misterios"; D. S. 5. 77. 3 τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετάς, "celebración durante los misterios". Esta interpretación la apoya también, como hemos visto, la combinación de τελετή con las preposiciones ἐν, κατὰ ο περί.

¹³⁵ D. S. 1. 22. 7 ἐν τε τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς τε καὶ θυσίαις, "en los misterios, celebraciones y sacrificios en honor a esta divinidad"; D. S. 1. 23. 2 προσδέξασθαι προσηνῶς τὰς τελετάς καὶ τὰ μυστήρια, "aceptó de buen grado los rituales y los misterios"; D. S. 5. 64. 5 καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετάς καὶ μυστήρια, "el primero que dio a conocer a los griegos las *teletai* y los misterios".

¹³⁶ D. S. 1. 22. 7, *vid. nota anterior*; D. S. 3. 63. 2 ἔτι δὲ τὸν τὰ μυστήρια καὶ τελετάς καὶ βακχείας εἰσηγησάμενον, "y que él introdujo los misterios, las celebraciones y los ritos báquicos"; D. S. 3. 65. 2 τὰς δὲ τελετάς καὶ τὰ μυστήρια, "los rituales y los misterios".

órfico¹³⁷ como eleusino.¹³⁸ En algún caso parece como si τελετή fuese sinónimo de misterios.¹³⁹ Ya Platón¹⁴⁰ citaba en bloque las actividades desordenadas de los oficiantes de ritos, precisamente para criticarlas; en Diodoro volvemos a encontrar esa forma de citar acumulativa en referencia a los actos que hicieron famoso a Orfeo¹⁴¹ o que aprendió de los Dáctilos del Ida,¹⁴² considerados como precursores de los pseudosacerdotes, quienes al igual que los Dáctilos son tachados de γόητες. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que Diodoro no es un hombre de religión, sino de historia, de manera que no cabe esperar de él, a diferencia, por ejemplo, de Plutarco, una gran exactitud o precisión a la hora de citar conceptos de suyo ya complicados.

Por último, resulta significativo el empleo del verbo χράομαι,¹⁴³ porque recuerda la utilidad de las τελεταί, manifiesta ya, como dijimos, en los textos de Aristófanes y Platón, y que tiene sentido solamente si se entiende τελετή como una combinación de doctrina y ritual.

Otro autor de gran interés para nuestro estudio es Plutarco, quien no relaciona específicamente la τελετή con rituales órfico-

¹³⁷ En época de Diodoro ambos términos podían ser casi sinónimos, cf. Bernabé (2001b).

¹³⁸ D. S. 1. 29. 2 καταδείξει τὰς τελετὰς τῆς Δήμητρος ἐν Ἐλευσίῃ καὶ τὰ μυστήρια ποιῆσαι, "y mostró los rituales de Deméter en Eleusis y organizó los misterios"; D. S. 1. 29. 3 πρὸς δὲ τούτοις αἱ τελεταὶ καὶ τὰ μυστήρια ταύτης τῆς θεοῦ τότε κατεδείχθησαν ἐν Ἐλευσίῃ. "Además, fue entonces cuando los rituales y los misterios de esta diosa se mostraron en Eleusis".

¹³⁹ D. S. 4. 25. 1; 5. 49. 6. Incluso utiliza la misma expresión para referirse a la τελετή y a los misterios celebrados en Eleusis: ἐν Ἐλευσίῃ τελετή (D. S. 5. 77. 3; 20. 110. 1) y ἐν Ἐλευσίῃ μυστήρια (D. S. 1. 29. 2; 4. 25. 1; 5. 4. 4).

¹⁴⁰ Pl. *Smp.* 202, R. 364b-e.

¹⁴¹ D. S. 4. 25. 4 ἔν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις, "por sus teologías, rituales, poemas y cantos".

¹⁴² D. S. 5. 64. 4 ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπιπιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια. "Siendo hechiceros, idearon ensalmos, *teletai* y misterios". Lo curioso es que en el pasaje siguiente omite ἐπιπιδαί y cita sólo τελεταί y μυστήρια como aportaciones de Orfeo a los griegos.

¹⁴³ D. S. 1. 23. 7 χρῆσασθαι ταῖς τελεταῖς, "servirse de los rituales".

dionisiacos,¹⁴⁴ aunque sí con Dioniso y Orfeo.¹⁴⁵ Muchos pasajes están claramente imbuidos por doctrinas órficas o presentan elementos típicos de estos rituales.¹⁴⁶ En las referencias plutarqueas la τελετή se perfila como la celebración ritual propia de cultos místéricos, que aúna¹⁴⁷ enseñanza doctrinal y rito como medios para alcanzar un destino mejor tras la muerte del cuerpo.¹⁴⁸ Desde un punto de vista estrictamente formal, apoya dicha interpretación la construcción frecuente con la preposición ἐν,¹⁴⁹ con un valor locativo-temporal ('en, durante el ritual') que podría admitir también la traducción por 'rito' concreto, pero descartaría inmediatamente la de 'libros' o 'enseñanzas doctrinales'. En cuanto a su relación con otros términos, en Plutarco, la τελετή se define como una celebración mística (τὰς μυστηριώδεις τελετὰς),¹⁵⁰ cuya divulgación está prohibida (τελετὰς ἀπορρήτους¹⁵¹); un ritual sacro¹⁵² que se opone claramente a espectáculo o fiesta pública (θέα, πανηγύρισμος).¹⁵³ Más compleja es la relación entre τελετή y μυστήρια. Algunos pasajes,¹⁵⁴ principalmente en conexión con Eleusis, parecen conservar la distribución tradicional,

¹⁴⁴ Cf. Jiménez San Cristóbal (2001).

¹⁴⁵ Con Dioniso: *fr.* 24. 4 Sandbach; *fr.* 212. 1 Sandbach; con Orfeo: *Def. orac.* 415 A; *fr.* 212. 3 Sandbach.

¹⁴⁶ *Plu., Agis.* 54; *Is. et Os.* 360 F; *Suav. viv. Epic.* 1105 B; *Fr.* 157, 23 Sandbach; *fr.* 178 Sandbach; *fr.* 202 Sandbach; *fr.* 212 Sandbach.

¹⁴⁷ *Plu. Is. et Os.* 360 F; *fr.* 157 Sandbach; *fr.* 178 Sandbach.

¹⁴⁸ *Plu. Fr.* 178 Sandbach. Cf. Bernabé (2001a).

¹⁴⁹ Los ejemplos son los siguientes, independientemente del ámbito místico al que se adscriban: *Plu. Rom.* 11. 2, 28. 10; *Lib. educ.* 10 F; *Aud.* 47 A; *Is. et Os.* 369 B, 382 E; *Def. orac.* 422 C; *Garr.* 505 F; *Amat. narr.* 765 A; *Fac. lun.* 942 C; *fr.* 60. 8 Sandbach; *fr.* 200. 59 Sandbach; *fr.* 202. 3 Sandbach.

¹⁵⁰ *Plu. Lib. educ.* 10 F.

¹⁵¹ *Plu. Pomp.* 24. 5. Ἀπόρρητος es un compuesto de ἄρρητος, sobre el cual *vid.* Turcan (1988) 439s.

¹⁵² En el *fr.* 157 Sandbach ἱερουργία está empleado prácticamente como sinónimo de τελετή. Sobre ἱερουργία en Plutarco, *vid.* Calvo (1999) 133.

¹⁵³ *Plu. Thes.* 25. 5.

¹⁵⁴ *Plu. Alc.* 34. 4; *Phoc.* 28. 2.

según la cual μυστήρια¹⁵⁵ es la denominación global de estos festivos, mientras τελετή¹⁵⁶ la de determinadas ceremonias celebradas en su transcurso. Pero no faltan ejemplos donde τελεταί y μυστήρια aparecen unidos en lo que puede ser ya una especie de fórmula.¹⁵⁷ Y en algún caso¹⁵⁸ se citan indistintamente, como si emplease el uno para no repetir el otro. Otro punto muy controvertido es la traducción de τελετή por 'iniciación'. Algún texto de Plutarco puede entenderse todavía en ese sentido,¹⁵⁹ pero, en líneas generales, y no sólo en Plutarco τελετή supera ampliamente ese momento puntual -puesto que la iniciación es única, frente a la repetición periódica de las τελεταί. Además Plutarco atestigua ya μύησις¹⁶⁰ el término que indica propiamente un primer ritual de iniciación y ambas, μύησις y τελετή, aparecen juntas en algún pasaje¹⁶¹ como si se tratase de ceremonias diferentes. En numerosas ocasiones recurre a τελετή como referencia comparativa¹⁶² o ejemplo clarificador de su discurso. Al igual que veíamos en Platón, Plutarco conoce usos figurados de τελετή. En el plano formal, son frecuentes expresiones del tipo ὡσπερ ἐν τελετῇ¹⁶³ / οἷον ἐν τελετῇ¹⁶⁴ / καθάπερ ἐν τελετῇ¹⁶⁵ 'como en una ceremonia ritual'. En todos los casos aparece en singular y sin artículo, con valor indeterminado, pues su

¹⁵⁵ Plu. *Exil.* 604 C; *Quaest. conv.* 635 A; *cf. et. fr.* 212. 3 Sandbach καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς, donde habría que sobreentender el sustantivo μυστηρίων, "los rituales de los misterios eleusinos".

¹⁵⁶ *Cf. et. Plu. Fr.* 60. 8 Sandbach ὡς δῆλον ἐκ τῶν Ἐλευσινίων τελετῶν, ἐν αἷς ἐλέγετο, κτλ., "como es claro a partir de las celebraciones eleusinas, en las que se decía (...)"; *Amat. narr.* 761 F τῆς ἐν Ἐλευσίῳ τελετῆς μετασχεῖν, "participar en el ritual en Eleusis". En ambos casos se alude a ceremonias concretas.

¹⁵⁷ Plu. *Garr.* 505 F o *Herod. mal.* 857 C. Ejemplos de este uso conjunto en que ambos términos podían ser sinónimos los documenta ya Diodoro, *cf. supra* n. 139.

¹⁵⁸ Plu. *Fr.* 24. 4s Sandbach.

¹⁵⁹ Plu. *Demetr.* 26. 4. 3.

¹⁶⁰ Plu. *Thes.* 30. 5; *Ant.* 23. 2; *Superst.* 169 D.

¹⁶¹ Plu. *Def. orac.* 422 C y *Tranq. an.* 477 D.

¹⁶² Plu. *Thes.* 25, 5; *Quaest. conv.* 718 D.

¹⁶³ Plu. *Rom.* 11. 2, 28. 10; *Aud.* 47 A; *fr.* 200. 59 Sandbach.

¹⁶⁴ Plu. *Is. et Os.* 382 E; *Amat. narr.* 765 A; *fr.* 202. 3 Sandbach.

¹⁶⁵ Plu. *Def. orac.* 422 C.

adscripción misteriosa¹⁶⁶ carece de importancia aquí. Es la presunción de que autor y público conocen en qué consiste esencialmente una τελετή lo que permite su empleo en situaciones prácticas.

Pausanias sigue la pauta general y no limita el término a ningún ámbito preciso. Así, lo adscribe a rituales relacionados con Orfeo,¹⁶⁷ a las celebraciones de Eleusis,¹⁶⁸ y por extensión a todas las que imitan o han sido creadas a imagen y semejanza de éstas,¹⁶⁹ o a cualquier otra.¹⁷⁰ Nos informa de la periodicidad anual de la τελετή celebrada en honor de Hécate,¹⁷¹ lo que viene a confirmar que el término no se refiere a un primer ritual de iniciación. No se trata de un ritual órfico, pero se atribuye a Orfeo su fundación. En otro pasaje,¹⁷² cita τελεταί entre los descubrimientos de Orfeo, junto con purificaciones y demás remedios a las enfermedades y a la cólera divina.¹⁷³

¹⁶⁶ De la que no hay duda en algunos casos: cf. los ecos eleusinos en *Is. et Os.* 382 E por la mención del término ἐποπτικόν, relacionado con ἐποπτεία, y también en *Amat. narr.* 765 A, donde aparece la figura del *mistagogo*.

¹⁶⁷ Paus. 2. 30. 2; 9. 30. 4; 10. 7. 2.

¹⁶⁸ Paus. 1. 37. 4; 1. 38. 3; 10. 31. 11.

¹⁶⁹ Paus. 1. 2. 5; 2. 3. 4; 2. 12. 5; 2. 14. 1-4; 4. 1. 9; 4. 3. 10; 4. 26. 8; 4. 33. 5; 8. 15. 1-4; 8. 29. 1; 8. 31. 7; 8. 37. 2; 8. 37. 8.

¹⁷⁰ Paus. 2. 26. 4, en honor de Asclepio; Paus. 2. 38. 3, una celebración dedicada a Hera; Paus. 4. 1. 7-9, en alusión a la τελετή de los Cabiros en Andania; Paus. 4. 34. 11, un ritual en honor de Driopa, un hijo de Apolo; Paus. 8. 9. 8, una ceremonia en honor de Antínoo; Paus. 8. 23. 4 un ritual en honor de Ártemis; Paus. 9. 25. 7, la τελετή de los Cabiros en Beocia; Paus. 9. 35. 4, una τελετή secreta en Atenas ante las tres Cárites de la Acrópolis; Paus. 10. 38. 7 expresa sus dudas sobre si la τελετή es la de los Dioscuros, los Curetes o los Cabiros.

¹⁷¹ Paus. 2. 30. 2; cf. et. Paus. 8. 15. 2 donde cita una ceremonia celebrada en Feneo (Arcadia), a imagen y semejanza de la de Eleusis y con una periodicidad similar. En cambio, la τελετή de Deméter en Celea (Corinto) (Paus. 2. 14. 1) se celebra cada cuatro años en vez de anualmente.

¹⁷² Paus. 9. 30. 4.

¹⁷³ La asociación de τελεταί y καθαρμοί la menciona Platón (*R.* 364e). Unida a curaciones de enfermedades y remedios contra la cólera divina está presente ya en el pasaje de Aristófanes (*Ra.* 1030ss), si bien Pausanias menciona como único descubridor a Orfeo, sin Museo. Emulando a sus antecesores, ha querido aglutinar actividades de campos susceptibles de afinidad, como son ritos misteriosos, purificación, curaciones y remedios más o menos mágicos.

Especialmente interesante es el pasaje donde menciona a la par el ritual eleusino y los escritos órficos, conjugando en dos ámbitos místéricos dos aspectos esenciales de la τελετή: τὰ ὀρώμενα, 'lo que se ve', y τὰ λεγόμενα, 'lo que se dice, se lee o se aprende'.¹⁷⁴

Paus. 1. 37. 4 ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίῃ εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω

Todo el que haya visto los Misterios de Eleusis o que haya leído los llamados escritos órficos sabe lo que digo.

La comparación de τελετή en Pausanias con otros términos rituales resulta muy interesante. Por ejemplo, en sus textos sólo aparece μυστήρια una vez,¹⁷⁵ por lo que en muchos casos emplea τελετή¹⁷⁶ con el mismo valor que μυστήρια tiene en otros autores. Significativo es también el hecho de que Pausanias emplee siempre el singular salvo en dos ocasiones.¹⁷⁷ En determinados pasajes el sintagma preposicional apoya nuestra interpretación de ceremonia: ἐν,¹⁷⁸ πρό,¹⁷⁹ κατά.¹⁸⁰

Otro autor de interés es Luciano, uno de cuyos textos¹⁸¹ ofrece uno de los pocos testimonios en que τελετή se asocia explícitamente a μυεῖσθαι 'iniciarse', lo que confirma que la ceremonia de iniciación y las posteriores no debían de diferir gran cosa: danzas y música¹⁸²

¹⁷⁴ En otros pasajes (por ejemplo, Paus. 2. 3. 4) se alude a leyendas o relatos contados durante las τελεταί. En algún caso se dice que la τελετή estaba escrita en libros: Paus. 2. 38. 3; 4. 27. 5; 8. 15. 2; cf. et. Paus. 8. 37. 2 donde posiblemente hemos de entender πινάκιον en el sentido de 'tablilla inscrita'.

¹⁷⁵ Paus. 9. 30. 5 en referencia a los misterios transmitidos por Orfeo, no a los eleusinos.

¹⁷⁶ Así, por ejemplo, ésta es la forma habitual de referirse a los Misterios de Eleusis en muchos pasajes del libro segundo: Paus. 2. 14. 1, 2, 3, 4.

¹⁷⁷ Paus. 9. 30. 4; 10. 7. 2.

¹⁷⁸ Paus. 2. 3. 4; 8. 15. 3.

¹⁷⁹ Paus. 2. 12. 5.

¹⁸⁰ Paus. 2. 14. 1.

¹⁸¹ Luc. *Salt.* 15.

¹⁸² Cf. § 3. 1. 5 La música y la danza en el ritual.

eran componentes esenciales del ritual, cuya antigüedad también menciona Luciano: τελετὴ ἀρχαία. La denominación de τελεταί abarca la primera ceremonia de iniciación, excepcional sobre todo para el iniciado, y las posteriores celebraciones, en tanto en cuanto realidades indistintas en lo que actividades se refiere, con independencia del significado o simbolismo especial de la primera. Las coincidencias esenciales del ritual de iniciación y los posteriores habrían facilitado su indiferenciación nominal.

Por otra parte, este pasaje del *Sobre la danza* resulta muy interesante por los paralelos¹⁸³ que permite establecer con otros términos rituales. Por ejemplo, τὰ ὄργια son 'los ritos' propiamente dichos que se cumplían durante estas celebraciones, mientras que τὰ μυστήρια 'los misterios' parece empleado como sinónimo de τελεταί,¹⁸⁴ tal y como habíamos visto ya en Diodoro y Plutarco. La lectura de otros pasajes de Luciano demuestra la concepción τελετὴ como un término abstracto, no adscrito a un ámbito místico concreto,¹⁸⁵ pero con frecuencia ligado a divinidades¹⁸⁶ o personajes particulares.¹⁸⁷ En el diálogo *Baco* (*Bacch.* 5) encontramos una alusión a la repetición periódica de estas τελεταί, mientras que en el *Sobre la muerte de Peregrino* (*Peregr.* 28) se habla de la celebración nocturna. Determinadas construcciones preposicionales con πρὸς¹⁸⁸ y ἐπί¹⁸⁹

¹⁸³ Cf. Luc. *Demon.* 11, donde se ve la gradación μυστήρια - τελεταί - ὄργια en contexto eleusino: μυστήρια es el marco de creencias religiosas que acoge las celebraciones, τελεταί, en el transcurso de la cuales se daba cumplimiento a una serie de ritos, ὄργια. En Luc. *Merc. Cond.* 1 τελετὴ se perfila como el proceso ritual que abarca desde la primera iniciación hasta lograr el fin, la ἐποπτεία, cf. et. D. S. 20. 110. 1; Plu. *Quaest. conv.* 718 D; Plu. *Demetr.* 26. 1, 4.

¹⁸⁴ En Luc. *Salt.* 15 se dice 'los que dan a conocer los misterios', τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια, cuando en otros muchos textos lo que se da a conocer son las τελεταί, cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas. Otros ejemplos en que τελετὴ aparece en el sentido de 'misterios': Luc. *Demon.* 34; *DDeor.* 22. 1.

¹⁸⁵ En relación con Baco, Luc. *Bacch.* 5; *DDeor.* 22. 1; con Eleusis Luc. *Demon.* 11; id. 34; Luc. *Pseudol.* 5; con Hécate Luc. *Nau.* 15; con el cristianismo, Luc. *Peregr.* 11.

¹⁸⁶ Luc. *DDeor.* 22. 1.

¹⁸⁷ Luc. *Peregr.* 28.

¹⁸⁸ Luc. *Nec.* 9. 4.

apoyan la interpretación como 'ceremonia'.

Interesante resulta asimismo estudiar la concepción de τελετή en un autor como Clemente, quien nos ofrece una de las más detalladas descripciones del ritual dionisiaco.¹⁹⁰ Nos habla Clemente de los misterios de Dioniso y presenta unos τὰ λεγόμενα, cuya autoría atribuye a Orfeo, a los que se remontan los objetos usados de manera simbólica en el ritual,¹⁹¹ una τελετή que aúna claramente mito y rito. Además de la dionisiaca, cita Clemente la τελετή de Samotracia¹⁹² o la que se celebra en honor de Afrodita,¹⁹³ la de los Coribantes,¹⁹⁴ la que tiene lugar en Cízico¹⁹⁵ en honor de Cíbele, la Madre de los dioses. En algún pasaje¹⁹⁶ aparecen citadas a la par μύησις y τελετή, lo que implica que se diferencia ya la iniciación de las celebraciones posteriores. La construcción preposicional, con ἐν¹⁹⁷ confirma una vez más la interpretación por 'ceremonia' o 'ritual'. Al igual que en otros autores, Clemente conoce un uso figurado del término y lo emplea como ejemplo ilustrativo de su discurso.¹⁹⁸

El uso del termino τελεταί en los himnos órficos responde a las características ya expuestas. Aparece asociado a divinidades varias y no limitado a Baco, Perséfone o Cíbele. Así se habla de los rituales de Hécate,¹⁹⁹ las Estrellas,²⁰⁰ Perséfone,²⁰¹ Baco,²⁰² la Madre de los

¹⁸⁹ Luc. *Nau.* 15. 15.

¹⁹⁰ Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2.

¹⁹¹ Cf. § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι; § 3. 2. 1. 3 La atribución a Orfeo; § 3. 1. 6 Los juegos, los juguetes y otros objetos.

¹⁹² Clem. Al. *Prot.* 2. 13. 3.

¹⁹³ Clem. Al. *Prot.* 2. 14. 2.

¹⁹⁴ Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 4.

¹⁹⁵ Clem. Al. *Prot.* 2. 24. 1. Cf. Hdt. 4. 76.

¹⁹⁶ Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4.

¹⁹⁷ Clem. Al. *Prot.* 2. 14. 2; *Strom.* 5. 4. 19. 2.

¹⁹⁸ Clem. Al. *Strom.* 5. 4. 19. 2.

¹⁹⁹ Orph. *H.* 1. 9, cf. Ricciardelli (2000a) 237.

²⁰⁰ Orph. *H.* 7. 12.

²⁰¹ Orph. *H.* 24. 10, cf. Ricciardelli (2000a) 330.

dioses,²⁰³ Leto,²⁰⁴ los Curetes,²⁰⁵ las Horas,²⁰⁶ las Musas,²⁰⁷ Mnemósine,²⁰⁸ Temis,²⁰⁹ o Hestia.²¹⁰ Muy significativa es también la construcción preposicional con ἐν,²¹¹ ἐς,²¹² ἐπί,²¹³ o bien πρὸς.²¹⁴ En la mayoría de los casos funciona como régimen de verbos de movimiento que significan 'venir' (ἔρχομαι²¹⁵), 'asistir' (πάρειμι²¹⁶), 'acudir' (βαίνω²¹⁷), que confirman la interpretación por 'ceremonia', 'celebración' o 'ritual', más allá del rito concreto. Pero aparte del valor propio de τελεταί en los himnos órficos, hay que subrayar además que dicho término encabezaba este conjunto de escritos a manera de título²¹⁸ Los himnos se consideran²¹⁹ una especie de manual con prescripciones para quienes ejecutan los sacrificios, pues cada uno va precedido de la indicación práctica de un sacrificio a cumplir dentro de la categoría de θυμιάματα. Al igual que en un conocido pasaje de

²⁰² Orph. *H.* 24. 10; Orph. *H.* 53. 9; Orph. *H.* 54. 10, cf. Ricciardelli (2000a) 441; bajo los epítetos de Primogénito, Ericepeo, Fanes, Príapo y Antauges, cf. Orph. *H.* 6. 11; invocado como Sabo, cf. Orph. *H.* 49. 2, cf. Ricciardelli (2000a) 422.

²⁰³ Orph. *H.* 27. 11.

²⁰⁴ Orph. *H.* 35. 7, cf. Ricciardelli (2000a) 375s.

²⁰⁵ Orph. *H.* 38. 6, cf. Ricciardelli (2000a) 386.

²⁰⁶ Orph. *H.* 43. 10.

²⁰⁷ Orph. *H.* 76. 7, cf. Ricciardelli (2000a) 510s.

²⁰⁸ Orph. *H.* 77. 10.

²⁰⁹ Orph. *H.* 79. 8, 12, cf. Ricciardelli (2000a) 519.

²¹⁰ Orph. *H.* 84. 3, cf. Ricciardelli (2000a) 529.

²¹¹ Orph. *H.* 84. 3.

²¹² Orph. *H.* 6. 11.

²¹³ Orph. *H.* 35. 7; Orph. *H.* 43. 10; Orph. *H.* 53. 9; Orph. *H.* 54. 7; Orph. *H.* 75. 3; Orph. *H.* 79. 12.

²¹⁴ Orph. *H.* 27. 11; Orph. *H.* 49. 7.

²¹⁵ Orph. *H.* 27. 11; Orph. *H.* 43. 10; Orph. *H.* 49. 7; Orph. *H.* 75. 4; Orph. *H.* 79. 11, cf. Ricciardelli (2000a) 339, 405, 423, 508, 519.

²¹⁶ Orph. *H.* 1. 9, cf. Ricciardelli (2000a) 237.

²¹⁷ Orph. *H.* 6. 10; Orph. *H.* 35. 7; Orph. *H.* 53. 9, cf. Ricciardelli (2000a) 255, 375s, 438.

²¹⁸ Dieterich (1891) 14 (= [1911] 78); Guthrie (1970 [1935]) 205s; Boyancé (1936) 44s.

²¹⁹ La argumentación se debe a Boyancé (1936) 44ss.

Πλατόν²²⁰ se pretende atraer a los dioses junto a los devotos²²¹ y no se exige más que un pequeño gasto. En este contexto τελετή es la acción que ejerce quien solicita la venida de los dioses invocados, por lo que se ha sugerido²²² la posibilidad de que las τελεταί fuesen ya ritos que recurriesen esencialmente a fórmulas eficaces para ejercer sobre la divinidad una suerte de apremio mágico que la forzase a estar a disposición del encantador, a la manera de fórmulas de conjuro.²²³ La argumentación de Boyancé²²⁴ desautoriza una vez más la traducción por 'iniciación', pues con ella se da a entender una acción más o menos íntima con el alma del fiel, cuando lo que se pretende en realidad es presionar a la divinidad.

Presentamos a continuación un cuadro que resume gráficamente los datos obtenidos sobre τελετή.

²²⁰ Pl. R. 364bc. Para Boyancé (1936) 47 los himnos nos muestran en pleno desarrollo la acción de los oficiantes de Platón que pretenden persuadir a los dioses y ponerlos a su servicio mediante encantamientos y ligaduras mágicas.

²²¹ Orph. H. 6. 10-11 βαίνε γεγηθῶς | ἐς τελετήν ἀγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις. "Acude con gozo al ritual sagrado y multiforme para contento de sus oficiantes"; Orph. H. 7. 12 ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς. "Venid al ritual sacro"; Orph. H. 25. 10-11 ἀλλὰ, πάτερ, μόλε μυστιπόλοις ὀσίαισι προνοίαις | πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις. "Pero, padre, ve con sacras intenciones para tus iniciados, enviándonos un buen final en los quehaceres de nuestra vida dichosa".

²²² Así Boyancé (1936) 46s, quien señala también que muchos himnos órficos pretenden ejercer una acción catártica y apotropaica: Orph. H. 14. 14 λύματα καὶ κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης, "aparta los sufrimientos e infortunios a los confines de la tierra", cf. Ricciardelli (2000a) 298; Orph. H. 12. 14- 16 ἐλθέ, μάκαρ, νούσων θελκτῆρια πάντα κομίζων, | ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων, | πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε. "Ven, dichoso, trayendo todos los ensalmos contra enfermedades y, agitando una rama en tu mano, aleja las desgracias funestas y, con tus aladas flechas, ahuyenta los penosos infortunios"; Orph. H. 36. 16 πέμποις δ' εἰς ὄρεων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη, "envía, por favor, a las cimas de los montes las enfermedades y pesares", cf. Ricciardelli (2000a) 381; Orph. H. 11. 23 Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης, "desviando la locura de Pan a los confines de la tierra"; Orph. H. 71. 11 ψυχῆς ἐκπέμπειν οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης, "que envíes la locura del alma a los confines de la tierra".

²²³ Gruppe (1902-1909) 1149s.

²²⁴ Boyancé (1936) 47ss defiende además la pervivencia de esta concepción de τελετή en los misterios, en la magia y en la teurgia neoplatónica.

	Orfica: Ritos y doctrinas	En otros ámbitos místéricos	Asociada a divinidades	Repet.	Sg/ Pl.	Con preposición
Eurípides	Ambos (verbo)	Sí	Sí	Sí	+ Pl.	No
Heródoto	Ritos	Sí	Sí	Sí	Sg.	No
Hipócrates	Ritos (verbo)	No	No		Sg	
Aristófanes	Ritos	Sí	Sí		+ Pl.	ἐν
<i>PDerveni</i>	Ambos (verbo)	No	Sí			
Platón	Sí	Sí	Sí		+ Pl.	ἐν, περί
Demóstenes	Ambos (verbo)	Sí	Sí			
Teofrasto	Ritos (verbo)					
<i>PGurob</i>	Ambos		Sí		Sg	διά
Diodoro	Ambos	Sí	Sí		+ Pl.	ἐν, περί, κατά
Plutarco	Ambos	Sí	Sí	Sí	±	ἐν
Pausanias	Ambos	Sí	Sí	Sí	+ Sg	ἐν, πρό, κατά
Luciano		Sí	Sí		+ Sg	πρός, ἐπί,
Clemente	Ambos	Sí	Sí		+ Pl.	ἐν
H. órficos	Ambos	Sí	Sí	Sí	±	ἐν, ἐς, ἐπί, πρόσ,

A partir de la revisión conjunta de estos textos pueden extraerse las siguientes conclusiones sobre el concepto de *teleté*.

En lo que al significado se refiere, en primer lugar, hemos traducido τελετή como ceremonia, celebración o ritual, en lugar de su interpretación habitual como rito o lectura. Nuestra elección no es en absoluto infundada, sino que se justifica semántica y formalmente.

Desde el punto de vista del contenido, de numerosos textos se deduce que las τελεταί son el marco en que tienen cabida ritos y enseñanzas.²²⁵ Es preciso, por tanto, buscar una traducción equivalente que englobe todos estos matices. 'Ceremonia', 'celebración cultural' o simplemente 'ritual' resultan apropiados. Esta definición abstracta explica que el mismo término pueda emplearse unas veces como denominación genérica de 'ritos',²²⁶ sin concretar de cuáles se trata, mientras que otras alude específicamente a la transmisión de enseñanzas doctrinales.²²⁷ Pero en la mayoría de los ejemplos analizados el concepto de *teleté* aúna indisolublemente doctrina y rito.

Por otra parte, la relación con otros términos del vocabulario ritual confirma la interpretación de τελετή por 'ceremonia', 'celebración' o 'ritual'. En algún pasaje²²⁸ se aprecia muy bien la distinción entre μυστήρια, τελεταί, ὄργια, καθαρμοί y θυσίαι. Podemos definir τελετή como cualquier ceremonia que se realiza dentro del marco de unas creencias religiosas reservadas a iniciandos o iniciados (μυστήρια²²⁹), en el transcurso de la cual tenían lugar ritos (ὄργια²³⁰),

²²⁵ Por ejemplo, Plu. *Is. et Os.* 360 F; *fr.* 157 Sandbach; *fr.* 178 Sandbach; Luc. *Salt.* 15; Orph. *H.* 54. 10.

²²⁶ Pl. *Phdr.* 244e; Pl. *R.* 364e.

²²⁷ Pl. *Phd.* 69c; D. S. 1. 23. 2.

²²⁸ D. S. 3. 65. 6.

²²⁹ Según Boyancé (1936) 48 tradicionalmente se denomina τελεταί a la acción ritual de los misterios en su conjunto. Pero Teón de Esmirna da un esquema general de éstos, tal vez a partir del modelo eleusino, en el que la transmisión de τελεταί es uno de los momentos de ese proceso: Theo Sm. p. 14 Hiller μῆσεως δὲ μέρη πέντε (...) μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις κτλ. "Cinco partes de la iniciación (...) tras la catarsis, la segunda es la transmisión de la *teleté*".

purificaciones (καθαρμοί²³¹) y ofrendas (θυσίαι²³²). Algunos textos ponen al mismo nivel τελεταί y μυστήρια porque ambos son concebidos en sentido abstracto.²³³ Incluso se equiparan τελεταί y μυστήρια como si fuesen sinónimos. Es decir, τελετή designa la transmisión por medio del mito y del rito de un conjunto de creencias religiosas (μυστήρια). Tal sustitución no se da en el caso de ὄργια o θυσίαι²³⁴ cuyo campo se restringe al rito concreto.

Desde el punto de vista formal, determinadas preposiciones (περί, διά, ἐν, κατά) apoyan la interpretación de τελετή propuesta. En especial, expresiones del tipo διὰ τὴν τελετήν,²³⁵ κατὰ τὰς τελετάς,²³⁶ 'durante la/s ceremonia/s', demuestran la validez de la definición como 'ceremonia ritual'.

En segundo lugar, τελετή no es sólo la ceremonia de iniciación, como revelan claramente algunos pasajes. En ocasiones puede emplearse este término para designar una primera iniciación, pero el concepto engloba y supera el carácter puntual de la iniciación. En muchos de los ejemplos hay implícita una repetición periódica de las celebraciones, refrendada formalmente por el empleo del plural τελεταί,²³⁷ que contrasta con el carácter único y puntual de la

²³⁰ Plu. Fr. 157 Sandbach μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὄργιασμοί. "Pero, sobre todo, los ritos secretos de las *teletai*"; Plu. Fr. 178 Sandbach οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι, "los que se someten a las grandes *teletai*"; cf. Luc. Salt. 15; Orph. H. 54. 10; Hippol. Haer. 5. 20. 4.

²³¹ D. L. 8. 33.

²³² D. S. 5. 77. 3 τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς, "las honras, sacrificios y *teletai* de los misterios". Da la impresión de que especifica primero determinados ritos (ofrendas y sacrificios) para después generalizar: y las demás ceremonias (τελετάς) que se cumplen en los misterios.

²³³ Damag. AP. 7. 9; D. S. 1. 23. 2, 1. 96. 3, 5. 64. 4; Luc. Salt. 15. 15; Hippol. Haer. 5. 20. 4. cf. Turcan (1988) 433.

²³⁴ Sobre ambos términos, cf. *infra* § 3. 1. 1 La noción de ὄργια; § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

²³⁵ PGurob 3.

²³⁶ D. S. 3. 62. 8; 5. 75. 4. Cf. et. expresiones temporales como κατὰ μέρος τῆς τελετῆς (D. S. 5. 49. 5, cf. D. S. 3. 62. 8) que puede indicar las diferentes partes de la ceremonia.

²³⁷ El cuadro muestra la igualdad en el uso del singular y el plural.

iniciación. Recordemos además que la insistencia recurrente en que sólo los iniciados²³⁸ acudan a estas ceremonias carecería de sentido si se tratase exclusivamente de iniciaciones puntuales, pues en tal caso se insistiría en el hecho de iniciarse más que en la prohibición de acceso al no iniciado.

La amplitud semántica de τελετή justifica, en parte, los escasos testimonios del término μύησις, apenas inexistente en los textos griegos.²³⁹ Si el ritual de iniciación y los posteriores coincidían en lo esencial no había ninguna necesidad de diferenciarlos en el nombre.

En lo que atañe a los ámbitos místicos a los que aparece asociada la τελετή, hemos de decir que no se adscribe a ninguno en particular y testimonios tan antiguos como Eurípides emplean el término para diversas creencias religiosas, lo que constituye un ejercicio de abstracción que posibilita asimismo su uso en sentido figurado.

Por último hemos de señalar que si bien las τελεταί están orientadas a la liberación personal del fiel más que al culto del dios propiamente, desde los ejemplos más antiguos la divinidad es mencionada y en algunos casos asociada de forma directa al cumplimiento del rito, hasta el punto de que en composiciones de fecha tardía, como es el caso de los llamados *Himnos órficos*, la intención primera parece constreñir a la divinidad recurriendo a fórmulas que ponen de manifiesto la trabazón entre creencias religiosas y magia.

²³⁸ Cf. § 2. 1. 2 Requisitos para participar en las τελεταί.

²³⁹ La búsqueda en el *TLG* revela que no está atestiguado antes de Plutarco.

1. 3 LA TRANSMISIÓN DE LAS τελεταί ÓRFICAS.

El siguiente análisis pretende mostrar cómo a partir de los verbos de que depende el término τελετή (o el pl. τελεταί) en los fragmentos órficos pueden extraerse una serie de características sobre su naturaleza.

En primer lugar, los textos nos hablan de la fundación y establecimiento de las τελεταί, de manera que el ritual no surge de la nada²⁴⁰ sino que requiere de una invención e introducción previa que se lleva a cabo por obra humana, puesto que las τελεταί son una creación humana, como demuestra el hecho de que en numerosas ocasiones esa fundación se atribuya directamente a Orfeo y / o Museo. Verbos derivados de ἵστημι que significan 'fundar' o 'establecer', otros como, por ejemplo, τίθημι 'instituir', εὕρισκω 'descubrir', ἐπιτηδεύω 'idear', ἐνίστημι y κομίζω 'introducir' o 'llevar' dan buena muestra de lo apuntado. Presentamos a continuación este primer grupo por orden alfabético:

- καθίστημι 'fundar' o 'establecer':

Pl. *Phd.* 69c οἱ τὰς τελετὰς καταστήσαντες.

Quienes nos instituyeron las *teletai*.

Paus. 2. 30. 2²⁴¹ Ὀρφέα σφίσι τὸν Θρᾷκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν.

Orfeo el tracio les estableció la *teleté*.

Luc. *Salt.* 15²⁴² (...) ὅτι τελετὴν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ

²⁴⁰ Epiph. Const. *Haer* 4. 2. 5 (182. 13ss Holl) ἐκεῖθεν ἀρχὴν ἔσχευ τὰ παρ' Ἑλλησι μυστήριά τε καὶ τελεταί. "Allí dieron comienzo los misterios y celebraciones de los griegos".

²⁴¹ Cf. et. Paus. 4. 1. 7 (ὁ δὲ Μέθαπος) τὴν τελετὴν κατεστήσατο. "(Métapo) estableció la *teleté*".

²⁴² Orfeo y Museo establecieron las τελεταί, pero también las normas de su realización tal y como reza la continuación de este pasaje de Luciano: ὡς τι κάλλιστον καὶ τοῦτο νομοθετησάντων, σὺν ῥυθμῶι καὶ ὀρχήσει μνεῖσθαι, "y dispusieron como algo muy hermoso el iniciarse con ritmo y danza".

ὄρχησεως, Ὀρφέως δηλαδή καὶ Μουσαίου καὶ τῶν τότε ἀρίστων ὄρχηστῶν καταστησαμένων αὐτάς κτλ.

(...) no es posible encontrar ninguna *teleté* antigua sin danza, por supuesto de las de Orfeo, Museo y los mejores danzarines de entonces que las establecieron (...).

Iul. Or. 7. 217c Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος
Orfeo, el fundador de las más sagradas *teletai*.

El empleo del verbo καθίστημι confirma que τελετή es una celebración y no una mera recitación o lectura.

- συνίστημι 'establecer':

Eus. PE 10. 4. 4 μυστήρια καὶ τελετὰς (...) Ὀρφεὺς ἢ καὶ τις ἕτερος Ἑλλήνῃ ἢ βάρβαρος (...) συνεστήσαντο

Misterios y *teletai* (...), Orfeo el tracio o algún otro, griego o bárbaro, (...) establecieron.

- εὐρίσκω 'descubrir':

Damag. AP 7. 9 ὅς (Ὀρφεύς) ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου.

Quien (*i. e.* Orfeo) en otro tiempo descubrió las celebraciones mistericas de Baco.

Paus. 9. 30. 4 (Ὀρφέα) εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν.

(Orfeo) había descubierto rituales de dioses.

- ἐπιτηδεύω 'idear':

D. S. 5. 64. 4 (τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους) ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπιιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια.

(Los Dáctilos del Ida) idearon ensalmos, *teletai* y misterios.

En otros casos Orfeo es el mediador que introduce entre los griegos un ritual importado de otros pueblos. En este sentido depende de verbos como:

- ἐνίστημι 'introducir':

D. S. 1. 23. 7 (Ὀρφέα) ἐνστήσασθαι καινὴν τελετήν.

(Orfeo) introdujo una nueva *teleté*.

- κομίζω 'introducir, llevar':

Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet) τὰς τελετὰς Ὀρφεύς (...) ἐκόμισε.

Y Orfeo introdujo las *teletai*.

- ἀποφέρω 'traer':

D. S. 1. 96. 4 Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλείστα (...) ἀπενέγκασθαι.

Orfeo se trajo la mayor parte de las *teletai* iniciáticas.

- μεταφέρω 'transferir':

Epiph. Const. *Haer* 4. 2. 5 (182. 13ss Holl) τελεταί, (...) μετενεχθέντα δὲ εἰς Ἑλληνας ἀπὸ τῆς τῶν Αἰγυπτίων χώρας ὑπὸ Κάδμου καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰνάχου.

Las *teletai* (...) transferidas a los griegos desde tierra egipcia por Cadmo y por el propio Ínaco.

En este caso son Cadmo e Ínaco los transmisores en lugar de Orfeo.

De igual modo pueden entenderse dos pasajes de Tzetzes que dan cuenta de los rituales reunidos por Orfeo:

- συντίθημι 'reunir':

Tz. *in Aristoph. Ra.* 1033a (IV 3. 1003. 1 Koster) οὗτος δὲ περιλύσεις καὶ τελετὰς καὶ καθαρμούς συνέθηκεν

Y éste reunió liberaciones, *teletai* y purificaciones.

El verbo συντίθημι implica una realidad compleja, es decir, que las τελεταί podían constar de varias partes.

- συντάσσω 'ordenar, codificar':

Tz. *in Ar. Ra.* 1033a (IV 3. 1003. 1 Koster) ὅτι πολλὴ δόξα κατεῖχε περὶ Ὀρφέως, ὡς τελετὰς συντετάχοι.

Pues un gran renombre prevalecía en torno a Orfeo, porque había codificado *teletai*.

- τίθημι 'instituir':

Orph. *H.* 38. 6 ὑμεῖς καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεσιν ἔθεσθε

Vosotros (*i. e.* Curetes) instituisteis los primeros la ceremonia para los mortales.

No es extraño, por tanto, que como mítico fundador o director del ritual en algún caso se le ponga al frente a él o a su hijo:

- προϊστημι 'estar al frente de, presidir':

D. S. 4. 25. 1 Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς.

Estando al frente de la *teleté* Museo, el hijo de Orfeo.

Procl. *in R.* I 174. 30ss Kroll Ὀρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν²⁴³

Orfeo, fundador de los rituales de Dioniso.

En algunos casos, Orfeo transmite un ritual preexistente no sin antes someterlo a determinados cambios, porque, en tanto en cuanto creación humana y a diferencia de la creación divina, la τελετή no es inmutable y está sujeta a transformaciones:

D. S. 1. 23. 2 (Ὀρφέα) καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβῆν.

(Orfeo) al arribar a Egipto y participar en la *teleté* y en los misterios dionisiacos, los adoptó.

Así pues la τελετή es una creación humana a la que los fieles acuden para celebrar a la divinidad, aunque implícitamente el fin es dar paz al alma humana, más que el culto del dios. Aunque sean pocos los ejemplos, el hecho de que τελεταί complemente a verbos como ἔρχομαι, ἦκειν, βαίνειν, οὐ πάρειμι, que traducimos por 'venir', 'acudir' o 'asistir' indica que por ellas se entiende todavía las celebraciones y no sólo una serie de libros que contienen relatos divinos e instrucciones para cumplir los ritos. He aquí los ejemplos relacionados con el orfismo:

²⁴³ Cf. D. 18. 260 προηγμένων 'jefe del cortejo'.

- βαίνω:

Orph. *H.* 6. 11 βαίνει γεγηθώς ἐς τελετήν ἀγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις
Acude con gozo a la ceremonia sagrada y multiforme para contento de sus
oficiantes.

Orph. *H.* 35. 7; Orph. *H.* 53. 9 βαίν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν
Acude a la sacratísima ceremonia.

- ἔρχομαι:

Orph. *H.* 27. 11 ἔρχεο πρὸς τελετήν²⁴⁴
Ven a la ceremonia.

Orph. *H.* 43. 10 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετάς²⁴⁵
Venid a las ceremonias de buen agüero.

- ἦκω:

D. H. *Comp.* 6. 25. 5 ἦκειν ἐπὶ τὰς τελετάς τοῦ λόγου,
'Acudir a las *teletai* del lenguaje' (uso en sentido figurado).

- πάρειμι:

Orph. *H.* 1. 9 κούρην τελεταῖς ὁσίαισι παρεῖναι
Que la doncella acuda a las ceremonias sagradas.

Por otra parte, τελεταί complementa a verbos que significan 'celebrar' o 'participar' lo que descarta su traducción por 'libros' o 'enseñanzas doctrinales' exclusivamente. El énfasis en la participación del fiel implica la presencia del 'rito' concreto en el ritual que se celebra, bien sea una actividad material como, por ejemplo, una lustración, bien intelectual, como el acto de recitar. Τελετή sigue

²⁴⁴ Cf. et. Orph. *H.* 49. 7 ἔρχεο πρὸς τελετάς, "ven a las ceremonias", cf. Ricciardelli (2000a) 339, 423.

²⁴⁵ Cf. et. Orph. *H.* 75. 3s ἐπ' εὐίεροις τελεταῖσιν ἐλθεῖν εὐμενέοντα, "que vengas propicio a las sacratísimas ceremonias"; Orph. *H.* 79. 11s ἔλθοις κεχαρημένη εὐφροὶ βουλῆι / εὐίερους ἐπὶ μυστιπόλου τελετάς, "ven contenta y con buena voluntad a las sacratísimas y místicas ceremonias", cf. Ricciardelli (2000a) 405.

siendo una celebración y no una mera recitación o lectura. Entre los ejemplos hay alguno de construcción con acusativo interno con el verbo ἐπιτελέω:

- ἐπιτελέω 'cumplir, celebrar':

Hdt. 4. 79 Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν
Escilas no por esto cumplió menos la *teleté*.

Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33 οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες²⁴⁶
Quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos.

- ποιέω 'cumplir':

Polyaen. Exc. 7. 5²⁴⁷ (Arnob. Nat. 2. 73) Μίδας προσποιησάμενος τελετὴν ποιεῖν τοῖς μεγάλοις θεοῖς κτλ..

Midas, que se jactaba de celebrar la *teleté* a los grandes dioses (...)

- ἄγω 'celebrar':

Hdt. 4. 78s μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν (Σκύλης)
Cuando (Escilas) iba a celebrar la *teleté*.

Paus. 2. 30. 2 (Αἰγινῆται) τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης
(Los eginetas) celebran una *teleté* de Hécate cada año.

- μετέχω, μεταλαμβάνω 'participar':

D. S. 1. 23. 2 (Ὀρφέα) μετασχόντα τῆς τελετῆς
(Orfeo) al participar en la *teleté*.

D. S. 4. 43. 1 (Ὀρφέα) τῆς τελετῆς (...) μετεσχηκότα
(Orfeo) que había tomado parte en la *teleté*.

En ambos casos es el propio Orfeo quien toma parte en el ritual que después transmitirá, no sin cambios, a los griegos. En otro

²⁴⁶ En este caso, a diferencia de los demás ejemplos, la acción la ejecuta el sacerdote. Cf. § 2. 2. 2. a) Denominaciones derivadas del verbo τελέω.

²⁴⁷ Aunque el fragmento no sea órfico, la tradición hace a Midas discípulo de Orfeo, por lo que probablemente la τελετή que evoca se asemeja a las órficas. Cf. Linforth (1941) 203s.

ejemplo habla Diodoro de los héroes y semidioses que se afanaron por 'participar' en el ritual:

D. S. 5. 49. 5 διὸ καὶ τῶν ἀρχαίων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων τοὺς ἐπιφανεστάτους πεφιλοτιμῆσθαι μεταλαβεῖν τῆς τελετῆς

Por eso, los más ilustres de los antiguos héroes y semidioses se afanaron en participar en la *teleté*.

Muy cercano al significado de los anteriores está el verbo χράομαι 'hacer uso de', que revela además un matiz de utilidad en la celebración del ritual:

D. S. 1. 23. 7 χρήσασθαι ταῖς τελεταῖς

Se sirvieron de las *teletai*.

Otro grupo de verbos de los que depende τελετή hace referencia a la transmisión de un saber, lo que implica que el concepto de conocimiento es intrínseco a la naturaleza de las τελεταί. En ocasiones es Orfeo, una vez más, el transmisor de ese conocimiento.

- ἀνεδείκνυμι 'mostrar, revelar':

Orph. H. 24. 10 ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν

Vosotras (*i. e.* las Nereidas) revelasteis las primeras la solemne ceremonia.

Orph. H. 76. 7 αἱ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστικῶλεούτους

Vosotras (*i. e.* las Musas) que revelasteis las ceremonias místicas a los mortales.

- καταδείκνυμι 'mostrar, dar a conocer':

Ar. Ra. 1030ss Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε

Pues Orfeo nos mostró las *teletai*.

Ps. D. 25. 11 ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς

Orfeo, el que nos dio a conocer las sacratísimas celebraciones.

D. S. 5. 77. 3 τὴν τελετὴν (...) ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς
La *teleté* (...) desde que la mostró Orfeo.

Hippol. *Haer.* 5. 20. 4 τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος
Ὀρφέως.

Orfeo, quien mostró las *teletai* y los misterios.

Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet) καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωπάτας
αὐτοῖς τελετὰς καταδείξαι.

Y dicen que Orfeo les dio a conocer las sagradas *teletai*.

- ἐκφέρω 'dar a conocer':

D. S. 5. 64. 4 καὶ τὸν Ὀρφέα (...) ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια
Y Orfeo (...) dio a conocer a los griegos las *teletai* y los misterios.

- παραδίδωμι 'transmitir':²⁴⁸

²⁴⁸ Cf. Burkert (1987a) 69-70, 153. Un catálogo muy completo referente a παραδίδωμι, παραδόσις puede verse en Casadio (1990a) 190ss, cuyas conclusiones (p. 197) suscribimos: en la religión órfica la revelación se cumple a través de la transmisión de un *logos* por vía iniciática y no a través de una experiencia de visión, de contacto inmediato con lo divino. En un texto de Crisipo leemos que las τελεταί consisten en la transmisión de un discurso sobre los dioses: Chrysipp. *SVF* II 42 δοκεῖ μοι (...) τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος, διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις. "Me parece que (...) el último de los relatos acerca de la naturaleza es el relato sobre los dioses, razón por la cual llamaron *teletai* a las transmisiones de este tema". Una transmisión de carácter preferentemente práctico, según Boyancé (1936) 49, pues las τελεταί indicarían a los fieles no sólo las palabras a pronunciar, sino también la forma de proceder. *Vid. et.* Theo Sm. p. 14 Hiller ἢ τῆς τελετῆς παράδοσις, "la transmisión de la *teleté*". Según Ateneo, se llama τελετή a las fiestas que se acompañan de una 'transmisión mística': Ath. 2. p. 40d (2. 12. 7 Kaibel) τελετὰς δὲ καλοῦμεν τὰς ἔτι μείζους καὶ μετὰ τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτάς, "llamamos *teletai* a las fiestas más grandiosas y con una transmisión mística", cf. Casadio (1990a) 194 n. 23. *Vid. et.* Porph. *Antr.* 6. 17s μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἀντρων καὶ σπηλαίων εἶτ' οὖν αὐτοφυῶν εἶτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι, "y después del tal Zoroastro se convirtió en costumbre también entre los demás transmitir las *teletai* en cuevas y grutas, ya fueran naturales ya artificiales", en referencia a la transmisión de τελεταί mitraicas en cuevas y según el ejemplo de Zoroastro, cf. Boyancé (1936) 48. Juliano cita la transmisión de mitos relacionados con el ritual: Iul. *Or.* 7. 217c ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν (sc. μύθων), οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς, "de los (*i. e.* mitos) referidos a los rituales, que nos transmitió Orfeo."

D. S. 3. 65. 6²⁴⁹ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς
Las *teletai* transmitidas en los misterios.

D. S. 5. 77. 3²⁵⁰ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους
ἀνθρώπους παραδεδοσθα ... μυστικῶς παραδίδοσθαι ... ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα.

Las *teletai* de los misterios fueron transmitidas desde Creta al resto de los
hombres (...) se transmiten mediante iniciación (...) se transmite en secreto.

Hippol. *Haer.* 5. 20. 4²⁵¹ τετέλεσται δὲ ταῦτα καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις
Estos ritos se han realizado y han sido mostrados a los hombres.

Procl. *Theol. Plat.* VI 50. 12 Saffrey - Westerink (VI 11) καὶ γὰρ ἡ τῶν
θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσίῃ τελετὰς παραδεδωκότων.

Pues la palabra de los teólogos que nos han transmitido las sacratísimas
teletai en Eleusis.

- ἀγγέλλω 'referir':

Iambl. *VP* 28. 151 ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμούς καὶ τὰς λεγομένας
τελετάς.

Refirió las purificaciones y las llamadas *teletai*.

- λέγω 'pronunciar, contar':

Arist. *Fr.* 60 Rose οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες.

Los que cuentan las *teletai*.

- ἀναφαίνω 'revelar':

Orph. *H.* 79. 8 πρώτη γὰρ τελετὰς ἀγίας θνητοῖς ἀνέφηνας

Fuiste (*i. e.* Temis) la primera que revelaste a los mortales las ceremonias
sacras.

- ἐκφαίνω 'revelar':

²⁴⁹ Linforth (1941) 219s; Casadio (1990a) 192.

²⁵⁰ Casadio (1990a) 192. Τελετή se asocia al verbo παραδίδομι, si bien no
como objeto, y al sustantivo παραδόσις en otros pasajes de Diodoro: D. S. 5. 48. 4; 5.
49. 5; 5. 75. 4.

²⁵¹ Casadio (1990a) 195 n. 26.

Procl. *in R.* II 312. 16 Κroll τὸν τὰς ἀγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς.

Al que reveló las sacratísimas *teletai*.

Ese saber puede transmitirse de padres a hijos por herencia:

- παραλαμβάνω 'recibir, heredar':

D. S. 3. 65. 6 Χάροπος δ' υἱὸν γενόμενον Οἶαγρον παραλαβεῖν τὴν τε βασιλείαν καὶ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς.

Eagro, el hijo de Cárope, heredó el reino y las *teletai* transmitidas en los misterios.

Dentro de este grupo incluimos también al verbo καταγγέλλω 'denunciar', que tiene el mismo sentido que los anteriores pero con un matiz peyorativo:

Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 4 καὶ τελετὴν Καβειρικὴν καταγγέλλουσιν.

Denuncian también el ritual cabírico.

La transmisión de ese saber tiene un valor claramente didáctico como muestra el uso de verbos que significan 'enseñar',²⁵² como ἐκπαιδεύω:

Thdt. *Affect.* 2. 95 (164. 12 Canivet) ὁ δέ γε Ὀδρύσης Ὀρφεὺς τὰς Αἰγυπτίων τελετάς τοὺς Ἕλληνας ἐξεπαίδευσε.

Y Orfeo el odrisa enseñó a los griegos las *teletai* de los egipcios.

Algún ejemplo hace referencia a la recepción, en forma de aprendizaje, de ese saber por parte de los seres humanos:

- προσδέχομαι 'aceptar':

D. S. 1. 23. 2 τοὺς δ' ὄχλους (...) προσδέξασθαι προσηνῶς τὰς τελετάς καὶ τὰ

²⁵² Cf. et. Thdt. *Affect.* 1. 22 (109. 4 Canivet) ταύτης τὰς ἐορτὰς καὶ τὰ ἐν αὐταῖς τελούμενα (...) Ἕλληνες, οἱ προκληθέντες ἤδη μάρτυρες διαρρήδην διδάσκουσιν, "las festividades de ésta y lo cumplido ritualmente en ellas (...) los griegos, ya citados anteriormente como testigos, quienes las enseñaron claramente".

μυστήρια

Y el pueblo (...) aceptó de buen grado las *teletai* y los misterios.

Otras veces es el propio Orfeo quien debió aprenderlas previamente para después poder transmitir las:

- μαυθάνω 'aprender':

D. S. 3. 65. 6 (sc. τὰς τελετάς) ἄς ὕστερον Ὀρφέα τὸν Οἰάγρου μαθόντα κτλ.

Posteriormente su hijo Orfeo, que las había aprendido (*i. e.* las *teletai*) de su padre (...).

De la revisión de los verbos a los que complementan τελετή y τελεταί concluimos que el origen de estas celebraciones se asocia a una figura humana, casi siempre a Orfeo, que actúa como fundador o introductor y reorganizador del ritual al que los fieles acuden para participar de forma activa en él. La celebración, aun dedicada a la divinidad, está orientada preferentemente a la transmisión y adquisición de determinados conocimientos por lo que la idea de aprendizaje y enseñanza es inherente al concepto de τελετή. Pero es preciso puntualizar que se trata de una enseñanza no tanto discursiva cuanto tendente a proporcionar una experiencia. Como veremos en el capítulo correspondiente, el saber puede transmitirse de padres a hijos en el caso de los oficiantes, quienes, como mediadores entre lo humano y lo divino, lo descubren a los hombres. El análisis de los verbos a los que complementa τελετή demuestra una vez más que es imposible separar el rito concreto de la doctrina teórica. La τελετή no sólo se celebra, sino que se revela, se enseña y se aprende. La complejidad del propio concepto propicia en ocasiones una alternancia en la traducción por ritos o enseñanzas según el verbo, el contexto y la pericia del traductor. Pero, por encima de traducciones puntuales, τελετή se revela como algo más que la mera lectura o la simple ejecución material de rito.

II

LOS PARTICIPANTES EN LAS τελεταί: FIELES Y SACERDOTES

II LOS PARTICIPANTES EN LAS τελεταί: FIELES Y SACERDOTES

2. 1 LOS FIELES

2. 1. 1 INTRODUCCIÓN

A las *teletai* asistían sólo quienes se habían sometido con anterioridad a iniciación, pertenecían a un grupo místico y disfrutaban de las denominaciones y el estatus de los fieles. Un fragmento de los *Cretenses* de Eurípides, eco probablemente de un ritual órfico,²⁵³ muestra que el participante de los ritos ha de convertirse primero en "*mista* (iniciado) de Zeus del Ida", y después, "una vez santificado", recibe el nombre de Baco.²⁵⁴

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 10, 15

Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,

... βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς

La pertenencia a este grupo permite conocer el contenido de las *teletai*, es decir, su simbolismo y las actividades que tenían lugar durante las celebraciones. Así por ejemplo, el relato del nacimiento de Dioniso²⁵⁵ o lo experimentado por 'los participantes en las grandes *teletai*'²⁵⁶ se transmiten sólo a los iniciados y están vedados al resto de los mortales.

²⁵³ El problema del culto ha sido abordado por Casadio (1990b) 278-310 especialmente, 297-300; *cf. et.* Bernabé "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa, con bibliografía y una discusión detallada sobre si el fragmento refleja verdaderamente un culto órfico.

²⁵⁴ *Cf.* § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

²⁵⁵ *Cf.* D. S. 1. 23. 2ss.

²⁵⁶ Plutarco hace una descripción comparándolo con experiencias similares a las que sufren los que están a punto de morir: *Plu. Fr.* 178 Sandbach οἱ τελεταῖς μεγάλας κατοργιαζόμενοι, *cf.* § VI La experiencia ritual.

2. 1. 2 REQUISITOS PARA PARTICIPAR EN LAS τελεταί

La mención platónica²⁵⁷ que incluye como participantes potenciales de los ritos a 'particulares' (ἰδιώτας) y 'ciudades' (πόλεις) sugiere que la existencia de doctrinas órficas era bien conocida por el público, pero la adquisición de las pautas teóricas y prácticas se lograba únicamente asistiendo a las *teletai*, que, como hemos dicho, estaban reservadas a los iniciados. No disponemos de un texto que confirme la obligatoriedad de una iniciación previa para asistir a estas ceremonias, pero algunos pasajes parecen aludir a ello y en muchos textos se insiste en que las *teletai* sólo se transmitan a los iniciados.

La necesidad de cumplir con ritos previos la menciona una noticia de Hipócrates que parafrasea el lenguaje religioso:

Hp. *Lex* 5 τὰ δὲ ἱερὰ ἔοντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται· βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης.

Y lo que es sagrado se muestra a hombres sagrados, pero no es lícito a los profanos antes de que hayan cumplido con ritos de conocimiento.

Se trata de una metáfora de la iniciación referida al conocimiento médico. Es decir, los ritos de conocimiento científico se corresponden con los ritos de iniciación del lenguaje religioso del que Hipócrates toma prestada la expresión. Del mismo modo que no se puede ejercer la ciencia sin haber adquirido antes los conocimientos precisos, tampoco se puede acceder a las *teletai* sin haber cumplido con unos ritos previos de iniciación.

En un pasaje de Diodoro leemos que las *teletai* que mostró Orfeo se transmitían mediante iniciación, mientras que las cretenses estaban abiertas a todos:

D. S. 5. 77. 3 τὴν τελετὴν... μυστικῶς παραδίδοσθαι.

Diodoro establece así una oposición entre los ritos a los que

²⁵⁷ Pl. *R.* 364e.

sólo se accede si se ha cumplido la iniciación, los transmitidos por Orfeo, frente a los celebrados en Creta, cuya contemplación o participación no precisa de requisitos previos. En otro lugar cita Diodoro que las *teletai* se transmitían durante la celebración de misterios reservados a los iniciados:

D. S. 3. 65. 6 τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς.

Estas noticias, si bien exiguas, revelan la necesidad de cumplir con unos requisitos previos antes de acceder a las *teletai*. Que la iniciación sea uno de ellos se advierte especialmente en los textos de Diodoro, donde los vocablos *μυστικῶς* y *μυστηρίοι*, de la misma familia que *μύησις*, suplen la carencia de este término. Pero además, la insistencia en reservar las *teletai* a los iniciados y prohibirlas a los profanos permite afirmar que la iniciación era *conditio sine qua non* para acudir a ellas y celebrarlas, tal y como informa otro pasaje de Diodoro:

D. S. 5. 49. 5 καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδονται τοῖς μνηθεῖσι.

Y lo cumplido en secreto en el transcurso del ritual se transmite sólo a los iniciados.

La obligación de iniciarse será una constante en los diferentes períodos de la historia del orfismo. Son muchos los ejemplos de una conocida fórmula órfica, transmitida en dos variantes,²⁵⁸ que prohíbe el acceso de los profanos a estas ceremonias:

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι

Hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos.

²⁵⁸ Cf. Bernabé (1996a) 13-37; § 3. 2. 1. 4 La transmisión de los textos. La distinción iniciados / profanos se hizo tan habitual que pudo aplicarse en contextos médicos, como el caso de Hipócrates citado anteriormente (Hp. *Lex* 5 [fr. 1 XI] ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι 'hombres sagrados', frente a βεβήλοισι 'profanos'), y filosóficos (Pl. *Symp.* 218b).

ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι

Cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos.

En el *Papiro de Gurob* puede reconstruirse una expresión en la que el oficiante proclama que las *teletai* están vedadas a los profanos²⁵⁹:

PGurob 15 ὁ δὲ βέβηλος μὴ ἐφοράτω

Pero (el profano?) que no lo vea.

Dionisio de Halicarnaso cita la misma fórmula, aunque en sentido figurado:

D. H. *Comp.* 6. 25. 5 ' οἷς θέμις ἐστὶν ' ἦκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, 'θύρας δ' ἐπιθέσθαι' λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοὺς 'βεβήλους'

No sería descortés si invitase 'a quienes es lícito' a que acudan a las *teletai* del lenguaje y si dijese 'cerrad las puertas' de los oídos, 'profanos'.

En términos similares, pero con la denominación de ἀμύητοι para los no iniciados, se expresan Diodoro y Luciano:

D. S. 3. 62. 8 οὐ θέμις τοῖς ἀμύητοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

No es lícito que los no iniciados conozcan en detalle.

Luc. *Salt.* 15 τὰ μὲν ὄργια σιωπᾶν ἄξιον τῶν ἀμυήτων ἔνεκα.

Conviene guardar silencio sobre los ritos a causa de los no iniciados.

En todos estos pasajes el carácter enigmático de las celebraciones requiere una iniciación previa que establece una primera separación entre iniciados y profanos con denominaciones muy precisas para ambos. Pero a excepción de la iniciación, no había limitaciones por razones de edad, sexo o procedencia social para tomar parte en las ceremonias. Los textos son muy claros y muestran la presencia de gentes de diferente condición, incluidos mujeres y

²⁵⁹ La reconstrucción se debe a Smyly (1921), pero hay otras propuestas como la de Tierney (1922) 86 que sugiere un término como μύστης or νεομύστης. West (1993) 181 lee simplemente . μ y Hordern (2000) 137 y Bernabé, *fr.* 578, 15, optan por consignar sólo la letra σ, lectura ésta que hemos seguido en el apéndice de textos.

niños.

Un espejo procedente de Olbia presenta grabados los nombres de dos fieles órficos, una hija y su padre:²⁶⁰

fr. 564 B. Δημώνασσα Ληναίῳ εὐαὶ καὶ Λήνακιος Δημόκλῳ εἰαί.

¡Demonasa, hija de Leneo, euai, y Leneo, hijo de Democles, eiaui!

Los esqueletos sobre los que se encontraron las *lamellae* de Hiponio²⁶¹ y Pelina²⁶² pertenecían a mujeres, y es probable que también se hallara sobre un cadáver femenino uno de los textos de las laminillas cretenses,²⁶³ a juzgar por la mención de θυγάτηρ.

Demóstenes menciona a las viejecitas que aclaman al oficiante y que probablemente participaban en las celebraciones:

D. 18. 260 καὶ τοιαῦθ' ὑπὸ τῶν γραιδίῳν προσαγορευόμενος.

Designado así por las viejecitas.

Un poco después le reprocha a Esquines que, siendo aún un niño, se mezclara con los embriagados participantes de los ritos:

D. 19. 199 καὶ παῖδ' ὄντ' ἐν θιάσοις καὶ μεθύουσιν ἀνθρώποις καλινδούμενοι.

Y siendo todavía un niño, ibas y venías entre tíasos y hombres borrachos.

En una inscripción de Mileto que se fecha en torno al 276/ 5 a. C. hombres y mujeres²⁶⁴ participan por igual en los ritos:

fr. 583 B., 5 [ἐὰ]ν δέ τις ἀνὴρ ἢ γυνὴ βούληται θύειν τῷ Διονύσῳ,

En el caso de que un hombre o una mujer quiera cumplir un sacrificio en favor de Dioniso.

fr. 583 B., 14ss τ]ὰ δὲ τέλεστ]ρα {καὶ τελεστ} παρέχ[ειν ταῖς]

[γυναιξίν] ἐν τοῖς ὀργί[οις πᾶ]σιν· ἐὰν δέ τις θύειν βούλ[ηται]

²⁶⁰ West (1983) 156 (= [1993] 167); Versnel (1990) 140; Dubois (1996) n° 92, p. 143ss; Dettori (1997) 301; Burkert (1998) 396s.

²⁶¹ *Fr.* 474 B.; Bernabé - Jiménez (2001) 25ss.

²⁶² *Fr.* 485-486 B.; Bernabé - Jiménez (2001) 87ss.

²⁶³ *Fr.* 481 B.; Bernabé - Jiménez (2001) 28, 82ss.

²⁶⁴ *Cf.* Versnel (1990) 145.

[τῶ]ι Διονύ[σω]ι γυνή, κτλ.

(...) las tasas y lo cumplido permitir a las mujeres en todos los ritos. Si alguna mujer quiere realizar un sacrificio a Dioniso (...).

Teofrasto confirma la participación de mujeres y niños:

Thphr. *Char.* 16. 11 καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός - ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἢ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης— καὶ τῶν παιδίων.

Y para cumplir con los ritos, acude cada mes a los orfeotelestas en compañía de su mujer (y si la mujer está ocupada, de la nodriza) y de los niños.

Plutarco consuela a su esposa por la muerte de su hija, a quien aguarda una vida feliz, según han aprendido en los ritos de Dioniso. Es decir, su mujer y su hija también eran iniciadas:

Plu. *Cons. ad uxor.* 611 D οἶδ' ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

Sé que te impide creerlo la doctrina de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos por haber participado ambos en ellas.

Y en otro texto Plutarco vuelve a confirmar la participación femenina:

Plu. *Alex.* 2. 7 πᾶσαι μὲν αἱ τῆιδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ.

Todas las mujeres autóctonas que participaban en los ritos órficos y dionisiacos desde tiempos remotos.

Además, en algunos casos se emplea el genérico ἄνθρωπος para referirse a quienes cumplen los ritos:

PDerveni col. XX 1 ἀνθρώπω[ν ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον κτλ.

De los hombres que ven las cosas sagradas en las ciudades mientras cumplen los ritos (...).

D. S. 1. 23. 7 τοὺς δ' ἀνθρώπους (...) χρήσασθαι ταῖς τελεταῖς.

Y los hombres (...) se sirvieron de las *teletai*.

En un pasaje de Plutarco leemos, en cambio, que el iniciado disfrutará de un destino final feliz entre varones purificados de su misma condición:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι.

Vive con varones santos y puros.

Pero la lengua griega conoce usos de género neutralizado²⁶⁵ para ἀνήρ.

Hipólito, ya en época tardía (s. III d. C.), tampoco conoce las limitaciones por razón de sexo:

Hippol. *Haer.* 5. 20. 4 τετέλεσται δὲ ταῦτα καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις.

Estos ritos se han realizado y han sido mostrados a los hombres.

Por otra parte, el nivel social no influía a la hora de celebrar las *teletai*. Aunque en ocasiones se menciona la condición acomodada de los participantes, no parece que el factor económico fuera determinante. Heródoto muestra al rey escita Escilas celebrando a Dioniso Baqueo en Olbia,²⁶⁶ pero es un caso particular y no implica la restricción de las *teletai* a la nobleza:

Hdt. 4. 79 Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετήν.

Pero Escilas no por esto cumplió menos la *teleté*.

Platón critica a los sacerdotes mendicantes y adivinos que llaman a las puertas de los ricos persuadiéndolos de las ventajas de cumplimentar los ritos:

R. 364b ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν κλτ.

²⁶⁵ Cf. *DGE* s. v. ἀνὴρ III.

²⁶⁶ El tíaso dionisiaco de Olbia era órfico, tal y como muestran las láminas óseas y un espejo con inscripción (citada *supra*) encontrados en esta región, cf. *Fr.* 463-465 B, Dubois (1996) n° 94 abc, 154 ss para las láminas, y *fr.* 564 B. Dubois (1996) n° 92, 143 ss para el espejo; Bernabé (2000) 57s; sobre el espejo, *vid. infra* § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

Sacerdotes mendicantes y adivinos, llegando a las puertas de los ricos los convencen (...).

Pero las objeciones se dirigen al especial interés de determinados orfeotelestas por escoger a quienes les pudiesen reportar mejores beneficios económicos, sin alusión ninguna a la exclusividad de los ritos. Es más, de inmediato se menciona el intento de convecer a particulares y ciudades enteras, donde como es lógico convivían gentes de toda condición:

R. 364e πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις.

Convenciendo no sólo a particulares, sino a ciudades.

Según Demóstenes, los asistentes contribuían con pasteles empapados en vino y rosquillas:

D. 18. 260 μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα.

Recibiendo como pago de estos servicios pasteles empapados en vino, rosquillas y pasteles recién hechos.

Ante tal moneda de cambio cabe decir que las *teletai* suponían un aporte material,²⁶⁷ pero no estaban limitadas a las clases altas, tal vez ni siquiera a los ciudadanos, si recordamos el pasaje antes citado de Teofrasto (*Char.* 16. 11) donde la nodriza, posiblemente no ciudadana, podía acudir en sustitución de su señora. Y aunque fuese un rey, el Escilas de Heródoto no dejaba de ser un escita y, por tanto, un bárbaro. Dicho de otro modo, en contra de algunas opiniones,²⁶⁸ los textos muestran que el orfismo no era exclusivo de una clase social determinada,²⁶⁹ alta o baja, ni tampoco estaba limitado a ciudadanos

²⁶⁷ Cf. § 2. 1. 1. 2 Aprendizaje, profesión y retribuciones materiales.

²⁶⁸ Thomson (1949) 224ss considera el orfismo un movimiento del proletariado urbano. Alsina (1959) 18 propone una solución intermedia, según la cual el movimiento órfico se habría generado en círculos aristocráticos venidos a menos y allegados a la esfera popular, de la que tomaron un número determinado de principios, pero que ordenaron y encauzaron.

²⁶⁹ Para Bernabé (1997b) 77 el orfismo propició la coexistencia de un movimiento popular de cortos vuelos con ritos catárticos que aseguraban salud y prosperidad, junto con una religión docta, basada en libros de teología y de teosofía.

griegos:²⁷⁰ los extranjeros participaban en los ritos adaptando sus costumbres religiosas a las griegas.

Para concluir podemos traer a colación un pasaje del retor Calínico que enfatiza el contraste entre profanos e iniciados, pero deja entrever la posibilidad de pasar de un estado a otro sin demasiada dificultad:

Callinic. Rh. *FGH* 281 F 1 c ὅσοι δὲ ἐν πείραι γεγένηται, γνήσιοι τοῦ βίου μέτοχοι, καὶ πλείον τῶν ἑτέρων διαλλάτουσιν ἢ τῶν βεβήλων οἱ τελεσθέντες

Pero todos los que han recobrado el conocimiento, son dignos partícipes de la vida, y más que otros, más que los profanos, cambian los que han cumplido con los ritos.

Es decir, cualquiera que se someta a iniciación y cumpla los ritos, sea hombre o mujer, ciudadano o no, rico o pobre, podrá recobrar el conocimiento que le permitirá participar con dignidad de la vida frente a la ignorancia del resto. Como fiel que es deberá aceptar una serie de obligaciones, pero a cambio disfrutará de las denominaciones y beneficios de este grupo.

2. 1. 3 LA VIDA DE UN FIEL. PRIVILEGIOS Y OBLIGACIONES

Una vez cumplida la iniciación, el primer privilegio del que disfrutaban los fieles eran las denominaciones referentes a su estatus, que los distinguían del grupo de profanos y fomentaban, sin duda, la conciencia de pertenecer a una clase privilegiada. Por contra, su vida estaba sometida para siempre a un comportamiento estricto para mantener el estatus de fiel y lograr, al final de la vida mortal, el premio definitivo.

²⁷⁰ Nuestro estudio se ciñe básicamente a la celebración de los ritos en el mundo griego (*cf.* Paus. 2. 30. 2; Epiph. Const. *Haer.*4. 2. 5 [182. 11ss Holl]), sin tener en cuenta los testimonios que se remontan a un origen no griego de los ritos, de dudosa verosimilitud (*cf.* D. S. 1. 23. 2ss; 1. 96. 4ss).

2. 1. 3. 1 LAS DENOMINACIONES

En este capítulo nos interesa, sobre todo, analizar las denominaciones de los fieles directamente relacionadas con los términos τελεταί y τέλεω. No obstante, recogemos también los nombres derivados de otros radicales que reciben quienes celebran las *teletai*.

2. 1. 3. 1. 1 DENOMINACIONES CON EL RADICAL τελε(σ)-

Los participantes en las ceremonias reciben con frecuencia sus denominaciones a partir de formas participiales del verbo τελέω, relacionado²⁷¹ con τελετή, o de derivados suyos como ἐπιτελέω. En este apartado hemos analizado, entre otros, los ejemplos procedentes de pasajes órficos, o con reminiscencias órficas, y los hemos agrupado en participios activos y medio-pasivos, siguiendo en cada apartado un orden cronológico. El objetivo es comprobar si la separación voz activa/ medio-pasiva corresponde realmente a la distinción tradicional según la cual, la voz activa proporciona las denominaciones de quienes dirigen los ritos, mientras que la medio-pasiva califica a quienes los realizan según esas prescripciones. Además, trataremos de verificar si puede mantenerse la traducción habitual de 'sacerdote iniciador' para el participio activo e 'iniciado' para el medio-pasivo. La distribución cronológica permitirá conocer, en caso de que la hubiera, la evolución semántica del término.

a) PARTICIPIOS ACTIVOS

En la laminilla de Pelina se le declara al fiel:

fr. 485 B., 7 καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

²⁷¹ Cf. Chantraine s. v. τέλος, que expresa la relación de ambos términos, pero no la derivación de τελετή de τέλος.

Para los seguidores de este movimiento religioso el haber cumplido en vida los ritos es *conditio sine qua non* para alcanzar la salvación del alma en el otro mundo. Este primer ejemplo muestra ya que la voz activa del verbo τελέω (en este caso concreto, el participio de aoristo τελέσας²⁷²) puede usarse para expresar el cumplimiento del rito por parte de los fieles.

El comentarista del *Papiro de Derveni*²⁷³ cita tres veces en el mismo pasaje la forma activa del participio del verbo ἐπιτελέω e n referencia inequívoca a los fieles:

PDerveni col. XX 1 ἀνθρώπων ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον.

De los hombres que ven las cosas sagradas en las ciudades mientras cumplen los ritos.

PDerveni col. XX 6 δοκοῦντες πρότερον ἢ ἐπιτελέσθαι εἰδήσειν ἀπέρχονται ἐπιτελέσαντες πρὶν εἰδέναι.

Pensando, antes de cumplir los ritos, que van a adquirir conocimiento, acaban cumpliéndolos antes de haberlo adquirido.

PDerveni col. XX 10 πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερὰ ἐπιτελέσαι ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν ἐπιτελέσαν[τε]ς δὲ στερηθέντες κα[ὶ τῆ]ς ἐλπίδος ἀπέρχονται.

Y antes de celebrar los ritos sagrados esperan adquirir conocimiento, pero una vez que los han celebrado acaban privados incluso de esperanza.

El participio ἐπιτελέσαντες aparece citado las tres veces en voz activa, mientras que el infinitivo del mismo verbo se usa en voz activa

²⁷² Hemos optado por la variante textual τελέσας citada por Tsantsanoglou - Parásoglou (1987) 16 y aceptada por Luppe (1989) 14, Follet (1990) 450 y Bernabé -Jiménez (2001) 268. También se ha propuesto la lectura τέλεα ἄσσαπερ, en referencia a la recompensa o premio que aguarda al iniciado en el más allá, *vid.* Tsantsanoglou - Parásoglou (1987) 15s; Luppe (1989) 13; Gigante (1990) 17s; Segal (1990) 411 y n. 1. *Cf. et.* la variante τέλεε' ὄσσαπερ ο τέλεα ἄσσαπερ en Jordan (1989) 129s.

²⁷³ Turner - Tsantsanoglou - Parásoglou (1982) 855s; Rusten (1985) 139; Burkert (1983a) 275 n. 3; Funghi (1995) 574; Casadesús (1995b) 399ss; Obbink (1997) 42ss; Bernabé (1997b) 56; Most (1997) 120.

(ἐπιτελέσαι) y media (ἐπιτελέσθαι) con igual valor, 'cumplir con los ritos'. No parece, por tanto, que la diferencia de voz implique un matiz distinto en este autor. Por otra parte, podemos matizar la traducción del participio si entendemos que hay una idea de obligación²⁷⁴ (que se ve mejor en las traducciones del verbo en inglés o francés) y lo interpretamos como los que 'cumplen con su deber', es decir, aquellos que celebran una serie de ritos de cumplimiento obligado para quienes siguen las pautas doctrinales. En principio, el de la laminilla de Pelina y estos son los únicos ejemplos en que el participio activo designa a los fieles que realizan la acción.²⁷⁵ Los demás testimonios reservan la voz activa para la acción de los sacerdotes²⁷⁶ que prescriben los ritos. En la laminilla de Pelina resulta muy claro que es el fiel a quien ha correspondido la ejecución del rito: el participio activo designa también la acción del fiel. La explicación del empleo del participio activo para designar la acción de los fieles en el *Papiro de Derveni* podría partir de que el preverbio ἐπι- altera el significado original del radical simple τελέω y lo matiza añadiéndole una idea de obligación como ya hemos dicho. En un pasaje de Alejandro Polihistor, transmitido por Diógenes de Laercio, se emplea de nuevo el participio activo ἐπιτελοῦντες pero en referencia a la actuación de los sacerdotes, de manera que la acción que expresa el verbo, 'cumplir con los ritos', puede ser realizada por fieles y sacerdotes sin atender a una distinción de funciones de unos y otros.

Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33 καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

²⁷⁴ Cf. Hdt. 2. 63, 4. 186; Thphr. ap. Porph. Abst. 2. 16; Inscr. Prien. 108. 27.

²⁷⁵ Otro ejemplo muy interesante del verbo ἐπιτελέω empleado en activa, si bien no propiamente el participio, para designar la acción del fiel que celebra los ritos lo encontramos en Hdt. 4. 79 Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετήν, "pero Escilas no por esto cumplió menos la *teleté*."

²⁷⁶ Cf. § 2. 2. 2 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. a) Participios activos. Baste como ejemplo un pasaje de Demóstenes donde el participio activo designa a la 'sacerdotisa' que dirige los ritos, mientras que la voz media hace referencia a los fieles que participan en ellos: D. 18. 259 τῆι μητρὶ τελοῦσῃ "a tu madre cuando celebraba los ritos (...)".

Y lo demás que prescriben quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos.

En ambos casos, *Papiro de Derveni* y Alejandro Polihistor, se emplea el mismo verbo, el participio de ἐπιτελέω, si bien en tiempos diferentes: en aoristo las tres veces que aparece en el papiro, ἐπιτελέσαντες, y en presente en el texto de Diógenes, ἐπιτελοῦντες. Sin embargo, la diferencia temporal no parece relevante en el caso de las formas nominales²⁷⁷ ni tampoco explicaría un cambio de significado. Aunque el testimonio de Diógenes confirma la distribución habitual, voz activa - oficiantes / voz media - fieles, no invalida la posibilidad de que el prefijo ἐπι- pueda añadir un matiz especial que modifique su valor y explique por qué en el *Papiro de Derveni* se altera esa distribución tradicional.

En otros contextos religiosos sólo Plutarco presenta un ejemplo del participio activo designando la acción de los fieles:

Plu. *Thes.* 16. 3 διὸ τὰς κόρας τῶν Βοττιαίων θυσίαν τινὰ τελούσας ἐπαίδειν ἵωμεν εἰς Ἀθήνας'. ἔοικε γὰρ ὄντως χαλεπὸν εἶναι φωνὴν ἐχούσῃ πόλει καὶ μούσαν ἀπεχθάνεσθαι.

Por esto las muchachas beocias mientras cumplen un sacrificio cantan, 'vamos a Atenas'. Parece, pues, que es realmente grave ser mal visto por una ciudad que tiene voz y arte.²⁷⁸

En rituales mágicos el verbo se aplica a objetos como las piedras u otros amuletos. Se construye con acusativo y adquiere el valor de 'consagrar', independientemente del sujeto:

*PMag. Lond.*²⁷⁹ 46. 242 ἴσιν ἱερὰν καὶ τελέσας, ὡς προγέγραπται, χρῶ,

²⁷⁷ Adrados (1992) 628s.

²⁷⁸ Cf. Plu. *Quest. Gr.* 299 A. *Vid. et.* la traducción de López Salvá (1986) 131, con bibliografía (cf. Bérard [1941] 417-343).

²⁷⁹ *PMag.* 5. 242-243 Preisendanz - Henrichs. Es el *Pap. Brit. Mus.* XLVI. Las relaciones entre magia y cultos místicos han sido estudiadas por Betz (1991) 244-259; *vid. et.* Betz (1986) 104s. Para la traducción de este pasaje, cf. Calvo - Sánchez (1987) 187ss, 193s .

ἡμέ|ραι, ἐν αἷς δεῖ ποιεῖν ἀπὸ ἀνατολλῆς·

Graba una Isis sagrada y, después de consagrarla, como arriba está prescrito, úsala. Días en los que debe hacerse desde la salida de la luna.

El procedimiento consiste en grabar una Isis en una piedra (una esmeralda) y luego consagrarla, por lo que el verbo τελέω no admite aquí la traducción 'iniciar'.

Veamos otro ejemplo similar:

*PMag. Lond.*²⁸⁰ 121. 589ss τὸ δὲ σχῆμα ὅλον οὕτως, ὡς ὑπόκειται, ὅτι·
᾿διαφύλασσέ μου τὸ σῶμα, τὴν ἄψυχὴν ὀλόκληρον ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα'. καὶ τελέσας
φόρει.

La figura en conjunto así, como sigue: "Guarda mi cuerpo y mi alma incólume, a mí, fulano". Y cuando lo hayas consagrado, llévalo.

Se prescribe lo que ha de grabarse sobre una lámina de oro, plata, cinc o papiro, que se usará como amuleto. El significado de τελέω nada tiene que ver con 'iniciar', sino que está mucho más cercano al de 'cumplir un rito' para revestir el amuleto de carácter mágico.

Una vez analizados estos ejemplos es evidente que el participio activo de τελέω no puede traducirse simplemente por 'iniciar', sino más bien por 'cumplir, celebrar ritos'. Tampoco se limita sólo a la actuación de los sacerdotes porque en la laminilla de Pelina, en el *Papiro de Derveni* y en Plutarco designa la acción de los fieles.

b) PARTICIPIOS MEDIO-PASIVOS

Los participios medio-pasivos proporcionan la mayoría de designaciones de los fieles derivadas del radical τελέω. Nuestro análisis pretende demostrar que la traducción habitual del participio por 'iniciado' es incompleta, porque τελούμενος (o sus variantes

²⁸⁰ *PMag.* 7 Preisendanz - Henrichs. Es el *Pap. Brit. Mus.* CXXI; cf. Calvo - Sánchez (1987) 204ss, 223 para la traducción de este pasaje.

τετελεσμένος ο τελεσθησόμενος) no es simplemente quien se ha sometido a iniciación, que desde luego lo es, sino aquél que acude con asiduidad a las *teletai*, con el fin de celebrar los ritos prescritos en los dogmas que profesa.

El análisis de los testimonios órficos sigue un orden cronológico. La primera fuente es un pasaje de Platón donde encontramos el participio de perfecto τετελεσμένος:

Pl. *Phd.* 69c ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκέεισε ἀφικόμενος.

El que llega purificado y cumplidas las *teletai*.

Aquí τετελεσμένος está puesto al mismo nivel que κεκαθαρμένος 'purificado' y señala un estado, más que una acción. Aunque se traduzca por 'el que ha celebrado los ritos', lo que expresa es la condición que adquiere quien ha realizado dicha acción. Es decir, indica la acción mediante la cual se adquiere el estado deseado por los fieles. Dicho estado no es, en modo alguno, transitorio pues los participios de perfecto, κεκαθαρμένος y τετελεσμένος, indican una condición duradera.²⁸¹ Por tanto, las *teletai* no afectan de forma puntual a quienes las realizan, sino que condicionan un cierto estilo de vida que ha de mantenerse siempre.²⁸²

Por otra parte, es destacable la relación directa que se establece entre τετελεσμένος ο ἀτέλεστος y τελεταί, que aparece dos veces en el mismo pasaje. Ciertos personajes (no se dice quiénes²⁸³) instituyeron las ceremonias llamadas *teletai* (οἱ τὰς τελετὰς καταστήσαντες); a quien no las cumple, al ἀτέλεστος,²⁸⁴ lo aguarda la desdicha en el Hades, mientras que quien las ha celebrado en vida, el τετελεσμένος, disfrutará de un destino glorioso entre los dioses. No cabe duda de que τετελεσμένος es 'quien ha alcanzado un determinado estado tras

²⁸¹ Cf. Turcan (1986) 237 a propósito del término βεβαχχευμένος en una inscripción de Cumas. Cf. *et.* § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

²⁸² Cf. *infra* § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

²⁸³ Cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas.

²⁸⁴ Cf. § 2. 1. 3. 1. 3 Denominaciones de los profanos.

haber celebrado las *teletai*'.²⁸⁵ Es decir, el iniciado que celebra una serie de ritos concretos es denominado τελούμενος y no sólo en ámbito órfico. Aristófanes se burla de la práctica religiosa consistente en coronar a los participantes:

Ar. Nu. 258 ἀλλὰ ταῦτα πάντα τοὺς τελούμενους ἡμεῖς ποιούμεν.

Todo esto se lo hacemos a los celebrantes.

Demóstenes proporciona el siguiente ejemplo de fieles órficos que reciben alguna de estas denominaciones al describir cómo Esquines se ocupaba habitualmente de los 'que cumplen los ritos', τοὺς τελουμένους:

D. 18. 259 τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῷ πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις κτλ.

Por la noche, vistiendo con una piel de cervato a los participantes en los

²⁸⁵ El acusativo interno (τελέω + τελεταί / τέλος) lo emplea más veces Platón en contextos que, si bien no son religiosos, toman prestado el lenguaje de otros ámbitos místéricos no necesariamente órficos: Pl. R 560e Τούτων δέ γέ που κενώσαντες καὶ καθήραντες τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν καὶ τελουμένου ψυχὴν μεγάλοισι τέλεσι, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναίδειαν λαμπρὰς μετὰ πολλοῦ χοροῦ κατάγουσιν ἐστεφανωμένας. "Y una vez que han vaciado y purificado el alma de quien gobiernan, como si fuera a participar en las grandes *teletai*, al poco tiempo restablecen la *hybris*, la anarquía, el desenfreno y la desfachatez, brillantemente coronadas junto a un numeroso cortejo". Según Adam (1969), 243 la imagen que evoca καθήραντες está tomada de los ritos eleusinos. El segundo día de los Grandes Misterios, Boedroemión 16 llamado ἄλαδε μύσται, tenía lugar la purificación de los μύσται en el mar (cf. Nilsson [1941] 628; Clinton [1993] 118). El verbo κατεχόμενου está usado como en el *Menón* 99d: κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ 'poseídos por la divinidad'. El lenguaje de Platón le sugeriría a un ateniense la brillante escena que tiene lugar el día de Iaco, cuando la procesión sigue su figura convertida en una λαμπαδηφορία (cf. Ar. Ra 340ss). En el χοροῦ hay una alusión al χορὸς μυστῶν. Otro pasaje platónico atestigua el acusativo interno: Pl. *Phdr.* 249c τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται. "El hombre que emplea correctamente tales recuerdos, que celebra siempre las *teletai* perfectas, es el único que se vuelve verdaderamente perfecto". Aun lejos de un contexto religioso, el lenguaje pertenece al ámbito místico, bien conocido por el filósofo, y el empleo del acusativo interno apoya la hipótesis de que efectivamente τελούμενος es aquel que celebra las *teletai*, y no simplemente un iniciado.

ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos con arcilla y salvado (...).

En el plano formal *τελούμενος* es un participio de presente, pero semánticamente no presenta connotaciones temporales o aspectuales, por lo que, en este caso concreto, resultaría muy difícil precisar si nos encontramos ante un primer ritual de iniciación o celebraciones rituales posteriores. El contexto favorece la segunda hipótesis porque nada indica que se trate de rituales de iniciación ni se cita tampoco ningún término relacionado con *μύησις*. Por contra, la prolija descripción de las actividades de oficiantes y fieles se acerca más a una imagen global y de conjunto que a una celebración puntual. La expresión *ἀνὴρ δὲ γενόμενος*, 'y hecho un hombre', parece indicar que Esquines desempeñó estas actividades con frecuencia una vez que llegó a la edad adulta. Parece improbable pensar que Esquines y su madre se dedicaran exclusivamente a rituales de iniciación que realizarían con cierta periodicidad para nuevos iniciados. Lo descrito en este pasaje parece más bien un compendio de actividades rituales que Esquines y su madre repetían con periodicidad y en las que tomaban parte un número determinado de fieles, entre quienes, desde luego, podría haber nuevos iniciados.²⁸⁶ Nada impide que se denomine también *τελούμενος* a quien participa en un primer ritual. De todos modos, es muy difícil trazar con exactitud las diferencias de los procesos rituales, tal vez porque ni siquiera existieron y lo que se hacía la primera vez se repetía en las siguientes por lo que la distinción puede resultar ociosa. Por ahora, nos interesa sólo precisar que el participio *τελούμενος* no es simplemente el 'iniciado', sino el iniciado que 'cumple las *teletai*', esto es, que participa en unos ritos que forman parte de la práctica cultural.

El siguiente testimonio órfico es un pasaje de Teofrasto:

²⁸⁶ Los himnos órficos, aunque tardíos, muestran la existencia de un término para designar a los nuevos iniciados que acuden a las *teletai*: Orph. H. 43. 10 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετὰς ὅσας νεομύστοις, "venid a las ceremonias de buen agüero sagradas para nuevos iniciados", cf. Ricciardelli (2000a) 405.

Thphr. *Char.* 16. 11 καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι κτλ.

Y para cumplir con los ritos, acude cada mes a los orfeotelestas (...).

La indicación periódica 'cada mes', κατὰ μῆνα, impide la traducción de τελεσθησόμενος por 'el que va a iniciarse', porque la celebración de los ritos se repite cada mes y el acto de iniciarse sólo puede hacerse una vez en la vida. Este pasaje es fundamental porque nos informa de la periodicidad y repetición de las *teletai*, incompatible, creemos, con la idea de iniciación con que habitualmente se traduce el término τελετή. La iniciación es única; se realiza una vez y en ella se cumplen ritos específicos como la ingestión de carne, además de otros que, puede entenderse, eso sí, se repiten en ceremonias posteriores celebradas periódicamente, en este caso, cada mes. Es decir, hay elementos comunes que diluyen la frontera de los diferentes procesos y propician la indefinición de términos, máxime al tratarse de ceremonias enigmáticas y que muchas de nuestras fuentes citan de segunda o tercera mano. La imprecisión debía de darse ya entre los propios adeptos igual que muchos cristianos emplean misa, liturgia, oficios o ceremonia, entre otros, sin precisión alguna.

El siguiente ejemplo pertenece ya al siglo I / II de nuestra era y se encuentra en uno de los escritos atribuidos a Plutarco:

Ps.-Plu. *De fluv.* 3. 4 (288. 3 Bernardakis) τῶν δὲ Διονυσίων τελουμένων αὕτη (sc. βοτάνη κιθάρα καλουμένη) κιθάρας ἀναδίδωσιν ἦχον.

Ésta (i. e. la hierba llamada cítara) es la de los participantes en las dionisiacas, pues proporciona las cítaras que llevaban.

Es el primer ejemplo en que el participio τελουμένων lleva un complemento expreso, el genitivo τῶν δὲ Διονυσίων, referido lógicamente a celebraciones dionisiacas, aunque no podamos precisar si se trata de τελεταί, μυστήρια u ὄργια. El complemento no es el nombre de la divinidad, lo que puede indicar que los ritos no están

orientados hacia un dios en concreto. Parece aludirse aquí a un rito específico, que guarda relación con las cítaras, y que se lleva a cabo durante las celebraciones dionisiacas. El participio daría nombre a quienes realizan esa acción concreta y aunque es sólo una hipótesis, bastaría para interpretarlo como 'quienes cumplen las *teletai*'. Nada avala, sin embargo, la traducción 'los iniciados'.

Analicemos el siguiente testimonio, transmitido en la definición que el lexicógrafo Harpocración da de otro término ritual, el participio ἀπομάττων, en alusión al sacerdote que unge a τοῖς τελουμένοις, es decir, 'a los participantes en los ritos':

Harp. Lex. s. v. ἀπομάττων (...) οἶον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις (...) ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις

'El que limpia' (...) 'el que emplasta el barro y el salvado a los que cumplen los ritos'. (...) Pues, en efecto, ungián con barro y salvado a los iniciados, imitando exactamente los mitologemas de algunos.

Este ejemplo muestra que, como la iniciación es anterior y un requisito obligatorio para el cumplimiento de las *teletai*, también puede aplicarse el término genérico τοὺς μουμένους 'los iniciados' a quienes cumplen un rito concreto. En este sentido, μουόμενος y τελούμενος son prácticamente equivalentes, entendidos como denominaciones aleatorias de los fieles. Podemos considerar μουόμενος un término genérico para estos grupos, cuyo empleo es más amplio que el de vocablos como τελούμενος, específico y puntual para referirse a la acción y estado de los 'iniciados', μουμένοι, cuando celebran los ritos. Pero en ocasiones, la frontera entre ellos se desdibuja, porque para participar en los ritos había que iniciarse primero y quien era τελούμενος debía ser obligatoriamente μουόμενος, con lo cual uno y otro término acabarán denominando a los fieles sin conciencia ya de la matización original. Todavía en el siglo IX d. C. el lexicógrafo Focio se hace eco de este mismo sentido:

Phot. s. v. ἀπομάττων· οἱ μὲν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν· οἱ δὲ ἀντὶ τοῦ περιπλάττων

τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις. ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα τῶι πηλῶι

'El que limpia': unos (*i. e.* lo entienden) como 'el que limpia'. Otros como 'el que emplasta con barro y salvado a los que cumplen los ritos'. 'Limpiar una estatua con barro'.

De nuevo Harpocración, citando un pasaje de Demóstenes, explica a qué se deben la prácticas habituales de las ceremonias báquicas consistentes en coronar a los fieles con álamo e hinojo o revestirlos con pieles de cervatos:

Harp. *Lex. s. v.* λεύκη· (...) οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῆι λεύκηι στέφονται.

'Álamo blanco': (...) los que cumplen los ritos báquicos se coronan con álamo blanco.

Harpocr. *Lex. s. v.* νεβρίζων· οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνημμένου ἢ καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος νεβρίσιν

'Nebrizon': unos, porque el que celebra la *teleté* se viste con una piel de cervato o viste a los que cumplen los ritos con pieles de cervato.

Es decir, el término se aplica a quienes realizan un acto concreto, en este caso coronarse con álamo blanco o vestirse con piel de cervato durante una ceremonia ritual.

Clemente de Alejandría presenta un ejemplo muy parecido formalmente al del texto atribuido a Plutarco (Ps.-Plu. *De fluv.* 3. 4). El participio οἱ τελουμένοι alude a quienes celebran un rito concreto durante las celebraciones de Sabacio:

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 2 Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεὸς· δράκων δέ ἐστιν, οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων.

En efecto, el símbolo de los misterios de Sabacio para los que se inician es el dios a través del regazo: es una serpiente que se arrastra por el regazo de los celebrantes.

Aparecen aquí los dos términos, *μνούμενος* y *τελούμενος*, que nuestro estudio pretende diferenciar. Ambos se refieren, obviamente, a las mismas personas, pero no son sinónimos, no significan lo mismo y creemos que no son afortunadas las traducciones que los equiparan

sin atender a una diferencia de matiz. A partir del texto de Clemente resulta inequívoca la distribución de uno y otro. El término *μυούμενος* designa a los iniciados en los misterios, tal y como se indica su complemento *Σαβαζίων γούν μυστηρίων ... τοῖς μυουμένοις* (*μυστήρια* está relacionado con *μύησις*, 'iniciación'), mientras que *τελούμενος* es el nombre puntual que recibe el hacedor del rito concreto. El participio *οἱ τελουμένοι* no lleva ningún complemento, pero es evidente, por el genitivo *Σαβαζίων μυστηρίων* de la línea anterior, la referencia a las ceremonias de Sabacio, una denominación de Dioniso. De todas formas no podemos pensar que *μυούμενος* y *τελούμενος* lleven el mismo complemento porque eso supondría que *μυστήρια* y *τελεταί* son ya casi sinónimos y el argumento de la distinta distribución quedaría sin fundamento.

Fírmico Materno proporciona una explicación del relato:

Firm. *Err. prof. relig.* 10. 2 (100 Turcan) *Sebazium colentes Iovem anguem cum initiant per sinum ducunt*

Quienes celebran a Sabacio llaman Júpiter a la serpiente que atraviesa su regazo mientras se inician.

No es una traducción al latín del pasaje de Clemente, sino la propia interpretación de Fírmico, donde entendemos que el '*colentes*' latino corresponde al '*τῶν τελουμένων*' griego. '*Colentes*' tiene, entre otros, el valor de 'honrar a un dios, celebrar un culto' que traduce bien el participio griego *τελούμενος* del texto de Clemente. Hemos de entender, por tanto, que la forma verbal latina '*initiant*' traduce el participio griego *τοῖς μυουμένοις*. Así pues, el pasaje de Fírmico apoya nuestra propuesta de traducción de *τελέω* por 'cumplir, celebrar o participar en los ritos', reservando el verbo castellano 'iniciar' para los términos procedentes del griego *μύεομαι*, latín '*initiare*'.

El retor Calínico adapta el vocabulario religioso al ámbito político.

Callinic. Rh. *FGH* 281 F 1 c καὶ πλέον τῶν ἑτέρων διαλλάτουσιν ἢ τῶν βεβήλων

οἱ τελεσθέντες.

Y más que otros, más que los profanos, cambian los que han cumplido con los ritos.

Emplea el sintagma οἱ τελεσθέντες para indicar un cambio de estado, es decir, 'los que han participado en los ritos' han adquirido una condición que los distingue de los profanos. Ese cambio de estado implícito en el participio concuerda muy bien con la idea de que las *teletai* implican una condición duradera y no un estado transitorio. En principio, βεβήλος 'profano' se opone a 'iniciado' μυσούμενος, por lo que no se aprecia aquí el matiz que diferencia a ambos términos en otros contextos.

Otros ejemplos del término los encontramos en los textos de Proclo. En el *Comentario al Timeo* leemos que los fieles esperan obtener la liberación del ciclo de nacimientos tras la muerte. La celebración del rito parece ser condición a tal efecto, es decir, la promesa final implica un modelo de vida permanente, y no una simple referencia al momento puntual de la iniciación:

Procl. *in Ti.* III 297. 8 οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῶι Διονύσῳ καὶ τῆι Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὐχονται.

Los secuaces de Orfeo se ufanan de participar en los rituales de Dioniso y Core.

El participio τελούμενοι lleva dos complementos en dativo, τῶι Διονύσῳ καὶ τῆι Κόρῃ y habitualmente se interpreta²⁸⁷ que son los iniciados en los misterios de Dioniso y Core. Ahora bien, podemos preguntarnos por qué no ha empleado la expresión μυστηρίων οἱ μυσούμενοι del texto de Clemente (Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 2) o, incluso, un complemento en genitivo o acusativo, como hemos visto en otros textos (Pseudo Plutarco, Harpocración). Probablemente porque Proclo quería expresar otra cosa, a saber, que los fieles celebran los ritos en honor de Dioniso y Core, los dioses mediadores en el proceso de

²⁸⁷ Cf. la traducción de Festugière.

consecución de la bienaventuranza final. No podemos decir que la orientación de los ritos haya cambiado y que se persiga el honrar a la divinidad²⁸⁸ sin más porque la adoración divina redundaba siempre (o, al menos, es lo que se pretende en última instancia) en un beneficio personal. Tampoco hay datos para afirmar si existían ritos específicos para las divinidades y completamente distintos de los otros. Durante las *teletai* se representaba el relato mítico de los sufrimientos de Dioniso, por lo que es posible que recibiesen la apelación del dios y de su madre. Es preferible, pues, interpretar el dativo como un dativo de interés.²⁸⁹

En otro texto de Proclo volvemos a encontrar esta construcción:

Procl. *in Hes. Op.* 52 (33. 20 Pertusi) οἱ τελούμενοι τῷ Διονύσῳι δηλοῦσι
ναρθηκοφοροῦντες

Como muestran los que celebran a Dioniso portando el tirso.²⁹⁰

No hay tanto un cambio de finalidad, como de orientación, una relativización del rito. Hasta ahora se perseguía un beneficio personal con la realización de los ritos, ahora se sigue buscando lo mismo pero invocando a la divinidad como intermediaria. Así pues, el dativo τῷ Διονύσῳι no implica necesariamente una traducción como "los iniciados de Dioniso". En este caso es muy claro que οἱ τελούμενοι son

²⁸⁸ Otros ejemplos con dativo fuera del ámbito órfico, Araetus (Med) *De causis et signis acutorum morborum*, I 6. 11. 9 ὡς τελεσθέντες τῷ θεῷ.

²⁸⁹ El participio con complemento en dativo lo encontramos ya en época clásica. Jenofonte narra en el *Banquete* el estado que alcanzan los poseídos por la divinidad, en especial los del dios Amor, y el bello espectáculo que supone su contemplación para quienes celebran a este dios (τοῖς τετελεσμένοις τούτῳ τῷ θεῷ) porque sólo ellos entienden las claves de tal estado: X. *Smp.* 1. 10 ἃ δὲ καὶ Καλλίας τότε διὰ τὸν ἔρωτα πράττων ἀξιοθέατος ἦν τοῖς τετελεσμένοις τούτῳ τῷ θεῷ. "Calias, actuando así bajo la influencia del amor, era un bello espectáculo para quienes han celebrado a este dios". El complemento en dativo apoya la traducción de 'celebrar ritos en honor de un dios, venerarle' más que 'estar iniciado', porque uno se inicia en los misterios. Jenofonte presenta otro ejemplo, ajeno al ámbito religioso, en que el participio lleva como complemento un dativo: X. *Oec.* 21. 12 σαφῶς δίδοται τοῖς ἀληθινῶς σωφροσύνη τετελεσμένοις, "sin duda, es dado a los verdaderamente consagrados a la sabiduría".

²⁹⁰ *Cf.* 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes, donde analizamos más detenidamente este objeto empleado en los ritos.

quienes ejecutan un rito concreto: portar el tirso, para honrar a la divinidad. Traducir 'los iniciados en Dioniso' supone una generalización con la que se pierde el sentido concreto de la expresión. Οἱ τελούμενοι son quienes participan en las τελεταί. La relación directa entre ambos términos, que pretendemos corroborar a lo largo de esta exposición, la pone de relieve un tercer pasaje de Proclo:

Procl. *in R.* II 108. 17 Kroll ὅτι δὲ καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς δρώσιν οἱ μῦθοι, δηλοῦσιν αἱ τελεταί. καὶ γὰρ αὐταὶ χρώμεναι τοῖς μύθοις, ἵνα τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν ἄρρητον κατακλείωσιν ... ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἔκσταντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν.

Que los mitos influyen en muchos lo prueban las *teletai*. Pues éstas se sirven de mitos para ocultar la verdad inefable de los dioses (...), de manera que, entre quienes han cumplido las *teletai*, unos se quedan atónitos, llenos de terrores sobrenaturales, pero otros entran en comunidad de disposición con los símbolos sacros y, saliendo de sí mismos, quedan completamente fijados a los dioses y penetrados de lo divino.

En primer lugar, Proclo realza la influencia que tienen las *teletai* al servirse de mitos y, a continuación, explica los efectos que causan en las almas que las realizan, denominadas τῶν τελουμένων. La correspondencia de ambos términos²⁹¹ resulta aquí tan nítida que no hay duda de que οἱ τελούμενοι son quienes cumplen las τελεταί.

Olimpiodoro nos ofrece dos nuevas citas del vocablo τελεσθέντες en su *Comentario al Gorgias*:

Olymp. *in Grg.* 29. 4 (153. 20 Westerink) ἔστι δὲ ἐκεῖ "Αιδης καὶ δύο πίθοι, ὁ μὲν εἰς τετρημένος, ὁ δὲ εἰς ὑγιής. οἱ μὲν οὖν ἐνταῦθα τελεσθέντες ἐν τῷ ὑγιεῖ εἰσίν, οἱ δὲ μὴ μνηθέντες καὶ τελεσθέντες παράγουσιν ὕδωρ εἰς κόσκινον ἐπιβάλλειν εἰς τὸν τετρημένον πίθον.

²⁹¹ Otros ejemplos en textos religiosos no órficos pueden verse en Filón de Alejandría: Ph. *De mutatione*, 107, 1 οὗτοι [τε] τελεταῖς ἀνιέροις ταῖς Βεελφεγῶρ τελεσθέντες "Los que cumplen con las *teletai* impías de Belfegor".

En cambio, allí está el Hades y dos tinajas, una agujereada y la otra íntegra. Ahora bien, los que han celebrado aquí las *teletai* están representados en la íntegra, pero los que no han sido iniciados ni celebrado las *teletai* llevan agua en un cedazo para echarla en la tinaja agujereada.

Lo más interesante del texto es la aparición conjunta de los participios *μυηθέντες* y *τελεσθέντες*, que demuestra que pertenecen a un campo semántico afín pero no idéntico, porque resultaría ociosa la repetición en este contexto: Olimpiodoro pretende explicar un símbolo, no dar una descripción exhaustiva y literaria de los tormentos del Hades. La tinaja agujereada es trasunto de quienes no han cumplido con su deber, es decir, no han celebrado correctamente los ritos. No cabe duda de que son iniciados, pues para celebrarlos hay que serlo, pero utiliza *τελεσθέντες* y no *μυηθέντες* porque lo que le interesa es resaltar que para alcanzar el destino dichoso no basta con ser un 'iniciado', sino que han de seguirse unas pautas de vida muy estrictas, entre ellas la práctica ritual, contenidas en el concepto de *τελεσθέντες*. Es decir, además de ser iniciado, hay que cumplir los ritos aquí, en esta vida, *ἐνταῦθα*. Para expresar la suerte de los no privilegiados utiliza sendos participios, οἱ δὲ μὴ μυηθέντες καὶ τελεσθέντες, 'los que no han sido iniciados ni celebrado las *teletai*', porque ese es precisamente el destino que espera no sólo a los 'no iniciados' (*μὴ μυηθέντες*), a esos por supuesto e irremediablemente, sino también a quienes, aun siendo iniciados, no han cumplido con su deber de participar en las *teletai* y llegan al Hades en una condición que se expresa en griego como *μὴ ... τελεσθέντες*. Sigue, por tanto, el orden lógico según una secuencia que consiste primero en iniciarse, *μύεομαι*, y después en cumplir los ritos, *τελεῖν*.²⁹² Recordamos ahora la felicitación que se le hace al portador de una de las laminillas de Pelina:

²⁹² Cf. el himno órfico a Hestia donde se ve muy bien que en las *teletai* se acoge a quienes previamente han sido iniciados: Orph. H. 84. 3 τοῦσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὀσίους μύστας ἀναδείξαις "¡Ojalá acojas en los misterios a estos santos iniciados!".

fr. 485 B., 7 καὶ σὺ μὲν εἶς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.²⁹³

La epigrafía religiosa, aunque sea concerniente a otros cultos, confirma que los participios medio-pasivos del radical τελέω, como, por ejemplo, τελούμενος pueden designar la acción del fiel que cumple ciertos ritos. En una inscripción de Cirene²⁹⁴ fechable a finales del s. IV a. C. encontramos una serie de indicaciones prácticas para quien va a realizar el rito, el τετελεσμένος:

Sokolowski (1962) n° 115 B, lín. 40ss.

ἰκέσιος ἄπερος, τετελεσμένος ἢ ἀτελής· ἰσ-
σάμενος ἐπὶ τῷ δαμοσίῳ ἱερῷ, αἱ μέγ κα
προφ[έ]ρηται, ὁπόσσω κα προφέρηταιμ οὕτως τελίσκ[ε]
σθαι. αἱ δέ κα μὴ προφέρηται, γᾶς καρπὸν θ[ύ]
εν καὶ σπονδὰν καθ' ἔτος αἰεί· αἱ δέ κα παρήι, ἐ[σ]
νέω δις τόσσα· αἱ δέ κα διαλίπη τέκνον ἐπιλ[α]
θόμενον καὶ οἱ προφέρηται, ὅ τι κά οἱ μαγτε[υο]
μένωι ἀναιρεθῆι, τοῦτο ἀποτείσει τῷ θεῷ κ[αὶ]
θύσει, αἱ μέγ κα ἴσαι, ἐπὶ τὸμ πατρῷον, αἱ δὲ μή, [χρή]-
σασθαι.

Otro suplicante, que haya celebrado los ritos o no: sentándose en el santuario público, si se le ordena y tanto tiempo como se le ordene para cumplir con los ritos.

Si no se le ordena nada, que ofrende un fruto de la tierra y una libación siempre anualmente. Y si lo olvida, de nuevo el doble. Y si un hijo lo omite por olvido, que se le ordene también; y si desdeña al que prescribe el oráculo, que entregue esto en compensación al dios y ofrende, si lo conoce, al dios patrio, y si no, que lo utilice.

En este ejemplo, aunque no sea de ámbito religioso órfico, el participio τετελεσμένος designa al fiel que ha de cumplir con una

²⁹³ Cf. § 2. 1. 3. 1. 1 Participios activos.

²⁹⁴ SEG IX 72, § 19 (cf. XX 717); Wilamowitz (1927) 169ss; Sokolowski (1962) 184ss con bibliografía; Parker (1983) 349s; Burkert (1992) 70ss.

serie de ritos muy concretos. Según Luzzato,²⁹⁵ se trata de disposiciones relativas a refugiados que piden asilo tras cometer delitos de sangre. Τετελεσμένος sería el suplicante que goza del derecho de participar en el culto de la ciudad, mientras que ἀτελής designaría a quien está excluido de él. Sokolowski²⁹⁶ considera que el suplicante, sea τετελεσμένος o ἀτελής, está obligado a pagar una compensación por el crimen cometido. A nuestro modo de ver, el vocabulario de la inscripción es el trasunto en el plano real del valor simbólico de la terminología religiosa órfica. El τετελεσμένος designa aquí a quien tras cometer un delito de sangre cumple un rito para purificarse.²⁹⁷ En el orfismo τετελεσμένος es el iniciado que, consciente de la herencia del crimen titánico, cumple una serie de ritos para librarse de dicha mancha.²⁹⁸

Hay otros ejemplos que confirman que τελούμενος designa al participante en el ritual. Así en una inscripción de Eretria,²⁹⁹ fechable en torno al 300 a. C.:

Ιίν. 6ss οἱ δὲ π[ριάμενοι] τὰς ἱερητείας τελεῦσι κ[αὶ κρητηρ]ιεῦσι καὶ λούσουσι τοῦ[ς τελευμέν]ους.

Los que compran los sacrificios, cumplen los ritos, hacen libaciones y lavan a los participantes.

En Cos encontramos otro ejemplo muy similar del s. I a. C.:

IC 27. 24s³⁰⁰ μὴ ἐξ]έστω δὲ ἄλλαν ἱεράσθαι μηδὲ τε[λείν τῶι θυλλοφόρ]ωι Διονύσωι

No es lícito que otra sea sacerdotisa ni que cumpla los ritos a Dioniso Tiloforos (portador de ramas).

IC 27. 60 ταῖς τελευμέναις πάντα παρέχειν.

²⁹⁵ Luzzato (1936).

²⁹⁶ Sokolowski (1962) 195.

²⁹⁷ Cf. Pl. *Lg.* 865a-874a menciona diversas purificaciones para los distintos tipos de homicidas.

²⁹⁸ Cf. § V Las motivaciones del ritual.

²⁹⁹ *SGDI* IV n°64 p. 885; Zuntz (1963) 230s.

³⁰⁰ Ziehen (1896-1906) n° 133; *SIG*³ 1012; Zuntz (1963) 230s.

La sacerdotisa debe procurar todo a los participantes.

Analícemos, por último, el valor de estos participios medio-pasivos en contextos mágico-rituales³⁰¹ aunque no sean propiamente órficos. En el gran papiro parisino de magia,³⁰² fechable en torno al IV. d. C. leemos:

PMag. Par. I 1744ss καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας τοῦ Ἔρωτος ταυτα σσ|σσσσ, ὑποκάτω δὲ τῆς | ψυχῆς·

ηηηηηηηη· γλυφέν|τι δὲ τῶι λίθωι καὶ τελεσθέντι || χρώ οὔτος· λαβὼν αὐτὸν ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου στρέφε, | εἰς ὃ θέλεις, λέγε τον λόγον τοῦ|τον·

Y bajo los pies de Eros lo siguiente ssslssss, y debajo de Psique: eeeeeeee. Una vez que la piedra esté grabada y consagrada, úsala de esta manera: ponla bajo la lengua, dale una vuelta hasta que quieras y recita esta fórmula (...).

Es decir, la piedra ha sido sometida a un determinado ritual. En este caso, la traducción por 'iniciar' no tendría razón de ser. Si el denominativo se aplica a cosas y no a personas es porque su sentido no es simplemente el de iniciado. El pasaje muestra que en otros contextos también existe la posibilidad de que τελέω no sea sólo 'iniciar'.

El participio lo encontramos aplicado a un objeto dotado de poderes o consagrado para alguna actividad. Así por ejemplo, el escoliasta de Aristófanes dice que cierto *telestes*³⁰³ de nombre Eudemo le había vendido un anillo preparado para contrarrestar cualquier clase de magia o fármaco:

Schol. Ar. *Pl.* 884: (...) φορῶ γὰρ
τὸν δακτύλιον τοῦτον ἔωνημένος
παρὰ τοῦ τελεστοῦ φιλοσόφου καὶ 5
φαρμακοπῶλου Εὐδάμου, τετελε-

³⁰¹ Cf. Betz (1991) 244-259.

³⁰² *PMag.* 4. 1744-1745 Preisendanz - Henrichs. Es el *Pap. Bibl. Nat. Suppl. gr* 574, llamado "Grosse Pariser Zauberpapyrus". Cf. Betz (1986) 69s; Calvo - Sánchez (1987) 100ss, 144 para la traducción de este pasaje.

³⁰³ Cf. § 2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) τελεστής.

σμένον εἰς ἀντιπάθειαν πάσης μαγείας
καὶ φαρμάκου παντός.

Pues llevo el anillo este que he comprado donde Eudemo, *telestes*, filósofo y marchante de medicinas, preparado para contrarrestar cualquier clase de magia o fármaco.

Es decir, probablemente se había sometido el anillo a algún tipo de ritual para dotarle con esos poderes mágicos. El texto es interesante porque evidencia la relación etimológica y semántica entre el objeto consagrado, τετελεσμένον, y quien supuestamente lo ha dotado de poderes benéficos mágicos, el τελεστής.

Esa misma relación puede verse en un pasaje de Juan Malalas según el cual un tal Asio, curiosamente también filósofo y *telestes*, había entregado al rey de Troya el Paladión, una figurilla benéfica para sus poseedores:

Io. Mal *Chron.* 109. 1 ὁ γὰρ Τελαμώνιος Αἴας ἐζήτει λαβεῖν τὸ βρέτας, ὅπερ ἐστὶ τὸ Παλλάδιον, ζώδιον τῆς Παλλάδος μικρὸν ξύλινον, ὃ ἔλεγον εἶναι τετελεσμένον εἰς νίκην, φυλάττοντα τὴν πόλιν ἔνθα ἀπόκειται ἀπαράληπτον. τὸ δὲ αὐτὸ Παλλάδιον ἔδωκε τῷ Τρώϊ βασιλεῖ μέλλοντι κτίζειν τὴν πόλιν Ἴσσιός τις, φιλόσοφος καὶ τελεστής.

Pues Ayax Telamón intentaba apoderarse de la estatuilla, el Paladión, una figurilla pequeña de madera representando a Palas, que decía estaba consagrada para la victoria, y guardaba inexpugnable la ciudad donde yacía. Este Paladión se lo había entregado al rey de Troya, cuando iba a fundar la ciudad, un tal Asio, filósofo y *telestes*.

Y todavía en el siglo XII d. C. volvemos a tener noticias del mismo Paladión encantado por haber sido sometido a algún tipo de ritual en el *Comentario a Dionisio Periegeta* de Eustacio.

Eust. *in D. P* 620 οἱ δὲ φασιν³⁰⁴ ὅτι Ἴσσιός φιλόσοφος τελεστής δέδωκε τῷ Τρώϊ πρὸς φυλακὴν τῆς Τροίας Παλλάδιον ἀπὸ ξύλου τετελεσμένον, ἧτοι καταγεγοητευμένον.

³⁰⁴ Cf. Io. Mal. *Chron.* 109. 5ss.

Dicen que Asio, filósofo y *telestes*, entregó al troyano para protección de Troya el Paladión de madera consagrado, ciertamente hechizado.

Tras el análisis de los pasajes órficos, podemos concluir que la traducción de οἱ τελούμενοι (y las variantes de aoristo, futuro y perfecto) por 'los iniciados' resulta incompleta. Οἱ τελούμενοι son quienes cumplen con determinadas ceremonias rituales denominadas *teletai*. Obviamente son iniciados porque la iniciación es *conditio sine qua non* para acceder a los ritos.

De los contextos analizados se deduce que los participios activos del verbo τελέω y sus derivados designan a los sacerdotes que ofician los ritos, salvo en la laminilla de Pelina y el *Papiro de Derveni*, donde τελέω (τελέσας) y ἐπιτελέω (ἐπιτελέσαντες) designan la acción de los fieles propiamente. El participio medio-pasivo, en sus diversas variantes temporales, designa a los participantes en las *teletai* que cumplen los ritos prescritos según las directrices del oficiante. De acuerdo con estos datos, que son los únicos que tenemos, y con las excepciones de la laminilla de Pelina y del *Papiro de Derveni*, de la voz activa se toma el denominativo de los sacerdotes y de la medio-pasiva el de los fieles.³⁰⁵ Esta oposición de voces se corresponde bien con la traducción habitual de 'el que inicia' / 'el iniciado' que, sin embargo, hemos considerado insuficiente para expresar los matices del término. Consideramos que el valor que adquieren los participios de τελέω en otros contextos, como, por ejemplo, el de los papiros mágico-rituales, pone de manifiesto que el verbo³⁰⁶ admite otro significado religioso más preciso que el de 'iniciar'. La dificultad reside en que con las traducciones perifrásticas 'el que dirige las *teletai* ' / 'los participantes en las *teletai* ' se pierde la oposición de voz. Quizás, por ello, esté tan extendida la traducción más sencilla de 'el que inicia' / 'el iniciado'.

³⁰⁵ Cf. D. 18. 264 ἐτέλεις, ἐγὼ δ' ἐτελούμην.

³⁰⁶ Cf. los ejemplos de τελέω con acusativo interno en n. 285.

2. 1. 3. 1. 2 OTRAS DENOMINACIONES DE LOS FIELES

El cambio de denominación de los iniciados no sólo se produce tras el rito designado por el verbo τελέω. Los participantes de las *teletai* reciben también sus nombres a partir de otros radicales, que simplemente nos limitaremos a citar ya que en algún caso, como μύστης, se trata de denominaciones comunes del lenguaje religioso, mientras que otros términos se estudiarán en profundidad en los capítulos siguientes.³⁰⁷

Del radical verbal que expresa propiamente la iniciación, μύω, derivan participios y nombres como μύστης. El primer testimonio lo encontramos en Heráclito:

Heraclit. Fr. 87 Marc. (B 14 D.-K.) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· κτλ.

¿A quiénes profetiza Heráclito el efesio?. "A los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados (...)."

Unos versos de Eurípides dicen:

E. Cret. Fr. 2 Jouan- Van Looy 10 Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν
Convertido en *mista* de Zeus del Ida.

La laminilla de Hiponio presenta otro ejemplo de μύστης:

fr. 474 B., 15s καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεεῖνοί

Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.

En el *Papiro de Derveni* "los iniciados ofrendan primero en honor de las Euménides":

³⁰⁷ Es el caso de καθαρός (cf. § 3. 1. 7 Las purificaciones) o βάκχος (cf. § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν).

PDerveni col. VI 8s μύσται Εὐμείσι προθύουσι.

En los himnos órficos vuelve a emplearse el genérico μύστης:

Orph. *H.* 43. 10 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετὰς ὁσίας νεομύστοις
Venid a las ceremonias de buen agüero sagradas para nuevos iniciados.

Orph. *H.* 84. 3 τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις
¡Ojalá acojas en los misterios a estos santos iniciados!.

Ambos pasajes muestran que la iniciación es anterior a la *teleté*, de manera que la condición de μύστης es obligatoria para acceder al ritual.

Los participios medio-pasivos como, μύσμενος, μνηθεῖς ο μεμνημένος, proporcionan buena parte de las designaciones de los fieles:

Diodoro atestigua varias veces el término para insistir en que las ceremonias están reservadas a 'los iniciados'

D. S. 1. 23. 7 χαριζόμενον δὲ τοῖς Καδμείοις ἐνστήσασθαι (sc. Ὀρφέα) καινήν τελετήν, καθ' ἣν παραδοῦναι τοῖς μνουμένοις ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς γεγεννηθῆσθαι τὸν Διόνυσον.

Y, por ser grato a los cadmeos, introdujo (*i. e.* Orfeo) una nueva *teleté*, según la cual se enseña a los iniciados que Dioniso había nacido de Semele y de Zeus.

D. S. 5. 49. 5 καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδονται τοῖς μνηθεῖσι.

Y lo cumplido en secreto en el transcurso del ritual se transmite sólo a los iniciados.

Harpocración lo emplea al describir los ritos a que se sometían los participantes en las *teletai*:

Harp. *Lex.* s. v. ἀπομάπτων (...) ἤλειφον γὰρ τῶι πηλῶι καὶ τῶι πιτύρῳι τοῦς

μουμένους.

'El que limpia' (...) pues, en efecto, ungían con barro y salvado a los iniciados.

Plutarco describe la bienaventuranza que aguarda a "quien ha participado ya completamente en los misterios":

Plu. *Fr.* 178 Sandbach ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος.

Otro ejemplo de *μούμενος* lo tenemos en un pasaje de Clemente que hemos visto ya a propósito del participio *τελούμενος*:

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 2 Σαβαζίων γούν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός.

En efecto, el símbolo de los misterios de Sabacio para los que se inician es el dios a través del regazo.

Otras denominaciones hacen referencia al estado o condición que adquieren los participantes en las *teletai*. Las recogemos aquí por orden alfabético:

ἀπομάτων

Una de las dos interpretaciones que da Harpocración sobre el término ἀπομάτων³⁰⁸ hace referencia a la pureza:

Harp. *Lex. s. v.* ἀπομάτων 'limpio y purificado'.

βάκχος 'baco'

Esta denominación será estudiada en un capítulo aparte,³⁰⁹ por lo que nos limitamos aquí a citar los pasajes que la atestiguan:

Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.-K.) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· κτλ.

¿A quiénes profetiza Heráclito el efesio?. "A los noctívagos, los magos, los

³⁰⁸ *Cf. et.* § 2. 2. 1. 3 Denominaciones con otro radical, *s. v.*

³⁰⁹ *Cf.* § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

bacos, las bacantes, los iniciados (...)".

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 15 βάκχος ἐκλήθη ὄσιωθεις.
Fui llamado Baco, una vez santificado.

Laminilla de Hiponio *fr.* 474 B. v. 15s μύσται καὶ βάκχοι.
Iniciados y bacos.

Pl. *Phd.* 69c εἰσὶ γὰρ δὴ, ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς· πολλοὶ μὲν
ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι.

Pues como dicen los de las *teletai*: «muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos».

καθαρός, κεκαθαμένος

Referencias al estado de pureza ritual se encuentran en Platón
y en las laminillas de Turios:

Pl. *Phd.* 69c κεκαθαμένος.
El que está purificado.

fr. 488, 489, 490 B, 1 ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ.
Vengo de entre puros, pura.³¹⁰

λήναι 'lenas'

Es la denominación de 'bacantes' que en relación con el orfismo sólo aparece atestiguada en el fragmento de Heráclito (*fr.* 87 Marc.[= 22 B 14 D.-K.]), que acabamos de citar a propósito del término βάκχος.

ναρθηκοφόρος 'portador del tirso'.

El término lo testimonia Platón en un verso textual, de sentido enigmático y ampliamente discutido:³¹¹

³¹⁰ Sobre la fórmula, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 137ss; § 3. 1. 7 Las purificaciones.

³¹¹ Dieterich (1893 [1913²]) 73; Tannery (1901) 316s; Rohde (1925⁹) II 279 n. 1; Kern (1920) 45; Nilsson (1935) 203ss; Guthrie (1970 [1935]) 197, 245; Colli (1948) 197; Montégú (1959) 86; Hackforth *ad Phaed.* 55; Graf (1974) 100 n. 30; Bianchi

Pl *Phd.* 69c πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.

Muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos.

En principio podría creerse que *ναρθηκοφόρος* es la denominación que recibe exclusivamente el oficiante por el hecho de llevar el tirso,³¹² pero nos inclinamos a pensar que también es un epíteto de los participantes en los ritos, por el paralelismo existente con *βάκχοι*, una de las denominaciones fundamentales de éstos, y porque en un pasaje de Proclo³¹³ se dice que los que celebran a Dioniso portan el tirso.

El hecho de que los Titanes, antecesores de los hombres según el mito, fuesen también portadores del tirso pudo proporcionar un contexto al origen de esta frase.³¹⁴ Muy pocos, sólo los bacos, lograrían librarse de la herencia titánica común a la humanidad.

ὄλβιος 'feliz'

Hay también alguna mención sobre la condición futura de los fieles. En una de las laminillas de Pelina se le anuncia al iniciado el destino dichoso que lo aguarda, como a los demás 'felices', que también han cumplido con los ritos:

fr. 485 B., 6s οἶνον ἔχεις εὐδ^αίμονα τιμήν

καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι

Tienes vino, dichoso privilegio,

y tú iras bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

Ὅρφικοί 'órficos'

(1975) 230 n. 1; Bernabé (1998b) 48, 76, 82. *Cf.* § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

³¹² De hecho, en época romana el *ναρθηκοφόρος* se ha convertido en un funcionario encargado de esta labor, *cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, *s. v.*

³¹³ Procl. *in Hes. Op.* 52 (33. 20 Pertusi) οἱ τελούμενοι τῶι Διονύσῳ δηλοῦσι ναρθηκοφοροῦντες. *Cf.* Orph. *H.* 42. 1 donde es el propio Dioniso quien recibe la calificación de *ναρθηκοφόρον Διόνυσον*, *cf.* Ricciardelli (2000a) 400.

³¹⁴ *Cf.* Dam. *in Phd.* 1. 170 (103-105 Westerink). Esta posibilidad es analizada en § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

La denominación de órficos aplicada a los seguidores, ya sean fieles u oficiantes, aparece muy raramente en las fuentes de época clásica. En una de las láminas de Olbia se lee Ὀρφικοί en referencia a los celebrantes (probablemente ambos, fieles y oficiantes) y no a los ritos (pues en tal caso se esperaría un neutro plural). Este testimonio apoya la existencia de un grupo cultural que se autodesigna 'órficos' ya en el s. V a. C.³¹⁵

En un pasaje de Heródoto leemos:

Hdt. 2. 81 ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἑοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.

Y en ello coinciden con los llamados ritos órficos y báquicos- que son egipcios y pitagóricos.

El texto presenta problemas de lectura y ha sido muy discutido.³¹⁶ Tal y como reflejamos en la traducción, preferimos la interpretación de los dativos como neutros, en alusión a los ritos, y no como masculinos, referidos a los seguidores de estas corrientes. En consecuencia, la denominación de Olbia sería el único ejemplo conservado en época clásica en que se denomina Ὀρφικοί a los participantes en los cultos órficos. Posteriormente, ya en época tardía, tenemos atestiguada la denominación de οἱ Ὀρφικοί no para los participantes en determinados rituales, fieles o sacerdotes, sino para los seguidores de las corrientes doctrinales órficas de corte más filosófico. En el siglo III d. C. Aquiles Tacio escribe:

Ach. Tat. *Intr. Arat.* 33. 17 Μαας τὴν δὲ τάξιν, ἣν δεδώκαμεν τῶι σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσι παραπλησίαν εἶναι τῆι ἐν τοῖς ὠοῖς

Y la disposición que hemos aceptado de la esfera, los órficos dicen que es

³¹⁵ Burkert (1997a) 22s (= [1982] 12); Graf (1985) 590s; Zhmud' (1992) 159s; Parker (1995) 485; Dubois (1996) 155ss. West (1982) 22, (1983) 18 duda entre si se llama 'órfico' a Dioniso o a sus fieles.

³¹⁶ La amplísima bibliografía de este pasaje la hemos recogido en § 3. 1. 1 La noción de ὄργια, n. 951.

muy similar a la de los huevos.

No podemos precisar si el sustantivo 'órficos' se refiere a los transmisores o a los seguidores de estas doctrinas. Probablemente el sustantivo los incluye a ambos. En otro pasaje Aquiles Tacio les atribuye la misma doctrina a 'los que celebran los misterios órficos' (οἱ τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια τελοῦντες),³¹⁷ una expresión válida tanto para el oficiante que dirige el ritual como para el fiel que participa en él.

Los escritos de Jámblico, Damascio y Proclo entre los siglos IV y VI d. C. revelan un uso similar por el que el sintagma οἱ Ὀρφικοί no designa ya a los miembros de una comunidad religiosa, sino a los seguidores de unas doctrinas de corte filosófico-religioso. Veamos sólo algunos ejemplos:

Iambl. *VP.* 28. 151 ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, κτλ.

Dicen además que también creó (Pitágoras) la filosofía divina y una terapia reuniendo lo que aprendió de los órficos con lo procedente de los sacerdotes³¹⁸ egipcios (...).

Damasc. *in Phlb.* 243 (115 Westerink) Ἰάμβλιχος (*fr.* 7 Dillon) τὰς τρεῖς μονάδας φησὶν ἀπὸ τὰγαθοῦ προελθοῦσας κοσμήσαι τὸν νοῦν (...) καὶ μὴν ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἐν τῷ μυθεομένῳ ὠϊῷ τὰς τρεῖς ἐκφανῆναι μονάδας φησὶν.

Jámblico dice que las tres mónadas que proceden del Bien adornan el Intelecto (...) y afirma que las tres mónadas vienen a la luz en el huevo al que se refieren los mitos entre los órficos.

Procl. *in Cra.* 60. 26 Pasquali ὡς δ' ἂν οἱ Ὀρφικοὶ φαῖεν, ἄνωθεν μὲν ὀριζόμενος τῷ Αἰθέρι, κάτωθεν δὲ τῷ Φάνητι (πάντα γὰρ τὰ μεταξὺ τούτων

³¹⁷ Ach. Tat. *Intr. Arat.* 37. 8 Maas, *cf.* § 2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. a) Participios activos.

³¹⁸ *Cf.* § 2. 2. 1. 3. Denominaciones con otro radical s. v. ἱερεύς; Brisson-Segonds (1996) 84.

συμπληροῖ τὸν νοητὸν διάκοσμον.

Y, como dirían los órficos, por arriba se encuentra limitado por el Éter y por abajo, por Fanos (pues lo que se encuentra entre ellos es todo lo que llena el mundo inteligible).

Procl. *in Ti.* III 209. 3 ποιητῆς δὲ καὶ πατήρ ὁ Ζεὺς, ὃς καὶ νῦν λέγεται δημιουργὸς ὑφ' ἑαυτοῦ πατήρ τε ἔργων, φαῖεν ἂν οἱ Ὀρφικοί.

Creador y padre Zeus, que también, de hecho, se llama por él mismo demiurgo y padre de las cosas creadas, podrían decir los órficos.³¹⁹

Procl. *Theol. Plat.* IV 67. 2 Saffrey - Westerink (IV 22) παρὰ τοῖς Ὀρφικοῖς τρίτος ἐστὶν Οὐρανός, ὁ τοῦ Κρόνου πατήρ

Entre los órficos el tercer (rey) es Cielo, padre de Crono.

A modo de conclusión, podemos decir que a excepción de la laminilla de Olbia no conservamos más datos que llamen 'órficos' a los celebrantes de estos cultos. Pero la falta de esta denominación unitaria no implica, en ningún caso, su inexistencia. No se trata de grupos bien organizados ni institucionalizados, por lo que tampoco sorprende la ausencia de una denominación unitaria como podría ser la de 'órficos'. En cualquier caso, en nuestro estudio hablaremos convencionalmente de fieles y oficiantes órficos como una forma práctica y sencilla para referirnos a quienes en la antigüedad fueron seguidores de las doctrinas y practicantes de los ritos órficos.

Por último, nos gustaría dejar constancia, aunque sea a título anecdótico, de algunas denominaciones perifrásticas para referirse a los seguidores del orfismo que toman parte en el ritual.

Platón se refiere a los participantes en los ritos que pronuncian la fórmula "muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos"³²⁰ como 'los de las *teletai*', οἱ περὶ τὰς τελετάς:

³¹⁹ Cf. *et. Pl. in Ti.* II 145. 18; *cf. et. Schol. E. Alc.* 1 (40 K.).

³²⁰ Cf. § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones cultuales.

Pl. *Phd.* 69c εἰσὶ γὰρ δὴ, ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς· πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι.

Pues como dicen los de las *teletai*: «muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos».

Plutarco y Proclo se refieren a los fieles de la siguiente guisa:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι

Los que se someten a las grandes *teletai*.

Procl. *in Ti.* III 297. 8 οἱ παρ' Ὀρφεὶ τῶι Διονύσῳ καὶ τῆι Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὐχονται,

Los secuaces de Orfeo se ufanan de participar en los rituales de Dioniso y Core.

2. 1. 3. 1. 3 DENOMINACIONES DE LOS PROFANOS

a) DENOMINACIONES DERIVADAS DEL RADICAL ΤΕΛΕ(Σ)-

En los textos con reminiscencias órficas no encontramos más que una denominación de los profanos derivada de ΤΕΛΕΩ en un pasaje platónico:

Pl. *Phd.* 69c ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται

Quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango.

En este texto se aprecia claramente que no basta con ser iniciado para eludir los castigos infernales, sino que, además, hay que cumplir los ritos. Lo uno no vale sin lo otro y viceversa. Es lógico referirse a quien no participa en los ritos como el 'no iniciado', el 'profano', mejor que como el 'no participante', que es lo que expresa ἀτέλεστος. El profano no iniciado no puede participar, no existe como participante, y, por tanto, tampoco hay denominaciones para él, salvo la citada.

Por otra parte, la carencia de testimonios favorece, sin duda, la

interpretación del radical τελέω y sus derivados como 'poner en escena las *teletai*', 'cumplirlas', puesto que si τελέω fuese traducible como 'iniciarse' se esperarían más denominaciones negativas derivadas de él, dada la profusión de referencias a estos individuos, ajenos a las doctrinas, mediante términos de otros radicales.

Otro ejemplo muy parecido lo leemos en una tablilla de defixión del s. IV a. C., un texto mágico por definición:

TDA 68 A 3 [Κα]ταδῶ Θε[ο]δώρα[ν] πρὸς [τ]ῆ-
[ν] παρὰ Φε[ρρε]φάττηι καὶ πρὸς
[το(ῦ)ς] ἀτελ[έ]σ[το(υ)ς].

Ataré a Teodora con la que está junto a Perséfone y con los otros que no han cumplido los ritos.

El editor, Audollent, lo pone en relación con el pasaje citado del *Fedón* platónico y lo interpreta de la siguiente manera: *Sunt igitur ἀτέλεστοι homines qui quod alicuius religionis τὸ τέλος non persolverunt ideo poenas dant in inferis*. Es decir, que ἀτέλεστοι estaría usado aquí con el mismo sentido³²¹ que en el *Fedón*, 'los que yacen en el Hades', pero mientras que en Platón sí podemos precisar quiénes son esos condenados y a qué grupos pertenecen, aquí es muy difícil saber si se trata de un uso genérico del término - 'los condenados' en el Hades, con connotaciones religiosas, eso sí- o está pensando particularmente en los secuaces de la religión órfica, condenados por no haber celebrado los ritos, y tomando prestado de ella el vocabulario místico. Esta hipótesis no resulta descabellada si se piensa en la relación del orfismo y la magia,³²² y en el ya aludido carácter mágico de la tablilla. Un esolío al pasaje de la *República* donde se da cuenta de los libros que usaban los oficiantes órficos prueba la vinculación del término κατάδεσμος, derivado de καταδέω, con la magia:

³²¹ Otras interpretaciones pueden verse en Gager (1992) 90.

³²² Los límites difusos entre las actividades de los orfeotelestas y las prácticas mágicas se aprecian ya en Teofrasto (*Char.* 16). Cf. el estudio de Betz (1991) 244-259 sobre las relaciones entre magia y cultos místicos.

Sch. in Pl. R. 364e (201 Greene, F 3 K) βίβλων] περι ἐπιιδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσίων καὶ μειλιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων

'Libros': sobre ensalmos y lazos mágicos, purificaciones, calmantes o similares.

El valor de ἀτέλεστος como el 'no participante' en las ceremonias rituales puede verse en otros ámbitos místéricos, citados en el *DGE* con la acepción de 'no iniciado', si bien el contexto muestra claramente que son personajes que no cumplen los ritos.

En las *Bacantes*, Eurípides pone en boca de Dioniso la necesidad de celebrar sus ritos:

E. Ba. 40 δεῖ γὰρ πόλιν τήνδ' ἐκμαθεῖν, κεί μὴ θέλει,
ἀτέλεστον οὔσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων.

Pues es preciso que esta ciudad aprenda, aunque no quiera, puesto que no es partícipe de mis celebraciones.

En otro lugar, hablando del dios Eros, afirma Eurípides:

E. Fr. 897. 6 Ν² τοῖς δ' ἀτελέστοις
τῶν τοῦδε πόνων μήτε συνείην.

No podría relacionarme con quien no participe de sus penurias

En ambos casos el adjetivo lleva como complemento un genitivo partitivo que confirma la traducción de 'participar, tomar parte'

Aristóteles transmite una anécdota en la *Retórica*:

Arist. Rh. 1419a 5 οἷον Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήρετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς σωτείρας ἱερῶν, εἰπόντος δὲ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἦρετο εἰ οἶδεν αὐτός, φάσκοντος δὲ 'καὶ πῶς, ἀτέλεστος ὢν;'

Pericles interrogó a Lampón por la *teleté* de los ritos de la Salvador, ³²³ y cuando dijo que quien no es partícipe no puede escucharlos, le preguntó que cómo era que él la conocía, sin ser participante.

³²³ Deméter, en los Misterios de Eleusis.

Obviamente se entiende que se es partícipe de la *teleté* (en genitivo τῆς τελετῆς) de la diosa mencionada.

Luciano da un nuevo ejemplo vinculado a las ceremonias dionisiacas:

Luc. *Symp.* 3 δέον λήθην ποιήσασθαι αὐτῶν καὶ νομίζειν ἐκεῖνα πάντα θεοῦ ἔργα τοῦ Διονύσου εἶναι, ὃς οὐκ οἶδα εἴ τινα τῶν αὐτοῦ ὀργίων ἀτέλεστον καὶ ἀβάκχευτον περιεῖδεν.

Es preciso olvidarse de ello y considerar que todo aquello es obra de un dios, de Dioniso, que no sé si ha dejado a alguien sin participar de sus celebraciones y sin convertirse en un baco.

Plutarco adapta el lenguaje religioso a sus denuncias políticas:

Plu. *Flam.* 2. 2. 4 καὶ δεινὸν εἶναι λεγόντων ἄνδρα νέον εἰς τὴν μεγίστην ἀρχὴν εἰσβιάζεσθαι παρὰ τοὺς νόμους, οἷον ἀτέλεστον ἔτι τῶν πρώτων ἱερῶν καὶ μυστηρίων τῆς πολιτείας.

Diciendo que es terrible que un hombre joven alcance por la fuerza el mayor poder en contra de la ley, como alguien que no toma parte en los ritos primordiales y en los misterios de la ciudadanía.

En todos estos ejemplos, el adjetivo ἀτέλεστος lleva complementos en genitivo (ἱερῶν / ὀργίων) que expresan una realización concreta de los ritos y favorecen la traducción 'el que cumple los ritos', en detrimento de 'el iniciado en los ritos'. Ahora bien, únicamente cuando se haya cumplido la iniciación pueden celebrarse ἱερά u ὄργια. Por tanto, frente a la traducción habitual por 'no iniciado' nos inclinamos a interpretar ἀτέλεστος como 'aquel que no participa en las celebraciones'. La confusión surge, a nuestro entender, porque los no iniciados no pueden ser partícipes, ya que la iniciación es condición indispensable para acceder a los ritos, y de ahí que se identifique al no participante como el no iniciado. La equiparación de ambos términos es posible únicamente en esta dirección (no participante= no iniciado), porque no iniciado o profano son términos genéricos dentro de los que se engloba la

categoría de los 'no participantes'. Sin embargo, si traducimos ἀτέλεστος como 'el fiel que no celebra' ritos, *teletai* o sacrificios, matizamos nuestra traducción y mantenemos ese sentido de inmediatez que se pierde con el término genérico 'iniciado'. Es decir, los profanos tienen prohibido celebrar los ritos y son βέβηλος o ἀμύητος. El término ἀτέλεστος parece designar, en cambio, a aquellos iniciados que, por alguna razón, no participan en un momento dado de las celebraciones.

Otros autores adoptan el lenguaje religioso con fines políticos o filosóficos. En relación con la guerra lo cita Eliano:

Ael. *VH* 3. 9 ἄτε βέβηλος καὶ ἀτέλεστος τῶι θεῶι.

Cual profano y no participante en los ritos del dios.

En alusión a la filosofía, un pasaje de Filodemo:

Phld. *Acad. Ind.* 4 προετρέψατο μὲν γὰρ ἀτελέστους ὡς εἰπεῖν ἐπ' αὐτήν.

Pues impulsaba a los no iniciados hacia ella.

Proclo nos proporciona, en cambio, un ejemplo donde la traducción 'no iniciados' es forzosa:

Procl. *in R.* II 108. 16 διὸ καὶ Πλάτων ἀπεσκευάζετο τὰς τῶν ποιητικῶν μύθων διαθέσεις, ἀναπιμπλάσας τὰς ἀτελέστους ψυχὰς ὑπονοιῶν φορτικῶν

Y por ello Platón rechaza las representaciones de los mitos de los poetas, porque infectan las almas no iniciadas de suposiciones inoportunas.

Es decir, el no iniciado no comprende la verdad última que encierran los mitos narrados en las *teletai*, según afirma en el pasaje siguiente, y por ello los malinterpreta.

En la literatura cristiana ἀτέλεστος designa a los no bautizados, lo que al fin y al cabo supone que no han participado de un rito concreto:

Gre. Naz. *M.* 35. 1024 C: Ἐκινδύνεον γὰρ ἄθλιος ἀπελθεῖν καὶ ἀτέλεστος, ποθῶν τὸ πνευματικὸν ὕδωρ ἐν τοῖς φονικαῖς ὕδασι.

Pues, desgraciado corría el peligro de morir aún sin iniciar, entre aguas homicidas, ansiando el agua espiritual.

Gre. Naz. M. 36. 400 A Κρείσσον γὰρ ἀναισθήτως ἀγιασθῆναι, ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα.

Pues es preferible ser santificado sin dolor que morir sin bautizar (literalmente sin sello) y no iniciado.

Gre. Naz. M. 37. 994 A Αὐτὰρ ἐγὼ τρομέεσκον, ἐπεὶ ψυχὴν ἀτέλεστον εἶχον ἔτ' οὐρανίῳ χαρίσματος, εὔτε λοετρῶι.

Entonces yo temblaba, pues el alma no había participado de la gracia del cielo, como con el bautismo.

Ἄτελής, otro derivado de τελέω, tiene también el significado de 'no participante en los ritos'. Aunque no aparezca en testimonios órficos, citamos aquí dos ejemplos que ilustran su sentido ritual. El primero es una frase del *Himno homérico a Deméter*:

h. Cer. 481s ὅς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ πόθ' ὁμοίων
αἶσαν ἔχειν φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

Mas el que no celebra los ritos, el que de ellos no ha participado, nunca tendrá un destino semejante, una vez muerto bajo la sombría tiniebla.

El otro ejemplo de ἀτελής con valor ritual se encuentra en la inscripción de Cirene que estudiamos en las denominaciones de los participantes.³²⁴ En este caso ἀτελής se opone a quien va a realizar el rito, el τετελεσμένος:

ἰκέσιος ἄτερος, τετελεσμένος ἢ ἀτελής.

Otro suplicante, que haya celebrado los ritos o no.

b) DENOMINACIONES DERIVADAS DE OTRO RADICAL

Nos limitamos aquí, tal y como hicimos con las denominaciones de los fieles, a citar las denominaciones de los no iniciados y profanos. En muchos casos se trata de denominaciones comunes y bien

³²⁴ Cf. *supra* n. 294.

conocidas del lenguaje religioso que no presentan ninguna particularidad en contextos órficos.

ἀμύητος

Es habitual referirse a estos individuos como los ἀμύητοι, 'los no iniciados':

Pl. *Phd.* 69c ἀμύητος.

D. S. 3. 62. 8 οὐ θέμις τοῖς ἀμύητοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

No es lícito que los no iniciados conozcan en detalle.

Lucian. *de salt.* 15 τὰ μὲν ὄργια σιωπᾶν ἄξιον τῶν ἀμυήτων ἔνεκα.

Conviene mantener en secreto las ceremonias a causa de los no iniciados.

βέβηλος

La denominación de βέβηλος³²⁵ para referirse a quienes no deben participar en los ritos es también muy frecuente:

Hp. *Lex* 5 (*fr.* 1 XI) βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις.

Y no es lícito a los profanos.

PGurob 15 ὁ δὲ βέβηλος μὴ ἐφοράτω

Pero (el profano?) que no lo vea.³²⁶

D. H. *Comp. verb.* VI 25. 5 ἑθύρας δ' ἐπιθέσθαι λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοῦς βεβήλους'.

Y si dijese 'cerrad las puertas' de los oídos, 'profanos'.

Callinic. Rh. *FGH* 281 F 1 c καὶ πλείον τῶν ἐτέρων διαλλάτουσιν ἢ τῶν βεβήλων οἱ τελεσθέντες

Y más que otros, más que los profanos, cambian los que han cumplido con los ritos.

³²⁵ El término aparece en la conocida fórmula órfica φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι. "Hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos"; ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι. "Cantaré para concedores. Cerrad las puertas, profanos", que, al parecer, encabezaba algunos escritos órficos, cf. Bernabé (1996a), § 3. 2. 1. 4 La transmisión de los textos.

³²⁶ Como expusimos en la nota 259, βέβηλος es simplemente una reconstrucción no aceptada en las ediciones más recientes.

2. 1. 3. 2. LA VIDA ÓRFICA. PRECEPTOS SOBRE *EL MODUS VIVENDI*

La vida de los iniciados estaba sometida a un comportamiento estricto para mantener el estatus de fiel. Platón nos habla de un Ὀρφικὸς βίος caracterizado por la abstención de alimento animado y el rechazo al sacrificio sangriento, rasgos que los órficos comparten con el pitagorismo:

Pl. *Lg.* 782c καὶ τούναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἄγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τούναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

Y entre otros escuchamos lo contrario, cuando no se atrevían a probar vaca y las ofrendas a los dioses no eran animales, sino obleas y frutos empapados en miel y otras ofrendas puras semejantes, y se apartaron de la carne por ser impío comerla y teñir de sangre los altares de los dioses, pero algunos de nosotros llevábamos entonces la llamada vida órfica, aceptando todo lo sin alma y, por el contrario, apartándonos de lo que tiene alma.³²⁷

El iniciado debía mantener un estado de pureza ritual, ἀγνεία, que se alcanzaba tras someterse a procesos de purificación, καθαρμός.³²⁸ Puede reconstruirse un proceso hipotético³²⁹ que consistiría en celebrar sacrificios cruentos e ingerir carne, al menos en un primer ritual. En un fragmento de Eurípides el fiel proclama llevar una vida pura (ἀγνὸς βίος) desde su conversión en iniciado, a la que precedieron, sin embargo, banquetes de carne cruda:³³⁰

³²⁷ Cf. Bernabé (1998b) 55s.

³²⁸ Ἀγνεία traduce el estado de pureza y καθαρμός el medio para conseguirla. La traducción castellana de ambos por 'purificación' puede propiciar una confusión inexistente en griego.

³²⁹ Guépin (1968) 236.

³³⁰ Casadio (1990b) 290ss; Cozzoli (1993) 168ss, Bernabé "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

E.Cret. Fr. 2 Jouan- Van Looy 9-14

ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὐ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,
καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
Μητρί τ' ὀρείαι δαΐδας ἀνασχῶν
μετὰ Κουρήτων

Llevamos una vida pura, desde que
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y ofrecido las antorchas a la madre de los montes
junto a los Curetes.

El *Papiro de Gurob*³³¹ refiere la inmolación de "un carnero y un macho cabrío" y habla de comer "el resto de la carne":

PGurob 9-14

ἵ]να ποιῶμεν ἱερὰ καλά
] νηι κριός τε τράγος τε 10
] ἀπερε<είσια δῶρα.

] ου καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμωι
λαμβ]άνων τοῦ τράγου
] τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω

Cumpliremos hermosos sacrificios un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros'.... En la pradera a orillas del río, cogiendo el macho cabrío, ... que se coma el resto de la carne.

Incluso, es posible que las láminas de Olbia,³³² con inscripciones que son atribuibles a seguidores de cultos órficos, sean de hueso como recordatorio de la prescripción de no ingerir animales.

³³¹ Cf. Smyly (1921); Tierney (1922) 77ss; West (1983) 170ss (= [1993] 181ss); Hordern (2000), con bibliografía.

³³² West (1982); Dubois (1996) 155ss.

La ingestión de carne simbolizaría el despedazamiento del dios, la mayor impureza para un órfico, que daría paso inmediato a un proceso expiatorio que incluía el cumplimiento de ritos de purificación y la observancia estricta de una serie de preceptos para lograr la ansiada condición de ἀγνεία. Pero la pureza no era un estado transitorio, sino que debía ser perdurable. Al iniciado no le bastaba con celebrar un rito puntual que lo purificase, sino que debía mantener siempre, incluso tras la muerte,³³³ ese estado de pureza.

Prescripciones como evitar el consumo de carne o el simple contacto con seres ἐμψυχα se entienden a partir de varias premisas de la concepción órfica. En primer lugar, la creencia en una comunidad esencial con todos los seres vivos pudo propiciar un sentimiento de rechazo al derramamiento de sangre, lo que en el ámbito cotidiano se traduce de inmediato en no consumir carne y evitar el sacrificio cruento. Por ende, todo lo relacionado con seres animados, como la piel o la lana, entrañaría impureza y se rehuiría su contacto. El mito del despedazamiento de Dioniso a manos de los Titanes es expresión de la creencia órfica de una culpa heredada que había que expiar. El alma, encerrada en el cuerpo (el cuerpo es la tumba del alma, 'muerta' en esta vida³³⁴), está sometida al castigo de la metempsicosis hasta que se purifique completamente. El cuerpo, y lo relacionado con él, han de evitarse en tanto en cuanto vehículos de las almas. Es evidente que determinadas prescripciones fundadas sobre la metempsicosis encuentran un referente mítico en el relato central de los misterios órficos. Explicados los antecedentes que las originaron, analizaremos a continuación estas prescripciones.

³³³ Así lo ponen de manifiesto los participios de perfecto κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος en Pl. *Phd.* 69c, anticipando el destino dichoso que aguarda a los fieles en el más allá (cf. Turcan [1986] 237ss) y la fórmula de las laminillas de oro, Ἐρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ. "Vengo de entre puros, pura" (cf. § 3. 1. 7 las purificaciones). Además, una inscripción de Cumas prohíbe a los no iniciados enterrarse junto a los bacos para no contaminarlos, cf. *infra* § 2. 1. 3. 2. 5 Apartamiento de los elementos polares (nacimiento y muerte).

³³⁴ Pl. *Cra.* 400c, § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón.

2. 1. 3. 2. 1 RITOS PURIFICADORES

Quienes optaban por el Ὀρφικὸς βίος debían cumplir periódicamente³³⁵ ritos particulares, orientados a alcanzar la condición de ἀγνεία. Algunos textos ponen de manifiesto la relación entre los conceptos de mancha o culpa y el rito purificador. Platón habla de "liberaciones y purificaciones de injusticias"³³⁶ y de expiar las culpas por los delitos cometidos,³³⁷ amparándose en el poder de dioses liberadores.³³⁸ Es posible que en algún momento se realizara una representación³³⁹ simbólica del mito para purificarse del crimen titánico, a juzgar por las alusiones a que el iniciado se hacía emplastar (ἀπομάττων³⁴⁰) con barro o salvado, a imitación de los Titanes que se disfrazaron con yeso para engatusar a Dioniso. Un pasaje de Alejandro Polihistor, transmitido por Diógenes Laercio menciona algunas de las pautas a seguir para lograr la ἀγνεία:

Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33 τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς κτλ.

Y la pureza es necesaria mediante purificaciones, lustraciones y aspersiones, mediante la purificación después de funerales, relaciones amorosas y todo tipo de mancha (...).

La importancia capital de estos ritos explica que dieran lugar a una pléyade de falsarios,³⁴¹ que intentarían aprovecharse del hecho de que las purificaciones constituían el primer paso hacia la ansiada pureza ritual que procuraba la bienaventuranza en el más allá. El falsario pudo proponer a los fieles una "vía rápida" de liberación.

³³⁵ Thphr. *Char.* 16. 11.

³³⁶ Pl. *R.* 364e λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων.

³³⁷ Pl. *R.* 366a δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν; Pl. *R.* 364c εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων.

³³⁸ Pl. *R.* 366a οἱ λύσιοι θεοί.

³³⁹ Cf. § 3. 3 τὰ ὀρώμενα: la representación de un drama sacro.

³⁴⁰ D. 18. 259s; Harp. *Lex. s. v.* ἀπομάττων.

³⁴¹ Este aspecto será tratado en § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos.

2. 1. 3. 2. 2 APARTARSE DE LA SANGRE

La prescripción de apartarse de la sangre remonta al mítico fundador de estos cultos, según un verso de Aristófanes:³⁴²

Ar. *Ra.* 1033 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.
Orfeo nos mostró las *teletai* y el apartarnos de matanzas.

La renuncia a derramar sangre implica el seguimiento de una dieta vegetariana y la realización de ofrendas incruentas, evitando especialmente la ingestión de alimentos de carne y el sacrificio cruento.

a) Evitar los alimentos ἐμψυχα.

Eurípides alude a la dieta vegetariana de quienes tienen por soberano a Orfeo, haciendo especial hincapié en la abstención de alimentos provenientes de seres que tengan alma, frente al consumo de alimentos inanimados:³⁴³

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 18s

(...) τὴν τ' ἐμψύχων

βρωσιν ἐδεστών πεφύλαγμαι.

Y me abstengo de comer alimentos que tengan ánima.

E. *Hipp.* 952ss ἦδη νυν αὖχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς

σίτοις καπήλευ' κτλ.

Ahora vanaglóríate y vende la mercancía

de que comes alimento inanimado (...).

Y en los mismos términos (ἀψύχων / ἐμψύχων) se refiere

³⁴² Cf. Linforth (1941) 69s; Graf (1974) 36 y n. 71; Zuntz (1978) 528; West (1983) 16 y n. 42. *Vid. et. Hor. Art. poet.* 391s *silvestris homines sacer interpresque deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus*. "A hombres salvajes Orfeo, sagrado e intérprete de dioses, apartó de matanzas y de nefando sustento".

³⁴³ Wil. et Barrett *ad loc.*; Linforth (1941) 50ss; Guthrie (1970 [1935]) 12s; 16; 200; Lucas (1946) 65ss; Montégu (1959) 89; Des Places (1969) 200s; Burkert (1972) 125 n. 31; Sfameni Gasparro (1984) 142; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 124s; Turcan (1986) 235ss; Sorel (1995) 10ss; Casadesús (1997c) 167ss.

Platón³⁴⁴ a las restricciones de los órficos. La insistencia en ingerir sólo alimentos ἄψυχα y abstenerse de los ἐμψυχα está estrechamente relacionada con la teoría de la metempsicosis,³⁴⁵ que establece la reencarnación del alma en el cuerpo de cualquier ser vivo hasta restaurar la pureza perdida. Para no caer en el canibalismo es preciso alimentarse exclusivamente de alimentos ἄψυχα. El pasaje citado de Alejandro Polihistor ofrece también una lista detallada de algunos alimentos prescritos, incluyendo carnes y pescados,³⁴⁶ además de huevos y habas:³⁴⁷

Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33 τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι (...) καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θησειδίω τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὠιῶν καὶ τῶν ὠιοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Y la pureza es necesaria (...) mediante el apartamiento de alimentos y carne de animales muertos, salmonetes, melanuros, huevos, animales nacidos de huevos, habas y lo demás que prescriben quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos.

El consumo de carne se asocia a un tiempo mítico, ajeno a la agricultura y, por tanto, aún sin civilizar, tal y como ponen de manifiesto unos versos órficos transmitidos por Sexto Empírico:

³⁴⁴ Pl. *Lg.* 782c, citado *supra*.

³⁴⁵ Casadio (1991) 127.

³⁴⁶ Entre las noticias que relacionan a Orfeo con la prohibición de comer carne, *vid.* Plu. *Sept. sap. conv.* 159 C; Hieronym. *A. Iovin.* 2, 14 (PL 22, 317c Migne; 300 K.). La abstinencia de carne la hallamos en Empédocles: *Emp. Fr.* 120 Wright (B 139 D.-K.), *fr.* 124 Wright (B 137 D.-K.) 5ss. Y prescripciones alimentarias semejantes regían la vida de los pitagóricos, *cf.* Alexis *fr.* 223 1ss K.-A.; Antiphanes *fr.* 133, 1s K.-A.; Mnesimach. *Fr.* 1 K.-A.; Callim. *Fr.* 191, 62 Pf.; Philostr. *VA* 6. 11. *Cf. et.* una noticia de Clemente de Alejandría: *Clem. Al. Strom.* 2. 20. 106. 1 ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ <τὸν εὐρόντα> τὰς τελετὰς οὐ μόνον τινῶν ζώων ἀπαγορεύειν ἄπτεσθαι, ἀλλ' ἔστιν ἃ καὶ τῶν καταθυομένων ὑπεξείλετο τῆς χρήσεως μέρη δι' αἰτίας ἃς ἴσασι οἱ μύσται. "Creo entonces que quien descubrió las *teletai* prohibió alimentarse no sólo de algunos seres vivos, sino también se reservan algunas partes de las víctimas que quedan tras el sacrificio por causas que los fieles conocen".

³⁴⁷ *Cf.* § 2. 1. 3. 2. 3 Otras prescripciones alimentarias.

S. E. M. 2. 31 (90. 10 Mau) (fr. 641 B.; 292 K.)

ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον
σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάιζεν.

...

ἰχθύσι καὶ θηρσὶν καὶ οἰωνοῖσι πετεινοῖς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἔστι μετ' αὐτοῖς.

Hubo un tiempo en que los hombres llevaban una vida en que devoraban mutuamente las carnes, el fuerte mataba al ser más débil.

(...)

*Peces, fieras y aves se comían unos a otros porque no existía la justicia entre ellos.*³⁴⁸

Platón y el poeta trágico Mosquión se hacen eco de este mito y de las diferencias entre aquel régimen de vida y el actual:

Pl. *Epin.* 975a ἔστω δὴ πρῶτον μὲν ἡ (sc. ἐπιστήμη) τῆς ἀλληλοφαγίας τῶν ζώων ἡμᾶς τῶν μὲν, ὡς ὁ μῦθος ἔστιν, τὸ παράπαν ἀποστήσασα, τῶν δὲ εἰς τὴν νόμιμον ἔδωδὴν καταστήσασα.

Comencemos por el (*i. e.* conocimiento) de la práctica de los seres vivos de comerse unos a otros, que, según cuenta el mito, nos ha alejado por completo de unos y nos ha llevado a consumir habitualmente otros.

Moschion Trag. *TGrF* 97 F 6

ἦν γάρ ποτ' αἰὼν κείνος, ἦν ποθ' ἡνίκα
θηρσὶν > διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί,
ὀρειγενῆ σπήλαια καὶ δυσηλίους 5
φάραγγας ἐνναίοντες· οὐδέπω γὰρ ἦν
οὔτε στεγῆρης οἶκος οὔτε λαίνοις
εὐρεῖα πύργοις ὠχυρωμένη πόλις.
οὐ μὴν ἀρότροις ἀγκύλοις ἐτέμνετο
μέλαινα καρποῦ βῶλος ὀμπνίου τροφός, 10
οὐδ' ἐργάτης σίδηρος εὐιώτιδος
θάλλοντας οἴνης ὀρχάτους ἐτημέλει,
ἀλλ' ἦν ἀκύμων ἄκωφεύουσα ῥέουσα γῆ.

³⁴⁸ La cursiva indica que se trata de versos textuales.

βοραὶ δὲ σαρκοβρώτες ἀλληλοκτόνους
παρείχον αὐτοῖς δαίτας· ἦν δ' ὁ μὲν νόμος 15
ταπεινός, ἡ βία δὲ σύνθρονος Διὸς·
ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.

Hubo un tiempo, cuando los humanos tenían
un régimen de vida semejante al de los animales,
en que habitaban cavernas alpestres y simas umbrías.
No existía aún ni la casa techada ni la ciudad anchurosa
fortificada con torres de piedra.
Ni con corvos arados se había roturado
la negra tierra, nodriza del fruto alimenticio,
ni el hierro laborioso cuidaba de las hileras
que rebosan vino de Baco,
sino que la tierra brotaba tranquila y muda.
El alimento de carne proporcionaba incesantes
banquetes. La ley era aún débil;
la fuerza reinaba con Zeus.
El débil era el alimento de los poderosos.

Tenemos igualmente noticias³⁴⁹ de la prohibición de ingerir vísceras como el cerebro o el corazón, con un papel central en el mito órfico del despedazamiento de Dioniso³⁵⁰ y considerado principio de la creación.³⁵¹ La práctica vegetariana órfica está estrechamente ligada a su concepción de la transmigración de las almas,³⁵² pero encuentra su referente mítico en el relato del despedazamiento de Dioniso y posterior canibalismo de los Titanes.³⁵³

³⁴⁹ Plu. *Quaest. conv.* 635 E, citado *infra*; Tierney (1938) 317ss; Linforth (1941) 313ss; Henrichs (1972) 71s; Nock (1958) 416ss (= [1972] 848ss); Detienne (1982) 155ss; West (1983) 162; Teodorsson (1989) 212s.

³⁵⁰ Es la parte que Atenea salva y guarda en una cesta, *cf.* Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1; Euseb. *PE* 2. 3. 25; *cf.* Burkert (1972) 182 y n. 117; sobre el corazón en los órficos, *vid.* Olivieri (1950) 19s; Henrichs (1972) 69-72.

³⁵¹ Del corazón salvado por Atenea Zeus creó un nuevo Dioniso, *cf.* Procl. *H.* 7. 11 ss.

³⁵² Casadio (1991) 127, 133.

³⁵³ *Cf.* Plu. *Es. carn.* 996 C, *vid.* el apéndice de textos; Bernabé "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", en prensa.

b) Evitar las ofrendas cruentas.

A excepción del primer ritual de iniciación, el orfismo aboga por ofrendas puras (ἀγνὰ θύματα) como tortas para el sacrificio y frutos empapados en miel,³⁵⁴ frente a la ofrenda animal que mancha de sangre los altares de los dioses. Este rechazo del sacrificio cruento puede deberse a que se concebía la ofrenda como un acto de purificación en sí mismo y destinado, más que al culto de los dioses, a dar paz al alma de los participantes.³⁵⁵ A diferencia del iniciado dionisiaco no órfico, que entra en éxtasis con el sacrificio sangriento, el órfico alcanza su estado por una ascesis, un sacrificio personal. La gran novedad del orfismo es la interiorización del rito.³⁵⁶

La prescripción de evitar derramar sangre en las ofrendas a los dioses coincide con otras que se encuentran en los escritos de Empédocles,³⁵⁷ y en noticias de los pitagóricos.³⁵⁸ Entre los órficos, la instauración de la ofrenda incruenta suele atribuirse a Orfeo, héroe civilizador que enseña a los hombres el cultivo de la tierra y domina lo que de salvaje hay en las almas.³⁵⁹

Así pues, quienes optaron por el Ὀρφικὸς βίος pusieron especial empeño en evitar el derramamiento de sangre en la alimentación y en el ritual.

³⁵⁴ Pl. *Lg.* 782c, cf. Rathmann (1933) 72, 109, 112; Guthrie (1970 [1935]) 16s, 199s; Linforth (1941) 97s; Montégu (1959) 89; Des Places *ad loc.*; Pugliese Carratelli (1976) 235ss (= [1990] 403ss); Sfameni Gasparro (1984) 142s; Casadio (1986) 293; Turcan (1992b) 215ss; Bernabé (1998b) 49. Sobre el tipo de ofrendas, cf. § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

³⁵⁵ Pero *vid. et.* el culto al dios en Paus. 2. 30. 2, 9. 30. 4, cf. D. S. 1. 23. 2, 4. 43. 1.

³⁵⁶ Turcan (1986) 235ss; Bernabé, "Un fragmento de los Cretenses de Eurípides", en prensa ; cf. § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

³⁵⁷ *Emp. Fr.* 118 Wright (B 128 D.-K.) 4ss, cf. Zuntz (1971) 220ss; Wright *ad loc.*; *Emp. Fr.* 122 Wright (B 136 D.-K.), cf. Guthrie (1970 [1935]) 200; Montégu (1959) 89; Zuntz (1971) 219s; Parker (1995) 498; Martin - Primavesi (1999) 64.

³⁵⁸ *Porph. Abst.* 2. 36; cf. Philostr. *VA.* 6. 11.

³⁵⁹ Montégu (1959) 90; cf. *Themist. Or.* 30, p. 349b (183 Schenkl- Downey-et Norman).

2. 1. 3. 2. 3 OTRAS PRESCRIPCIONES ALIMENTARIAS

De acuerdo con el texto de Alejandro Polihistor,³⁶⁰ es aconsejable evitar el consumo de huevos y habas para lograr la pureza. La ingestión de estos alimentos no implica un derramamiento de sangre, por lo que las razones para su exclusión de la dieta debían de ser otras. La prohibición de comer huevos se relaciona seguramente con las implicaciones filosóficas y el lugar central que el huevo ocupa en las cosmogonías órficas.³⁶¹ Pero la abstinencia de este alimento resulta lógica al tratarse de un ser vivo. A ambos aspectos alude Plutarco:

Plu. *Quaest. conv.* 635 E ἐξ ἐνυπνίου τινὸς ἀπεκ<ι>χόμεν ὠῶν ... ὑπόνοιαν μέντοι παρέσχον ... ἐνέχεσθαι δόγμασιν Ὀρφικοῖς ἢ Πυθαγορικοῖς καὶ τὸ ὠῶν, ὥσπερ ἔνιοι καρδίαν καὶ ἐγκέφαλον, ἀρχὴν ἡγούμενος γενέσεως ἀφοσιοῦσθαι· καὶ προὔφερειν Ἄλέξανδρος ὁ Ἐπικούρειος ἐπὶ γέλωτι τὸ ἴσον τοῖς κυάμοις τε φαγεῖν κεφαλᾶς τε τοκῆων, ὡς δὴ κυάμοις τὰ ὠῶ διὰ τὴν κύησιν αἰνιττομένων τῶν ἀνδρῶν, διαφέρειν δὲ μηδὲν οἰομένων τὸ ἐσθίειν ὠῶ τοῦ χρησθαι τοῖς τίκτουσι τὰ ὠῶ ζώοις.

Tras cierto sueño me abstuve de los huevos (...). Suscitó la sospecha (...) de estar sometido a las creencias órficas o pitagóricas y de evitar religiosamente el huevo, como algunos el corazón o el cerebro, por considerarlo origen de la vida. Y Alejandro el epicúreo mencionó de broma lo de «es lo mismo comer habas que cabezas de progenitores», como si esas gentes, jugando con las palabras, llamasen habas a los huevos a causa de su preñez queriendo significar que no hay ninguna diferencia entre comer huevos y alimentarse de los animales que los ponen.

La prohibición de comer habas³⁶² se ha asociado principalmente al pitagorismo porque Pitágoras o los 'pitagóricos'

³⁶⁰ Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33.

³⁶¹ Nilsson (1957) 140ss; Turcan (1961) 11ss. *Vid. et.* la prohibición de una inscripción de Esmirna del s. II d. C., en ámbito dionisiaco: *fr.* 582 B., 12 (Petzl [1987] n° 728. 12) μηδ' ἐν Βακχείοις ὠῶν ποτὶ δαῖτα τ[ίθεσθαι?], "ni en las fiestas de Baco ponga huevos para comer".

³⁶² *Fr.* 291 K.

aparecen en la mayoría de los textos que la documentan.³⁶³ Pero los órficos aparecen citados en el pasaje de Plutarco que acabamos de ver,³⁶⁴ uno de los más interesantes y fiables al respecto, y en otro de Pausanias:

Paus. 1. 37. 4 σαφές δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος (sc. Κυαμίτης) εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα, ὅτι τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσις ἐς Δήμητρα τὴν εὐρεσιν. ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίῃ εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὁ λέγω.

No puedo decir nada seguro sobre si éste (*i. e.* Ciamites) fue el primero que sembró habas o llamaron así a algún héroe porque no podían atribuir el hallazgo de las habas a Deméter. Todo el que haya visto los Misterios de Eleusis o que haya leído los llamados escritos órficos sabe lo que digo.

Este tabú conoció, por otra parte, una amplia difusión en la antigüedad.³⁶⁵ Las habas³⁶⁶ son legumbres y su ingestión no implica ni derramamiento de sangre ni, en principio, consumo de alimento ἔμψυχα. Analicemos brevemente algunas de las causas aducidas³⁶⁷ para abstenerse de ellas, independientemente del ámbito al que se adscriba la prescripción. Por un lado, se esgrimen razones

³⁶³ Arist. (*fr.* 195 Rose) *ap.* D. L. 8. 19; Alex. Polyh *ap.* D. L. 8. 33; Callim. *Fr.* 553; Plu. *Quaest. conv.* 635 E; Luc. *VH* 2. 24, *Gall.* 4 (*cf. et. DMort.* 6. 3. 11); Clem. *Al. Strom.* 3. 3. 24. 1; Porph. *VP* 44; Iambl. *VP* 13. 61, 23. 109, 31. 193, 35. 260; *Carm. Aur.* 67s. *Vid. et. Lyd. Mens.* 4. 42 (99. 14 Wünsch); Elias *in Porph.* 14. 30 Busse; Ioann. Chrysost. *in Ioannem* (*M.* 59. 32). Ateneo (*Athen.* 2. 65s) cita los filósofos, probablemente refiriéndose a Pitágoras.

³⁶⁴ Plu. *Quaest. conv.* 635 E; *cf.* Gr. Naz. *Or.* 27. 10 (94 Gallay-Jourjon). Asociada al nombre de Orfeo aparece en Didym. *ap. Geop.* 2. 35. 8. Algunos textos la relacionan genéricamente con antiguos sacerdotes (Sch. Hom. N 589 [III 513 Erbse]; Eust. *in Il.* p. 948. 24) o con los de Afrodita en Libia (Sext. *Empir. P* 3. 224).

³⁶⁵ *Emp. Fr.* 128 Wright (B 141 D.-K.); en Eleusis, *cf.* Porph. *Abst.* 4. 16; en Rodas, *cf. Lex Sacra Rhod.* s. I d. C. (Sokolowski [1962] 108, 1); en Esmirna, *cf. Lex Sacra Smyrna* s. II d. C. (*fr.* 582 B., 15); y en Egipto, *cf. Hdt.* 2. 37 aunque es posible que esté transponiendo creencias griegas, pues hay indicios del uso de habas en ofrendas, *vid.* Burkert (1972) 128 y n. 48 y Lloyd *ad. loc.*

³⁶⁶ Delatte (1915) 11, 23, 36s 292ss; Bolkestein (1929) 53-58; Haussleiter (1935) 407ss; Linforth (1941) 152ss; Nock (1958) 415ss (= [1972] 847ss); Guthrie (1962-1965) I 184s; Marcovich (1964) 29ss; Gams (1964) 918; Gil (1969) 336ss; Burkert (1972) 183ss.

³⁶⁷ Ya desde la antigüedad, *cf.* D. L. 8. 34; *vid.* Plu. *Quaest. Rom.* 286 D.

relacionadas con la actividad sexual y la procreación, tales como la forma de feto³⁶⁸ de esta legumbre, el miedo a que su ingestión provocase esterilidad en las mujeres,³⁶⁹ sus posibles efectos afrodisíacos³⁷⁰ e, incluso, el que fuese un nombre simbólico y velado de los testículos.³⁷¹ Otros testimonios advierten de las hipotéticas alteraciones fisiológicas y de los efectos nocivos para la salud que su ingestión podía provocar, tales como flatulencia,³⁷² mala digestión³⁷³ o posibles alteraciones del sueño.³⁷⁴ Se han presentado también argumentos míticos, como quienes pretenden que las habas no se comen para evitar el recuerdo de los tiempos de Crono en que el pan se hacía con ellas.³⁷⁵ Pero una de las razones más interesantes para nuestro propósito se encuentra en una frase enigmática que Diógenes Laercio pone en boca de Aristóteles, según la cual no comen habas porque se parecen a las puertas del Hades, pues el haba es la única planta que no tiene nudos en el tallo:³⁷⁶

Arist. *Fr.* 195 Rose (*ap.* D. L. 8. 34) φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ τῶν

³⁶⁸ Según hemos visto, Plutarco (*Plu. Quaest. conv.* 635 E) dice que tal vez llamaban 'habas' a los huevos por su preñez, lo que implica que la asociación haba-embarazo era más o menos habitual, y seguramente surgió por la forma de feto de las habas.

³⁶⁹ Clem. Al. *Strom.* 3. 3. 24. 1. Se creía que las habas perjudicaban a las plantas y esterilizaban la tierra y los animales, *cf.* Thphr. *CP* 5. 15. 1.

³⁷⁰ Lyd. *Mens.* 4. 42 (99. 14 Wunsch). Pero puede deducirse ya del fragmento de Clemente citado (*Strom.* 3. 3. 24. 1), quien no cree que los pitagóricos renunciaban al sexo, puesto que lo practicaban con sus mujeres legítimas para procrear, pero también por placer sexual, lo que invalida el argumento de que evitaban las habas por sus efectos afrodisíacos.

³⁷¹ Emp. *Fr.* 128 Wright (B 141 D.-K.) *ap.* Gellius IV 11. 9; Luc. *Vit. Auct.* 6. 4ss.

³⁷² D. L. 8. 24. Según Cic. *Diu.* 1. 62, la flatulencia perjudicaba la tranquilidad del espíritu y la búsqueda de la verdad. *Cf.* Detienne (1970) 141-162.

³⁷³ Callim. *Fr.* 553.

³⁷⁴ Clem. Al. *Strom.* 3. 3. 24. 1 refuta todas estas razones. Según Didym. *ap.* Geop. 2. 35. 8, Amfiarao se apartó de las habas debido a la adivinación a través de los sueños, como si éstas alterasen el sueño perjudicando el arte adivinatorio. Jámblico (*Protr.* 21 [37]) aconseja evitar todo lo que compromete la relación con los dioses y la mántica divina. *Cf. et.* Varro *ap.* Plin. *HN.* 18. 118; Gell. 4. 11. 4.

³⁷⁵ *Schol. Hom.* N 589 (III 513 Erbse); Eust. *in Il.* p. 948. 24.

³⁷⁶ Según Porfirio (*Antr.* 19. 5), no tener nudos en el tallo simboliza un retorno rápido a la vida terrestre y es indicio de una naturaleza corrompida, razón por la que las abejas no se posan nunca sobre las habas.

Πυθαγορείων παραγγέλλειν αὐτὸν ἀπέχεσθαι τῶν κυάμων ἥτοι ὅτι αἰδοίους εἰσὶν ὅμοιοι ἢ ὅτι "Αἶδου πύλαις. ἀγόνατον γὰρ μόνον· ἢ ὅτι φθείρει ἢ ὅτι τῆι τοῦ ὅλου φύσει ὅμοιον ἢ ὅτι ὀλιγαρχικόν· κληροῦνται γοῦν αὐτοῖς.

Y Aristóteles en *Sobre los Pitagóricos* dice que él (*i. e.* Pitágoras) prescribe apartarse de las habas, bien porque se parecen a los testículos, bien porque son semejantes a las puertas del Hades (pues es la única planta carente de nudos), bien porque ella corrompe, bien porque es semejante al universo o porque es oligárquica. En cualquier caso, tiran a suerte con ellas.

La relación entre ambos versos remonta a la creencia en la metempsicosis: las almas hallaban en las habas un medio fácil de salir del Hades³⁷⁷ y volver a la luz porque podían pasar por su tallo sin que ningún nudo se opusiese a su ascensión.³⁷⁸ Las habas contienen entonces las almas de los muertos³⁷⁹ y es un crimen comerlas. Esta hipótesis, aun basada en una cita indirecta de Aristóteles y en otras de autores más recientes, se aviene bien con la prescripción de no comer alimentos ἔμψυχα que encontrábamos ya en Eurípides y Platón. Por otra parte, el testimonio de Pausanias³⁸⁰ revela que las habas desempeñaban algún papel en los misterios griegos, y hay ejemplos de época romana que atestiguan su uso como ofrenda a los dioses³⁸¹ y a los muertos.³⁸² Es posible, por tanto, que entre los órficos las habas,

³⁷⁷ Cf. Sch. Hom. N 589 (III 513 Erbse), Eust. *in Il.* p. 948. 24 ψυχῆς αἰζηῶν βάσιν ἔμμεναι ἢδ' ἀναβαθμὸν / ἐξ Ἄϊδαο δόμων, ὅταν αὐγὰς εἰσανίωσιν, "que sea para las almas de los jóvenes base y escalón desde la morada de Hades, cuando ascienden a la luz."

³⁷⁸ Delatte (1915) 36ss.

³⁷⁹ D. L. 8.24 μετέχειν τοῦ φυσικοῦ; Plin. *HN* 18. 118 *quoniam mortuorum animae sint in ea*. A la luz de esta interpretación pueden explicarse relaciones posteriores como la metamorfosis mágica de un haba en forma humana o partes del cuerpo humano: Heraclides *fr.* 41; Anton. Diog. (Porph. *VP* 44 = Lyd. *Mens.* 4. 42); Hippol. *Haer.* 1. 2. 15. *Vid. et.* un papiro demótico, Hopfner (1921) 135. Sobre la transformación en sagre humana, Luc. *Vit. Auct.* 6. Cf. Marcovich (1964) 35s; Burkert (1972) 184 y n. 133.

³⁸⁰ Paus. 1. 37. 4.

³⁸¹ Plinio *HN* 18. 118. Cf. Reinach (1905-1923) I 46ss.

³⁸² Plinio *HN* 18. 118. El *pater familias* arrojaba tras de sí habas para invocar a los lémures, cf. Ou. *Fast.* 5. 429-444; cf. Cumont (1949) 396-398. Cf. *et.* Hor. *Sat.* 2. 6. 63; el gramático latino Festo (p. 87 Müller) dice que el haba era una

como otros alimentos ἔμψυχα, se comiesen en un primer ritual para alcanzar el máximo grado de impureza, pero después quedase absolutamente prohibido su consumo.

2. 1. 3. 2. 4 PRESCRIPCIONES SOBRE EL VESTIDO

En un pasaje de Heródoto leemos que los participantes en los ritos órfico-báquicos, al igual que los egipcios, no deben enterrarse con vestidos de lana:

Hdt. 2. 81 ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

Y en ello coinciden con los llamados ritos órficos y báquicos - que son egipcios y pitagóricos. Pues no es lícito religiosamente que quien participe de estos ritos sea enterrado con vestidos de lana. Y en torno a esto se cuenta una historia sagrada.

Desgraciadamente no dice nada más sobre esa 'historia sagrada' que se cuenta. La obtención de la lana no implica necesariamente un sacrificio,³⁸³ pero podemos entender su prohibición por ser un tejido procedente del cuerpo de un animal que, en tanto en cuanto portador de un alma, ha de evitar ser mancillado. El contacto con todo lo relacionado con seres ἔμψυχα ha de rehuirse especialmente en el transcurso del ritual.

Un fragmento de los *Cretenses*³⁸⁴ de Eurípides nos informa de que el *mista* convertido en baco porta vestidos totalmente blancos:

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 15s βάκχος ἐκλήθη ὄσιωθεῖς.

πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα κτλ.

Fui llamado Baco, una vez santificado.

planta ritual del culto de los muertos entre los romanos, y que el *Flamen Dialis* tenía prohibido pronunciar su nombre o tocarla.

³⁸³ Contra Montégu (1959) 91.

³⁸⁴ Cf. Casadio (1990b); Bernabé "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

Con vestidos totalmente blancos (...)

La vestimenta blanca³⁸⁵ obedece al deseo de evitar la ropa negra, propia del luto y evocadora de tristeza. No se explicita el material del que estaban hechos, pero seguramente no de tejidos animales, a juzgar por el rechazo de los versos siguientes al contacto con el elemento corporal. Lo más probable es que fueran de tejidos vegetales. El lino pudo ser uno de los materiales empleados, aunque no el único. Se extrae de una planta y es de color claro,³⁸⁶ como el que viste el baco de *Cretenses*. Heródoto³⁸⁷ dice que fieles y sacerdotes egipcios acuden a los templos con vestidos de lino y no de lana, pero puede estar pensando también en rituales griegos.³⁸⁸ Noticias posteriores asocian directamente los cultos órficos con el lino. Apuleyo³⁸⁹ insiste en que, según las leyes de Orfeo y Pitágoras, la lana se reservaba para los vestidos profanos, mientras que el lino envolvía los objetos sagrados de los misterios y servía de vestido a sacerdotes egipcios:

Apul. Apol. 56. 2 Quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta, iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est; sed enim

³⁸⁵ Según Jámblico (*VP.* 155) en el ritual órfico-pitagórico los acompañamientos fúnebres se hacían llevando vestidos blancos. Sobre el color blanco y su importancia en motivos órficos como el ciprés de ultratumba, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 44ss. El blanco se relaciona con el mundo de ultratumba en otros ambientes: los mesenios daban sepultura a los muertos con ropas blancas (*Paus.* 4. 13. 3) y una ley encontrada en el santuario de la Despoina en Licosura y datable en el siglo III a. C. (*Sokolowski* [1969] nr. 68) prohíbe que los fieles se presenten en el santuario con vestidos negros y ordena ofrecer a la diosa amapolas blancas y víctimas blancas. En una inscripción de Esmirna del s. II d. C. leemos: *fr.* 582 B. 10 μηδὲ μελανφάρους προσίναί βωμοῖσι ἀνακτ[ος.], "y que los que lleven mantos negros no se acerquen a los altares del Señor".

³⁸⁶ Azul celeste cuando está en flor, *cf.* *Plu. Is et. Os.* 352 C. La terminología griega para los colores, bastante escasa e imperfecta, señalaba sólo la diferencia entre la presencia y la ausencia de color y, sobre todo, entre la riqueza o pobreza de luz, *cf.* *Platnauer* (1921); *Irvin* (1974).

³⁸⁷ *Hdt.* 2. 37; *Burkert* (1987a) 39. *Vid. et. Plu. Is et. Os.* 352 C.

³⁸⁸ Es posible que haya mezclado elementos de ambas tradiciones como vimos en § 2. 1. 3. 2. 3 a propósito de las habas. *Vid. et. Linforth* (1941) 47; *Turcan* (1986) 240s; *Riedweg* (1997 [1995]) 43 n. 62 ; [1998] 372 n. 59.

³⁸⁹ *Apul. Apol.* 56 (63. 12 Helm).

mundissima lini seges, inter optumas fruges terra exorta, non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque rebus sacris usurpatur.

Ciertamente la lana, excremento de un cuerpo inerte, arrancada de una oveja, es propia, según las leyes de Orfeo y Pitágoras, de los vestidos profanos. En cambio, la cosecha purísima del lino, surgida entre los mejores frutos de la tierra, no sólo sirve de vestido y manto a los sacratísimos sacerdotes de Egipto, sino también como cobertura de los objetos sacros.

Un siglo después, Filóstrato refiere la noticia de que Pitágoras, por un lado, y Apolonio de Tiana, por otro, llevaban vestidos de lino por su rechazo a los tejidos animales.³⁹⁰ Así pues, la indumentaria debía proceder de tejidos vegetales, nunca de lana o piel animal, y probablemente era de un color claro. No hay datos sobre si debían ir siempre vestidos así o, lo que parece más probable, sólo durante el ritual.³⁹¹

2. 1. 3. 2. 5 APARTAMIENTO DE LOS ELEMENTOS POLARES (NACIMIENTO Y MUERTE)

a) Prescripciones expresas sobre la génesis y el sexo.

En un fragmento de los *Cretenses* de Eurípides el iniciado dice rehuir "la génesis de los mortales":

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 17ss

πάλλευκα δ' ἔχων εἶματα φεύγω

γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας

οὐ χριμπτόμενος, κτλ.

Con vestidos totalmente blancos rehúyo

la génesis de mortales y los sarcófagos,

³⁹⁰ Philostr. VA 8. 7; 6. 11; 1. 8 (Apoll. Tyan.).

³⁹¹ Una noticia de Hesiquio, no forzosamente ligada al ámbito órfico, detalla el vestido que llevaban quienes celebraban a Dioniso: Hsch. s. v. ἀγρηνόν· <ἔνδυμα> δικτυοειδές ὃ περιτίθενται οἱ βακχεύοντες Διονύσω. Ἐρατοσθένης (*fr.* 33) δὲ αὐτὸ καλεῖ [γρήνυν, ἦ] γρήνον. "Red de lana: vestido con forma de red que se ponen los que celebran a Dioniso. Eratóstenes lo llama red de lana".

sin acercarme, (...).

Además de una alusión a la abstinencia de relaciones sexuales, γένεσις se refiere también a las generaciones en el ámbito de la metempsicosis.³⁹² La pretensión final del órfico es acabar con el ciclo de las generaciones para lograr su unión con la divinidad, de ahí que evite todo lo relacionado con el proceso de palingenesia. En cualquier caso, la abstinencia de relaciones sexuales parece un rasgo reconocidamente órfico, como pone de manifiesto el empleo de ἀγνός en referencia a la vida órfica (v. 9 ἀγνὸν δὲ βίον), donde el adjetivo probablemente se refiere tanto a la castidad en materia sexual como a la vida ascética.³⁹³ El rechazo a la génesis y la misoginia órficas se presuponen en un pasaje del *Hipólito* de Eurípides,³⁹⁴ donde la castidad de Hipólito hace que Teseo lo tilde de órfico.

Y de nuevo Alejandro Polihistor, en el pasaje que hemos citado en repetidas ocasiones, se refiere, aunque eufemísticamente,³⁹⁵ a la necesidad de evitar el sexo para alcanzar la pureza. Esta prescripción coincide, una vez más, con las atribuidas a los pitagóricos por fuentes posteriores.³⁹⁶

b) Evitar el contacto con el mundo de los muertos.

Eurípides³⁹⁷ dice que el iniciado ha de apartarse de los sarcófagos. Sobre esa misma necesidad de evitar la impureza provocada por el contacto con el mundo de los muertos insiste Alejandro Polihistor en el citado fragmento transmitido por Diógenes Laercio.³⁹⁸ Una inscripción de Cumas³⁹⁹ prohíbe a los no iniciados

³⁹² Cf. *DGE* s. v. γένεσις B IV 1; Casadio (1990b); Bernabé, "Un fragmento de los Cretenses de Eurípides", en prensa.

³⁹³ Casadio (1990b) 282.

³⁹⁴ E. *Hipp.* 952ss, cf. Turcan (1986) 240; Bernabé, "Un fragmento de los Cretenses de Eurípides", en prensa.

³⁹⁵ Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33 emplea el término λέχος 'lecho nupcial'.

³⁹⁶ Iambl. *Protr.* 38. 17.

³⁹⁷ E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 17, citado *supra*.

³⁹⁸ Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33. Y todavía en el s. II d. C. una inscripción de Esmirna pone de manifiesto la creencia en la necesidad de purificarse si se ha

enterrarse en la proximidad de un baco para no contaminarlo:

652 B. οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχευμένον

No es lícito que yazga aquí quien no se haya convertido en baco.

Esto supone llevar a sus máximos extremos el concepto de pureza como un rasgo de distinción: la contaminación por cadáveres ha de evitarse en esta vida, pero también tras la muerte, puesto que la condición de baco no es un estado transitorio sino perdurable gracias a la constancia de una vida ascética.⁴⁰⁰ Para el baco órfico la muerte corporal significa el principio de la verdadera vida.

Las duras exigencias de este modelo de vida tenían como contrapartida el aprendizaje de una serie de enseñanzas imprescindibles para comprender el simbolismo⁴⁰¹ de las doctrinas y obtener la llave de un destino dichoso⁴⁰² en el más allá, que acentuaría aún más la separación entre iniciados y profanos, porque, como expresa Platón,⁴⁰³ los efectos de las *teletai* perduran tras la muerte y "a los que no ofrendan los esperan cosas terribles". El destino dichoso del κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος,⁴⁰⁴ "purificado y que ha cumplido las *teletai*", es bien distinto de la desgraciada permanencia en el fango del Hades que aguarda al profano,⁴⁰⁵ ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος "no iniciado y sin haber cumplido las *teletai*".

estado en contacto con muertos o, incluso, con mujeres que hayan abortado, *vid.* el apéndice de textos, *fr.* 582 B., 5-9.

³⁹⁹ *Cf.* Sokolowski (1962) n° 120, p. 202; Turcan (1986) 227-246 con la bibliografía anterior; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 71; Turcan (1992b) 215ss; Pailler (1995) 111ss; Parker (1995) 485; Dubois (1995) n° 19 (p. 52).

⁴⁰⁰ Turcan (1986) 237.

⁴⁰¹ *Cf.* § 3. 2. 5 *Symbola* y fórmulas.

⁴⁰² *Cf.* § V Las motivaciones del ritual.

⁴⁰³ Pl. *R.* 364e.

⁴⁰⁴ Pl. *Phd.* 69c.

⁴⁰⁵ *Cf. et.* Pl. *Grg* 493a-b; Plu. *Fr.* 178 Sandbach.

2. 1. 4 LA AGRUPACIÓN DE LOS PARTICIPANTES EN LAS τελεταί

Las celebraciones se realizaban en el seno de una comunidad y no de forma individual.⁴⁰⁶ La agrupación primaria más elemental es la familia y son varios los testimonios que avalan la relación directa entre familia y *teletai*.

En el *Fedro*, Platón deja entrever que las creencias estaban ligadas a la unidad familiar en cuyo marco se transmitían:⁴⁰⁷

Pl. *Phdr.* 244e ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μνημιμάτων ποθὲν ἔντισσι τῶν γενῶν ἢ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὔρετο.

Pero la demencia, que aparecía y se hacía voz oracular, se reveló a los que necesitaban una liberación de enfermedades y de los mayores sufrimientos, que sobrevienen de alguna parte a ciertas estirpes por antiguas culpas.

Un pasaje de los *Caracteres* de Teofrasto hace pensar que las celebraciones estaban muy ligadas al ámbito familiar y se acudía a ellas con miembros de la misma casa:

Thphr. *Char.* 16. 11 καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός - ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἢ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης— καὶ τῶν παιδίων.

Y para cumplir con los ritos, acude cada mes a los orfeotelestas en compañía de su mujer (y si la mujer está ocupada, de la nodriza) y de los niños

En una cratera de volutas⁴⁰⁸ apulia del llamado "pintor de

⁴⁰⁶ Burkert (1987a) 30ss estudia detalladamente las formas de organización en los misterios antiguos, entre ellas los grupos de tíasos.

⁴⁰⁷ Linforth (1946b) 169 defiende que se trata de familias cuyos miembros necesitan de poderes sanadores, aunque no menciona en ningún momento la posibilidad de que el pasaje se relacione con grupos órficos y de que en la culpa haya una alusión velada a la muerte violenta de Dioniso.

⁴⁰⁸ Para la interpretación, muy discutida, *vid.* Olmos (2001) 296ss; *cf. et.* Zuntz (1971) 412; Schmidt (1975) 119s, (1991) 33; Moret (1993) 322.

Ultratumba" se representa a Orfeo en los infiernos, seguido de un grupo compuesto por un hombre, una mujer y un niño, que pueden ser iniciados protegidos por él, ante un edículo en que se hallan Hades y Perséfone y dos ruedas colgadas del techo.

En el escrito de *Consolación a su esposa*, Plutarco confirma claramente la participación en el ritual de tres miembros de una misma familia:

Plu. *Cons. ad uxor.* 611 D οἶδ' ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες

Sé que te impide creerlo la doctrina de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos por haber participado ambos en ellas.

No hay duda de que ambos eran iniciados, y es evidente que también lo era su hija, pues si no, no les quedaría el consuelo de que disfruta ya de un destino mucho mejor.

Aunque escasos, los testimonios ponen de manifiesto la importancia del núcleo familiar como transmisor primario de estas doctrinas. Y, salvando las distancias, es muy tentadora la comparación con doctrinas actuales como el cristianismo, cuyo primer aprendizaje tiene lugar casi siempre en el seno familiar y a cuyas celebraciones, como la misa, suele acudir en familia, tal y como iban los personajes de Teofrasto a las *teletai*.

De la familia parten los primeros contactos que se desarrollarán luego en el seno de comunidades cuyo dibujo resulta un tanto difuso. La prohibición de enterrarse en el seno de una comunidad de Cumas⁴⁰⁹ si no se ha alcanzado la condición de baco muestra que los iniciados órficos estaban unidos por vínculos que iban más allá del

⁴⁰⁹ Citada *supra*, § 2. 1. 3. 2. 5; *vid. et.* § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

momento de la iniciación,⁴¹⁰ a diferencia de los *mistas* eleusinos, cuyas relaciones se limitaban por lo general a las establecidas los días de celebración, pero después cada uno volvía a sus lugares de origen, retomaba su vida normal y participaba de los cultos públicos de su ciudad.⁴¹¹

La lectura Ὀρφικοί de una de las láminas de Olbia referida a los celebrantes, en vez de a los ritos, puede apoyar la existencia de un grupo cultural que se autodesigna como 'órficos' ya en el s. V a. C.⁴¹²

Varios testimonios muestran la organización en tíasos de los iniciados. Heródoto describe la mirada atónita de los escitas al ver a su rey, Escilas, cumpliendo los ritos en compañía de un tíaso:

Hdt. 4. 79 ἐπεῖτε δὲ παρήιε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποιήσαντο

Y cuando pasó al lado Escilas con el tíaso y los escitas lo vieron haciendo el Baco, lo consideraron una gran desgracia.

Dos pasajes de Demóstenes mencionan la asociación en tíasos de los participantes en las *teletai*. Cuenta el orador que Esquines guiaba los coros de fieles coronados con álamo e hinojo que avanzaban en una especie de procesión diurna:

D. 18. 260 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν κτλ.

De día, guiando por las calles los hermosos tíasos (...).

Un poco más adelante critica su estado de embriaguez durante las celebraciones:

D. 19. 199 καὶ παῖδ' ὄντ' ἐν θιάσοις καὶ μεθύουσιν ἀνθρώποις καλινδούμενον

Y siendo todavía un niño, ibas y venías entre tíasos y hombres borrachos.

⁴¹⁰ Parker (1995) 485.

⁴¹¹ Pettazzoni (1924) 54.

⁴¹² Cf. *supra*, § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles, s. v. Ὀρφικοί.

Posteriormente Plutarco menciona los tíasos de mujeres que participan en los ritos órficos y dionisiacos:

Plu. *Alex.* 2. 9 ὄφεις μεγάλους χειροθήεις ἐφείλκετο (sc. Ὀλυμπιάς) τοῖς θιάσοις.

Y en los tíasos alzaba (*i. e.* Olimpiade) grandes serpientes domesticadas.

Ya en el siglo II d. C. volvemos a tener noticias sobre la asociación de los fieles en una inscripción tracia que menciona los nombres del ἀρχιβουκόλος, el '*archiboyero*' que probablemente era el jefe del tíaso, y el σπείραρχος, el director del tíaso:

Inscripción de Perinto, fr. 661 B.

Σπέλλιος Εὐήθης ἀρχιβουκόλος ...

Ἄλέξανδρος σπείραρχος κτλ.

Espelio Euetis *archiboyero*, ... Alejandro director del tíaso.⁴¹³

Otros ejemplos de la asociación en tíasos guiados por sacerdotes lo tenemos en una inscripción de Mileto⁴¹⁴ fechable en 276/5 a. C.:

fr. 583 B., 3s (...) μὴ ἐξεῖναι δὲ μηδὲ

[συν]αγαγεῖν τὸν θίασον μηθεὶν πρότερον τοῦ δημοσίου.

Y que no le esté permitido a nadie reunir el tíaso antes del público.

Los datos son demasiado escasos para confirmar la existencia de tíasos semejantes a los de otros ámbitos místéricos, pero sí parece que había grupos medianamente organizados para la ocasión, guiados por ciertos 'sacerdotes' que irían por las ciudades celebrando ritos. El estudio de éstos lo abordaremos largamente en el siguiente capítulo. En cualquier caso, las noticias sobre tíasos nos llevan a pensar que las *teletai* se celebraban conjuntamente, lo que concuerda muy bien con

⁴¹³ *Vid.* el texto completo en el apéndice de textos. Cf. 2. 2. 2. 1. 3. Los sacerdotes de época postclásica s. v. ἀρχιβουκόλος y σπείραρχος.

⁴¹⁴ Cf. Nilsson (1957) 6s.

la hipótesis del orfismo como un movimiento que a lo largo de la historia ha agrupado a sus seguidores, aunque sin llegar a contar con una organización bien estructurada y jerarquizada como los Misterios de Eleusis ni tampoco a configurar una secta.

Por otra parte, ya en época tardía, el testimonio de Epifanio nos muestra que una vertiente de la religión órfica se convierte en filosofía y adopta la organización en escuelas propia de tal disciplina:

Epiph. Const. *Haer.* 4. 2. 5 (182. 13s Holl) μυστήριά τε καὶ τελεταί ... εἰς αἰρέσεις συσταθέντα ὕστερον ἐν Ἐπικούρῳ καὶ Ζήνωνι τῷ Στωϊκῷ καὶ Πυθαγόρῳ καὶ Πλάτῳ.

Los misterios y *teletai* ... estableciéndose después en escuelas con Epicuro, Zenón el estoico, Pitágoras y Platón.

Ahora bien, se trata de un texto muy tardío que no representa en modo alguno la organización habitual de quienes participaban en las *teletai* y los misterios en época clásica, sino la conversión en filosofía a la que llega el orfismo en épocas posteriores y que Estrabón personifica muy bien al trazar la evolución de Orfeo⁴¹⁵:

Str. 7 fr. 18 τὸν Ὀρφέα (...) τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον, εἴτ' ἤδη καὶ μειζόνων ἀξιούντα ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν καταστευαζόμενον.

Orfeo (...) al principio vivía mendigando de los ritos orgiásticos de las *teletai*, pero después se creyó merecedor de cosas mayores y se procuró seguidores y poder.

⁴¹⁵ Cf. et. Bernabé, "Un 'resumen de historia del orfismo' en Strab. 7 fr. 18", en prensa.

2. 2 LOS SACERDOTES OFICIANTES

2. 2. 1 INTRODUCCIÓN

Al abordar el estudio de los sacerdotes oficiantes órficos ha de tenerse en cuenta que el orfismo no se sometió nunca a una organización rígida jerarquizada tal y como sucedió, por ejemplo, con los Misterios de Eleusis. Los fieles del orfismo se reunían, como hemos visto,⁴¹⁶ para celebrar las *teletai* en grupos medianamente organizados y guiados por ciertos sacerdotes, que recibían, entre otras, la denominación de orfeotelestas.⁴¹⁷ Eran estos personajes que iban por las ciudades celebrando ritos a cambio de pequeñas compensaciones materiales que recibían de sus clientes, los fieles.

El estudio de los oficiantes órficos es complicado porque:

a) no responden a un modelo único y bajo las mismas denominaciones (orfeotelesta, purificador, adivino, etc.) se agrupan realidades bien distintas.

b) En muchos casos las descripciones de los textos responden a ejemplos reales y personales, que no es fácil descontextualizar para lograr el estereotipo ideal pretendido.

c) Los textos muestran diferentes tipos de sacerdotes de acuerdo con los intereses que movían a cada uno. Pero es evidente que muchas características son comunes a unos y otros, aunque la escasez de datos haga muy difícil dilucidar si lo que se dice de un tipo es también aplicable al otro. Así, Platón critica a una clase de sacerdotes perteneciente al grupo que llamaremos especuladores en busca de su propio beneficio, cuyas actividades pueden coincidir en parte con las de los sacerdotes con profundas convicciones religiosas, de quienes tenemos noticias, por ejemplo, en Demóstenes. Por tanto, trataremos de hacer un cuadro conjunto de las funciones de unos y otros, marcando las diferencias cuando las haya, como en el caso de la finalidad que mueve a cada uno.

⁴¹⁶ Cf. § 2. 1. 4 La agrupación de los participantes en las *τελεταί*.

⁴¹⁷ Cf. Burkert (1997a [1982]) 11-32.

2. 2. 2 DENOMINACIONES DE LOS SACERDOTES

El estudio de la denominaciones de los sacerdotes órficos es muy interesante por los diferentes matices de un mismo término, que puede agrupar realidades bien distintas de acuerdo con el contexto y, especialmente, con la intención del autor. El factor época no parece, en cambio, determinante, lo que imposibilita postular una evolución diacrónica del significado. A pesar de ello, en la presentación de las citas de cada término hemos optado por el orden cronológico porque proporciona un catálogo de las apariciones de estos personajes y permite hacerse una idea de su presencia en las diferentes épocas.

2. 2. 2. 1 DENOMINACIONES CON EL RADICAL τελε(σ)-

Nuestro estudio pretende recopilar los términos derivados directamente del verbo τελέω que designan a los sacerdotes, analizarlos en sus respectivos contextos y tratar de precisar su traducción, más allá de la genérica 'iniciar', que resulta claramente incompleta, tal y como ocurre con la designación de los fieles mediante participios medio-pasivos de este mismo verbo.

En primer lugar, es preciso notar la carencia de términos del radical τελε(σ)- propiamente (no así de sus compuestos) que designan a los sacerdotes órficos. La mayoría de las veces es el participio activo el que proporciona el nombre a los oficiantes, pero también encontramos ejemplos de formaciones nominales como τελεστής.

a) PARTICIPIOS ACTIVOS

Demóstenes testimonia varias veces el empleo del participio de presente activo, de género femenino, para describir la actuación de la madre de Esquines, una sacerdotisa que incluiremos en la clase de sacerdotes con profundas convicciones religiosas. Los ejemplos remontan en torno al 380 / 375 a. C.:

D. 18. 259⁴¹⁸ τῆι μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάτων τῶι πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον, (...) καὶ βοῶν ἑυοῖ σαβοῖ, καὶ ἐπορχούμενος ὕῃς ἄττης ἄττης ὕῃς, κτλ.

Le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos y juntamente con ella organizabas lo demás; por la noche, vistiendo con una piel de cervato a los participantes en los ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos y embadurnándolos con arcilla y salvado, alzándolos después de la purificación y exhortándolos a decir «he dejado el mal, he encontrado el bien» (...) gritando «evoé saboi» y bailando al son «hye Atis, Atis hye».

D. 19. 249 τελούσα μὲν ἢ μήτηρ αὐτοῦ καὶ καθαίρουσα καὶ καρπουμένη τὰς τῶν χρωμένων οὐσίας.

Mientras su madre celebra los ritos, purifica y expolia los bienes de quienes usan sus servicios.

El pasaje de Demóstenes es objeto de numerosos comentarios de autores posteriores:

Str. 10. 3. 18 ὡς τελούσῃ τῆι μητρὶ συνόντα καὶ συνθιασεύοντα καὶ ἐπιφθεγγόμενον ἑυοῖ σαβοῖ ὀλλάκις καὶ ὕῃς ἄττης, ἄττης ὕῃς. ταῦτα γὰρ ἐστὶ Σαβάζια καὶ Μητρῶια.

Porque acompañaba a su madre mientras celebraba los ritos, encabezaba los tíasos e invocaba muchas veces a «evoé saboi» y «hye Atis, Atis hye». Pues estas cosas son sabacias y metraicas.

Harp. Lex. s. v. νεβρίζων· οἱ μὲν ὡς τοῦ τελούντος νεβρίδα ἐνημμένου ἢ καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος νεβρίσιν.

'Nebrizon': unos, porque el que celebra la *teleté* se viste con una piel de cervato o viste a los que cumplen los ritos con pieles de cervato.

Todos estos ejemplos se caracterizan porque el oficiante celebra una serie de ritos muy concretos y nada induce a pensar que estén limitados exclusivamente a rituales de iniciación,⁴¹⁹ por

⁴¹⁸ Cf. D. 19. 199.

⁴¹⁹ Cuestión que ya abordamos en § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos.

lo que la traducción por 'iniciar' es claramente incompleta. En los ejemplos propuestos el participio no lleva ningún complemento que lo precise, así que hemos de pensar que τελών es 'quien celebra las *teletai*', quien dirige su realización.

En un papiro fechable en torno al 210 a. C., Ptolomeo Filopátor⁴²⁰ decreta la inscripción de determinados oficiantes de cultos dionisiacos en un registro de Alejandría:

BGU 1211 τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελούντα[ς]
τῶι Διονύσῳ καταπλεῖν εἰς' Αλε[ξ]άν-
δρειαν, (.....)
καὶ ἀπογράφεσθ[αι] πρὸς
'Αριστόβουλον εἰς τὸ καταλογεῖον.

Los que celebran ritos en honor de Dioniso en el interior que navegen a Alejandría, (...) y se inscriban ante Aristobulo en el registro oficial.

El verbo τελέω parece indicar una actividad añadida a las tareas habituales del sacerdote⁴²¹ -como pueden ser θύειν 'ofrecer sacrificios' y εὔχεσθαι 'hacer plegarias'- a pesar de nuestra traducción genérica 'los que celebran ritos'. Como en los ejemplos anteriores, τελέω no lleva complemento que lo precise, aunque en este caso el dativo τῶι Διονύσῳ lo vincula claramente al ámbito místico de dicha divinidad. El interés del gobierno de Alejandría por reconocer y tipificar a estos grupos demuestra que están lejos de un sacerdocio más institucionalizado como el que ocupaban miembros de la familia real de Pérgamo⁴²² o el tíaso de Dionisiastas del Pireo encabezado por los descendientes de Dionisio de Maratón.⁴²³ Al contrario, los sacerdotes dionisiacos aquí citados

⁴²⁰ Burkert (1987a) 33, (1992) 44.

⁴²¹ En la interpretación del significado del verbo y la tipología de los sacerdotes seguimos el artículo de Zuntz (1963) 228-239. Sobre las actividades de los sacerdotes, cf. § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos. a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.

⁴²² OGI n° 331 (μυστηρίων, lín. 38 y 55), cf. SIG³ 1115, lín. 7; Quandt (1912) 120-124.

⁴²³ SIG³ 1100-1101 (= Ziehen [1896-1906] n° 45 [θίασος nota 5; ὀργεῶνες, línea 18]).

carecen de residencia fija, no ofician en ningún 'templo', ἱερόν, y, por lo tanto, no son propiamente 'sacerdotes oficiales', ἱερεῖς. Su figura se asemeja a la del sacerdote itinerante que va de ciudad en ciudad mostrando ἱερά, esto es, 'objetos sagrados'⁴²⁴ como la cista mística o la imagen del dios, y comerciando con ritos y purificaciones. El decreto parece, por tanto, un intento del gobierno de Alejandría de controlar y, en cierta medida, institucionalizar a estos grupos. Además, el edicto pone de manifiesto el interés de Ptolomeo Filopátor por todo lo relacionado con los misterios de Dioniso cuyo culto favoreció durante su reinado.⁴²⁵

En el s. I/ II d. C., el sofista Dión Crisóstomo testimonia otro ejemplo del término usado en referencia a un rito concreto:

Dio Chrys. 12. 33 καθάπερ εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ Θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μυομένους οἱ τελούντες κύκλῳ περιχορεύειν.

Igual que suelen sentar a los iniciados en la llamada entronización quienes celebran el rito de danzar en torno a ellos en círculo.

Entendemos que περιχορεύειν complementa a τελούντες, por lo que no puede ser más obvia la limitación del verbo a ritos concretos. La aparición del término μυομένους 'iniciados' no implica que se trate necesariamente de ceremonias de iniciación, porque el calificativo se emplea con valor genérico en muchos otros casos.⁴²⁶

Este rito de la entronización lo cita ya Platón en el *Eutidemo* entre las celebraciones de los oficiantes coribánticos.⁴²⁷ Aparte de valiosa información sobre la labor de estos sacerdotes, nos proporciona un paralelo del empleo del participio de τελέω (τελούντε, en dual) en otros ámbitos místéricos:

⁴²⁴ Vid. el análisis de este pasaje en § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

⁴²⁵ Nilsson (1957) 11s.

⁴²⁶ Cf. § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos; § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles.

⁴²⁷ Cf. Linforth (1946a) 123ss. Cf. et. Origen. *Cels.* 3; Luc. *Lex.* 16.

Pl. *Euth.* 277d-e ποιείτον δὲ ταῦτόν ὅπερ οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποιῶσιν περὶ τοῦτον ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν. καὶ γὰρ ἐκεῖ χορεία τίς ἐστι καὶ παιδιὰ, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι· καὶ νῦν τούτῳ οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σὲ καὶ οἷον ὀρχεῖσθον παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε.

Actúan igual que en la *teleté* de los Coribantes, cuando hacen la entronización alrededor de aquel a quien va a administrar el rito. Pues allí hay corros y juegos, como sabes, si en verdad has cumplido las *teletai*. Y estos dos no hacen sino dirigir un corro en torno a ti, igual que si danzasen jugando para celebrar ritos después de esto.

En el s. III d. C. Aquiles Tacio en su comentario a los *Fenómenos* de Arato (s. IV-III a. C) da cuenta de las disquisiciones astronómicas que realizaban los que celebran los misterios órficos:

Ach. Tat. *Intr. Arat.* 37. 8 Maas (70 K.) οἱ τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια τελοῦντες.
Los que celebran los misterios órficos.

En este caso, el participio está limitado por el complemento μυστήρια, es decir, que οἱ τελοῦντες serían 'los que celebran misterios', en vez de *teletai*. En principio, ambos términos estarían relacionados aunque sin ser lo mismo, si bien es difícil determinar hasta qué punto en esta época misterios y *teletai* son casi equivalentes.⁴²⁸

En todos los ejemplos que se ciñen al ámbito místico órfico, el participio activo designa al sacerdote encargado de ritos que no son exclusivos de la iniciación, por lo que la traducción de τελῶν / τελοῦσα por 'el / la que inicia' resulta claramente incompleta. El participio puede emplearse, en efecto, para el oficiante que dirige la ceremonia de iniciación, pero su labor rebasa este momento puntual y se extiende a ritos que, aun siendo los mismos, no se limitan exclusivamente al período de iniciación.

⁴²⁸ Cf. § 1. 1 Introducción.

Pero el valor religioso del radical *τελέω* no se limita al orfismo. En otros ámbitos místéricos como Eleusis o las celebraciones en honor de Cíbele, el participio activo designa igualmente a los oficiantes de los ritos.

Plutarco lo asocia al rito concreto de tocar el tambor en las celebraciones de Cíbele:⁴²⁹

Plu. *Adulat.* 60 Α ὠμότητι δὲ χρωμένου καὶ ὕβρει καὶ τυμπανίζοντος καὶ τελοῦντος οὐδεὶς ἐνέστη τῶν τοσοῦτων.

Ninguno de estos se oponía a quien usaba de crudeza e *hybris*, tocaba el tímpano y celebraba ritos.

En Pausanias el participio activo designa a los sacerdotes de Eleusis que se encuentran bajo control estatal y cuya naturaleza difiere enormemente de la de los oficiantes órficos:

Paus. 4. 14. 1 Μεσσηνίων δὲ ὅσοις μὲν ἔτυχον ἐν Σικυῶνι οὔσαι καὶ ἐν Ἄργει προξενίαι καὶ παρὰ τῶν Ἀρκάδων τισίν, οὗτοι μὲν ἐς ταύτας τὰς πόλεις ἀπεχώρησαν, ἐς Ἐλευσίνα δὲ οἱ τοῦ γένους τῶν ἱερέων καὶ θεαῖς ταῖς Μεγάλαις τελοῦντες τὰ ὄργια.

Todos los mesenios que tenían vínculos con Sición y con Argos y con algunos arcadios se retiraron a estas ciudades, mientras que aquellos que pertenecían a la familia de los sacerdotes y celebraban los ritos de las Grandes Diosas se marcharon a Eleusis.⁴³⁰

Se trata de oficiantes eleusinos que cumplen ritos (*τελοῦντες τὰ ὄργια*), en torno al 725 a. C., fecha de la conquista de Mesenia por los lacedemonios que obliga a huir a Eleusis a algunas familias de sacerdotes.

A modo de conclusión podemos afirmar que la traducción por 'el/ la que inicia' es insuficiente para entender el sentido el participio activo *τελών* / *τελοῦσα* porque:

a) dicha traducción invalidaría una posible reiteración de

⁴²⁹ Cf. Eup. 88 K.- A. ὅς καλῶς μὲν τυμπανίζεις / καὶ διαψάλλεις τριγώνους / κάπικινεῖ ταῖς κοχώναις / καὶ πείθεις ἄνω σκέλη. "Tú que tocas bien el tímpano, haces sonar los triángulos, meneas el culo y alzas las piernas".

⁴³⁰ Guglielmino (1983) 338.

los ritos, y ninguno de los ejemplos parece limitado a un primer y exclusivo ritual de iniciación, sino que, más bien, apuntan a ceremonias genéricas.

b) Los contextos aluden siempre a ritos concretos y en algunos ejemplos el participio lleva un complemento específico: μυστήρια, τὰ ὄργια.

El siguiente paso en nuestra investigación es analizar otro derivado del radical τελε(σ): τελεστής.

b) τελεστής

Del denominativo τελεστής, que sería la formación esperable para el nombre del sacerdote que celebra las *teletai*, sorprendentemente no tenemos apenas ejemplos en fragmentos órficos. Tal carencia encontraría una explicación lógica si el término τελεστής se emplease como designación habitual del sacerdote en otros ámbitos religiosos y en ambientes órfico-dionisiacos se hubiese visto reemplazado por orfeotelesta. Sin embargo, y siempre según los textos que tenemos, nada de eso ocurre. Como veremos, orfeotelesta sólo está atestiguado tres veces y el término simple *telestes* no es la designación habitual de los oficiantes de otras doctrinas místicas. Nuestro estudio analizará, en primer lugar, los pasajes o fragmentos relativos al orfismo y se ocupará, después, de los oficiantes de otros grupos culturales.

Un primer ejemplo de un oficiante relacionado con las doctrinas adscritas a Orfeo lo encontramos en un pasaje de Jámblico, un autor del s. IV d. C., pero que remite, sin duda, a un texto más antiguo, ya que pone en boca del propio Pitágoras sus palabras:

Iambl. VP. 28. 146 λέγει γάρ (sc. Πυθαγόρας p. 164 Thesleff): «λόγος» ὅδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῷ Μνημάρχῳ, τὸν ἐξέμαθον ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθοις τοῖς Θρακίοις, Ἀγλαοφάμῳ τελεστᾷ μεταδόντος, ὡς ἄρα Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τᾶς ματρὸς πινυσθεὶς ἔφα, τὴν ἀριθμῶ οὐσίαν αἰδίου ἔμμεν ἀρχὰν προμαθεστάταν τῷ παντὸς ὠρανῶ καὶ γᾶς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος,

ἔτι δὲ καὶ θεῶν <ἀνθρώπων> καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ρίζαν.'

Pues dice: "este <relato> sobre los dioses yo, Pitágoras, hijo de Mnemarco, lo aprendí mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo *telestes* Aglaofamo, quien contaba que Orfeo, el hijo de Calíope, enseñado por su madre en el monte Pangeo, decía que la esencia eterna para el número era un principio previsor de todo, cielo, tierra y la naturaleza entremedias, y también la raíz permanente de hombres divinos, dioses y démones".

Esta misma noticia la transmite posteriormente Proclo:

Procl. *in Ti.* III 168. 9 αὐται δέ εἰσιν αἱ Ὀρφικαὶ παραδόσεις· ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι' ἀπορρήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεῖς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θραικίοις Ἀγλαοφάμῳ τελεστᾷ μεταδόντος ἢν περὶ θεῶν Ὀρφεὺς σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη· ταῦτα γὰρ αὐτὸς φησιν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἱερῷ λόγῳ.

Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, lo que Orfeo transmitió en forma de misterios, mediante relatos inefables, esto lo aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo *telestes* Aglaofamo, quien le transmitió la sabiduría relacionada con los dioses, en la que Orfeo había sido enseñado junto a su madre Calíope. Esto lo transmite el propio Pitágoras en el *Hierós Logos*.

El *telestes* 'transmite' (μεταδόντος) a modo de doctrina (παραδόσεις) un relato sobre los dioses (<λόγος> ὅδε περὶ θεῶν), que el fiel, en este caso Pitágoras, debe aprender (ἐξέμαθον) -también a Orfeo se la enseñó su madre, πινυσθεῖς- mientras celebra una serie de ritos (ὀργιασθείς). Por tanto, el *telestes* se perfila como un maestro y un intermediario entre lo humano y lo divino, en tanto en cuanto enseña doctrinas sacras a los fieles que cumplen ritos, probablemente bajo su dirección. Como veremos,⁴³¹ las actividades del *telestes* de nombre Aglaofamo, citado por estos dos autores tardíos,⁴³² se corresponden con aquellas que autores de épocas

⁴³¹ Cf. § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos. a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.

⁴³² Aunque en opinión de Brisson, verbalmente, Aglaofamo es una invención de Jámblico cuyo concepto de *teleté* no tiene nada que ver con la *teleté* antigua, ceremonia donde se cumplían ritos. Es decir, Jámblico utiliza

precedentes atribuyen a los oficiantes de rituales, sea cual sea su denominación.

Por otra parte, la transmisión de una sabiduría heredada pone a Aglaofamo en el camino de la filosofía. No es ésta la única ocasión en que se asocia la figura del *telestes* a la del filósofo. La relación aparece también en un escolio a Aristófanes y en dos pasajes de Juan Malalas.⁴³³ Incluso otro pasaje de Proclo puede relacionarse con la práctica de la filosofía:

Procl. *in Alc.* 312. 16 ποῖος γὰρ τελεστής οὕτως ἂν δυνηθείη καταγωνίσασθαι τὴν τοῦ τελουμένου ψυχὴν;

¿Qué clase de *telestes* sería capaz de prevalecer sobre el alma de quien ha participado en los ritos?.

Proclo aplica el lenguaje religioso a la enseñanza que Sócrates otorga a Alcibíades como un oficiante a un fiel. A juzgar por estos datos, la asociación de filósofo y *telestes* debió ser común y Proclo no hizo sino aplicarla a su terminología filosófica, si bien descontextualizada de su valor primitivo. La comparación de los términos en este pasaje del *Comentario a Alcibíades* no es, por tanto, casual.

En el siglo VI d. C. Juan Lido en su tratado *Sobre los meses* testimonia un ejemplo de *telestes* para designar a un sacerdote órfico que remonta al s. IV d. C.:⁴³⁴

Lyd. *Mens.* 4. 2 (65. 20 Wunsch) ὁ δὲ Πραιτέξτατος ὁ ἱεροφάντης, ὁ Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστῆι καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτορι συλλαβῶν.

Pretextato el hierofante, reuniendo al iniciador Sópatro y al soberano Constantino.

Según este texto, hierofante y *telestes* son dos figuras

los mismos términos pero éstos han perdido su sentido concreto en favor de otro abstracto.

⁴³³ Ar. *Sch. in Pl.* K. 883. 8; Io. Mal. *Chron.* 109. 1, 265. 15.

⁴³⁴ El hierofante Vettius Pretextato vivió entre el 320-384 d. C.

diferenciadas, frente al testimonio del escoliasta de Luciano⁴³⁵ para quien *telestes* es una denominación genérica que agrupa a oficiantes como el hierofante o el *daduco*. Pero ni la época ni el ambiente son los mismos.

Los testimonios de *telestes* en contextos órficos son ciertamente escasos, pero podemos analizar el término en otros pasajes vinculados o cercanos a este ámbito místico. Los presentaremos siguiendo un orden cronológico.

Uno de los personajes del *Pluto* de Aristófanes dice no temer las amenazas que le profesa un sicofante gracias a que lleva en su dedo el anillo comprado a un tal Eudemo, a quien el escoliasta define como un *telestes* que aúna conocimientos de filosofía, magia y medicina:

Ar. Sch. in Pl. 883. 8

οὐδὲν προτιμῶ σου: ὄου

φροντίζω σου, φησί, φορῶ γὰρ

τὸν δακτύλιον τοῦτον ἐωνημένος

παρὰ τοῦ τελεστοῦ φιλοσόφου καὶ

5 φαρμακοπῶλου Εὐδάμου, τετελε-

σμένον εἰς ἀντιπάθειαν πάσης μαγείας

καὶ φαρμάκου παντός'. ὁ γὰρ Εὐδα-

μος οὗτος, φιλόσοφος ὢν τελεστής τε

καὶ μάγος, ἐπαιδαῖς καὶ τέχναις

10 τισὶ δακτυλίους ἀντιφαρμάκους εἰρ-

γάζετο καὶ ἐπίπρασεν.

No te estimo en nada. "No me preocupas -dice - pues llevo el anillo este que he comprado donde Eudemo, *telestes*, filósofo y marchante de medicinas, preparado para contrarrestar cualquier clase de magia o fármaco". Pues el tal Eudemo, filósofo, *telestes* y mago, con ensalmos y algunas artimañas fabricaba anillos contra el veneno y los vendía.

El tal Eudemo, él u otros representantes de su oficio, debían de ser bien conocidos en Atenas para que la simple mención de un

⁴³⁵ Sch. Luc. 46. 7_10, 25 en referencia a personajes de ámbito eleusino. Este pasaje lo analizaremos posteriormente en este mismo apartado.

anillo se asociase a prácticas mágicas propiciatorias o dañinas. Probablemente sea el mismo Eudemo al que Teofrasto tacha de afamado 'vendedor de drogas' al tratar los efectos del veneno en su *Historia de las plantas*:

Thphr. *HP*. 9. 17. 2 Εὐδημος γοῦν ὁ φαρμακοπώλης εὐδοκιμῶν σφόδρα κατὰ τὴν τέχνην συνθέμενος κτλ.

Así, por ejemplo, Eudemo, el vendedor de drogas, que tenía mucha reputación en su oficio (...).

La descripción del escoliasta de Aristófanes no se aleja mucho de los personajes criticados por Hipócrates⁴³⁶ y Platón,⁴³⁷ cuyo negocios estaban en boga en la Atenas del s. IV a. C. El perfil de Eudemo se asemeja al de estos oficiantes órficos, relacionados igualmente con la magia y la medicina, y ocupa, como ellos, un campo intermedio entre ambas disciplinas. Obviamente Aristófanes conocía las actividades de estos grupos y consecuentemente las de los orfeotelestas, aunque no los cita. Las conclusiones que se extraen son las siguientes: Eudemo es un personaje que realiza actividades similares a las de los oficiantes órficos, pero curiosamente ninguno de ellos recibe el denominativo de *telestes* en los testimonios más antiguos (a Eudemo lo llama así el escoliasta, pero no Aristófanes). Estos grupos no reciben dicha denominación en época clásica, lo que nos lleva a pensar que es la especialización posterior del término lo que ha permitido al comentarista designar como *telestes* a la figura del filósofo-advino-mago-médico.

Epifanio de Constancia nos transmite un pasaje del estoico Cleantes, autor de finales del IV a. C., quien emplea el método de interpretación alegórica o antropológica de la mitología, propio de los estoicos en general:

Cleanth. *SVF* I p. 123 (*fr.* 538 B; Epiph. Const. *Haer.* 3. 2. 9 [3. 37] DDG p.

⁴³⁶ Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10, 18. 6. Cf. Burkert (1992) 41 n. 1.

⁴³⁷ Pl. *R.* 364bc, 364e. *Vid.* § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.

529. 30) Κλεάνθης τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς, καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν, καὶ τοὺς θεοὺς μυστικὰ σχήματα ἔλεγεν εἶναι καὶ κλήσεις ἱεράς, καὶ δαιδοῦχον ἔφασκεν εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ τὸν κόσμον μυστήριον καὶ τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε.

Cleantes dice que los placeres son lo bueno y lo bello, y llama hombre al alma sola. Decía que los dioses eran figuras místicas y designaciones sagradas, y afirmaba que el sol era el portador de antorchas, y el universo un misterio y los imbuidos por las cosas divinas *telestes*.⁴³⁸

El *telestes* vendría a ser el que comprende las cosas divinas y, como un intérprete, explica el simbolismo a su posible auditorio. Sabemos que Cleantes conocía los escritos de Orfeo,⁴³⁹ así que tal vez al referirse a los *telestes* que conocen las cosas divinas, esté pensando en oficiantes órficos a quienes también se les atribuye esa capacidad.

El siguiente testimonio de *telestes* en contextos rituales próximos al orfismo lo presenta en el s. II d. C. el sofista Máximo de Tiro:

Max. Tyr. 4. 5 Trapp ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τι πλεόν ἐθεάσαντο τῶν προτέρων οἱ ἔπειτα, μακαρίζω τοὺς ἄνδρας τῆς θέας. εἰ δὲ μηδενὶ πλεονεκτοῦντες κατὰ τὴν γνῶσιν μετέβαλον αὐτῶν τὰ αἰνίγματα εἰς μύθους σαφεῖς, δέδια μὴ τις αὐτῶν ἐπιλάβηται ὡς ἐξαγορευόντων ἀπορρήτους λόγους. τί γὰρ ἂν ἄλλο εἶη μύθου χρεία ἢ λόγος περισκεπῆς ἐτέρω κόσμωι, καθάπερ τὰ ἰδρύματα, οἷς περιέβαλον οἱ τελεσταὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πέπλους, τα ἀποσεμνύοντες αὐτῶν τὴν προσδοκίαν;

Por mi parte, si los descendientes han visto más profundamente que sus antepasados, los felicito por su contemplación. Pero si, por contra, sin ganar nada en conocimiento, han convertido las alegorías en doctrinas explícitas, temo que alguno de ellos haya podido obtenerlas revelando relatos que no deberían ser revelados. Pues, ¿qué otra cosa es un mito sino una verdad velada toda alrededor con toda clase de adorno, como las estatuas que los *telestes* cubren de oro, plata y peplos, para ensalzar la expectación que

⁴³⁸ *LSJ s. v. 3.* lo traduce como 'initiated person', 'persona iniciada'. Hemos optado, sin embargo, por el significado activo de 'oficiante, sacerdote'. Cf. Capelletti (1996) 292, 'iniciador'.

⁴³⁹ Cf. *Phld. Piet.* 13. 547b.

ellas levantan?

Máximo de Tiro teme que sus contemporáneos hagan de la alegoría una doctrina y profanen relatos que no deberían ser revelados, probablemente porque se daban a conocer durante los misterios, con lo que la alusión a los *telestes* puede estar directamente relacionada con los oficiantes de éstos. El *telestes* realiza aquí un rito consistente en cubrir las estatuas con adornos de oro y plata.⁴⁴⁰ Los neoplatónicos⁴⁴¹ consideraban que Orfeo había traído de Egipto el arte de las *teletai* y el consistente en erigir estatuas. Es probable, entonces, que Máximo de Tiro, portavoz del platonismo medio, piense, como filósofo, en la religión griega y, especialmente en la literatura órfica⁴⁴² y se refiera efectivamente a sacerdotes órficos.

Lo más interesante es constatar que ya en el s. II d. C. Máximo de Tiro emplea el término en el sentido en que lo que harán los neoplatónicos posteriores, a saber, para designar a quienes cumplen nuevos ritos como la *telestiqué* (el arte de cubrir las estatuas). Sin embargo, tanto el propio texto de Máximo de Tiro como la comparación con Luciano,⁴⁴³ contemporáneo suyo, permiten constatar que el término no ha quedado confinado en ese campo y que en esta época *telestes* sigue vinculándose al oficiante de ritos y transmisor de doctrinas sacras.⁴⁴⁴

Otros ejemplos de *telestes* con reminiscencias órficas los proporciona Orígenes en el s. III d. C.:

Origenes *Cels.* 8. 48. 1ss εἶτ' οὐκ οἶδ' ὅπως ὁ Κέλσος τὴν προθυμίαν τῶν μέχρι θανάτου ἀγωνιζομένων ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐξομόσασθαι χριστιανισμὸν παρατιθέμενος ἐπιφέρει ὡσπερὶ ἐξισῶν τὰ ἡμέτερα τοῖς ὑπὸ τῶν τελεστῶν καὶ μυσταγωγῶν λεγομένοις καὶ φησι· Ἐμάλιστα μὲν, ὦ βέλτιστε, ὡσπερ σὺ κολάσεις

⁴⁴⁰ Tarea que coincide con la atribuida a determinados *telestes* en los escritos de Proclo que serán estudiados posteriormente en este mismo apartado.

⁴⁴¹ Cf. Euseb. *Praep. Ev.* 10. 4. 4. Sobre la consagración de estatuas, *vid. et. Macr. Sat.* 1. 18. 22.

⁴⁴² Boyance (1955) 199ss.

⁴⁴³ Cf. *infra* el pasaje de Luciano y el comentario del escoliasta.

⁴⁴⁴ Cf. *infra* el valor de *telestes* en Plutarco y Pausanias.

αἰωνίου νομίζεις, οὕτως καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί '.

No sé por qué Celso, exponiendo el ánimo de quienes luchan hasta la muerte por no renegar del cristianismo, añade, como si equiparase lo nuestro con lo dicho por *telestes* y *mistagogos*: "Precisamente, amigo, igual que tú afirmas que existen castigos eternos, así también lo afirman los intérpretes aquellos de cosas sacras, *telestes* y *mistagogos*".

Origenes *Cels.* 8. 48. 15ss οὐκοῦν διὰ τούτων τὰς αἰωνίους κολάσεις ἐπιΐσης βούλεται καὶ ἡμᾶς λέγειν καὶ τοὺς τελεστὰς καὶ ἐξετάζειν, ὅποτεροι μᾶλλον ἀληθεύουσιν.

Y bien, mediante estos argumentos, pretende que nosotros y los *telestes* hablamos por igual de castigos eternos y quiere examinar cuál de las dos se acerca más a la verdad.

Origenes *Cels.* 8. 48. 23ss δεικνύτω οὖν καὶ Κέλσος ἢ ὁ βουλόμενος, τίνες διετέθησαν περὶ αἰωνίων κολάσεων ὑπὸ τῶν τελεστῶν καὶ μυσταγωγῶν. Εἰκὸς γὰρ ἐστὶ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς τῶν λεγομένων εἶναι οὐ τὸ ἀφοσιοῦσθαι μόνον καὶ εἰπεῖν περὶ κολάσεων ἀλλὰ τὸ διαθεῖναι τοὺς ἀκούοντας πρὸς τὸ ὄση δύναμις φυλάσασθαι τὰ τῶν κολάσεων αἴτια αὐτοὺς ἐργάσασθαι.

Que Celso, o quienquiera, demuestre quiénes han sido así impresionados acerca de los castigos eternos por *telestes* y *mistagogos*. Pues es verosímil que la intención del autor de lo dicho no sea sólo ofrecer sacrificios expiatorios y hablar de castigos eternos, sino tratar de que quienes le escuchan eviten con todas sus fuerzas provocar las causas de los castigos.

En los ejemplos citados la figura del *telestes* se asocia a la del *mistagogo*⁴⁴⁵ e intérprete, es decir, el que conduce a los *mistas*, celebrando los misterios (con sus consecuentes sacrificios expiatorios) e introduciéndolos en su simbolismo, esto es, haciendo inteligible lo sagrado al entendimiento humano. Estos *telestes* transmiten doctrinas sobre castigos en el más allá y sobre la manera de evitarles a sus fieles tal suplicio. Dichas enseñanzas coinciden con las transmitidas precisamente por los oficiantes de las doctrinas órficas en el transcurso de las *teletai*, que son la

⁴⁴⁵ En Eleusis la labor de *mistagogo* era desempeñada por el *hierokeryx*, cf. Mylonas (1961) 233.

preparación imprescindible para evitar sufrir esos castigos tras la muerte y disfrutar, en cambio, de un destino feliz.⁴⁴⁶ Aunque no precise el ámbito místico al que pertenecen, es probable que Orígenes, y en particular Celso, a quien va dirigido el reproche, se esté refiriendo a oficiantes órficos. Además, hay que tener en cuenta que en otros pasajes Orígenes vincula a estos sacerdotes con ritos coribánticos y báquicos,⁴⁴⁷ lo que demuestra que conocía el vocabulario ritual compartido por estos cultos místicos.

En el siglo IV d. C. volvemos a encontrar el término *telestes* en los escritos del intérprete Horápolo:

Horap. *Hieroglyph.* II 55. 1 "Ἀνθρωπον δὲ μυστικὸν καὶ τελεστήν βουλόμενοι σημήναι, τέττιγα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ διὰ τοῦ στόματος οὐ λαλεῖ, ἀλλὰ διὰ τῆς ῥάχεως φθεγγόμενος, καλὸν μέλος αἶδει.

Si quieren expresar 'hombre relacionado con los misterios y *telestes*', pintan una cigarra. Pues ésta no emite sonidos por la boca, sino que cantando por el dorso⁴⁴⁸ entona un bello canto.

El interés del ejemplo reside en que declara expresamente la relación del *telestes* con los misterios. Además, el oficiante se asocia a la cigarra, tradicionalmente vinculada a la música, lo que implica una conexión directa entre *telestes* y música. El eslabón que simboliza el enlace de música y misterios es, sin duda, Orfeo, mítico cantor tracio y fundador de algunas de estas celebraciones.⁴⁴⁹ Dado que las *teletai* órficas⁴⁵⁰ se acompañaban de música, podemos incluir este pasaje entre los testimonios de *telestes* emparentados con el orfismo.

Una vez analizados los pasajes con reminiscencias órficas

⁴⁴⁶ § V Las motivaciones del ritual.

⁴⁴⁷ Orig. *Cels.* 3. 16; 4. 10.

⁴⁴⁸ Según Aristóteles (*HA* 4. 7) la cigarra no puede hablar por la boca, así que lo hace mediante una membrana que posee en el corselete.

⁴⁴⁹ Cf. § 1. 3 La transmisión de las *τελεταί* órficas.

⁴⁵⁰ Cf. § 3. 1. 5 La música y la danza en el ritual.

sería conveniente extraer algunas conclusiones. En los textos de Jámblico (VP 28. 146) y Proclo (*in Ti.* III 168. 9), que casi con toda seguridad podemos adscribir al orfismo, el *telestes* desempeña las funciones básicas de un oficiante místico: transmite las enseñanzas de la doctrina (lo que se engloba dentro del concepto de λεγόμενα) y cumple una serie de ritos (que entrarían dentro del concepto de δρώμενα⁴⁵¹). Los ejemplos se fechan en los siglos IV y V d. C. respectivamente, pero transmiten la noticia de la participación de Pitágoras (ca. mediados del s. VI a. C.) en una serie de ritos. Jámblico y Proclo pueden estar aplicando una denominación más moderna a un 'oficio' antiguo. Pero la misma denominación le atribuye el escoliasta a un personaje de una comedia de Aristófanes (s. V / IV a. C.) que resulta ser un mago, comerciante de ensalmos, curandero y adivino, precisamente las actividades que se reprocha a los especuladores surgidos en torno a los cultos órficos. El escoliasta puede también estar aplicando una denominación más moderna a un 'oficio' antiguo. En tercer lugar, Horápolo (s. IV d. C.) asocia *telestes* y misterios, pero como no precisa época alguna, es preferible considerar coétanea suya dicha terminología. Por último, Epifanio de Constancia (s. IV / V d. C) cita un pasaje en que Cleantes (s. IV a. C) llama *telestes* a quienes poseen conocimiento de las cosas divinas y supuestamente se encargan de transmitirlos e interpretarlos al resto de los mortales. La fuente puede, de nuevo, estar aplicando una denominación más moderna a un 'oficio' antiguo.

Según los datos de que disponemos, el primer autor que llama *telestes* a un oficiante contemporáneo suyo, y probablemente un personaje relacionado con cultos místicos órficos, es Máximo de Tiro en el s. II d. C. Lo mismo cabe decir de Orígenes, en el s. III d. C. Podemos afirmar, entonces, que al menos desde el s. II d. C. oficiantes místicos próximos al orfismo han recibido el nombre de *telestes*. Es probable que tal denominación se adoptara desde mucho antes pero, como hemos dicho, no hay datos concluyentes.

Si las actividades de los oficiantes antiguos coinciden,

⁴⁵¹ Cf. § 3. 1 τὰ δρώμενα, 'lo que se hace', y § 3. 2 τὰ λεγόμενα, 'lo que se dice, se lee o se aprende'.

aunque matizadas, con las de los posteriormente denominados *telestes*, cabe preguntarse por qué no se llama *telestes* a los primeros. Para responder a estas cuestiones lo mejor será analizar el valor que tiene el término *τελεστής* fuera de ambientes órficos, y en contextos no necesariamente rituales, desde sus primeras apariciones en época antigua.

En primer lugar, *telestes* existe ya en micénico: *te-re-ta*.⁴⁵² Esta denominación representa a una jerarquía sacerdotal⁴⁵³ muy antigua que estaba al frente del culto real y de la administración del palacio. Se trata de funcionarios de carácter mixto que copaban funciones civiles-sacerdotales pero cuyas actividades no se polarizan en ninguna de ambas esferas. Desempeñan oficios civiles⁴⁵⁴ (*ke-ra-me-u*: alfarero; *ka-na-pe-u*: cardador; *e-te-do-mo*: armero) que no obstan su carácter religioso,⁴⁵⁵ es decir, que su actividad civil podía estar ligada a la celebración de ritos, aunque su figura no se corresponda exactamente con el tipo de sacerdotes místicos de épocas posteriores. Estarían encargados del culto de palacio, si bien sometidos a la autoridad de un sacerdote superior que recibe la denominación de *i-je-re-ja* (*ἰέρεια*) y *i-je-re-u* (*ἱερέυς*).⁴⁵⁶

Es muy difícil saber a qué cultos⁴⁵⁷ estaban ligados estos oficiantes micénicos. Probablemente cultos diversos, pues la existencia de distintos sacerdotes lleva a múltiples dioses, aunque sí se observa una preeminencia de los cultos agrarios relacionados

⁴⁵² Cf. Aura Jorro, *DMic. s. v.*, con bibliografía.

⁴⁵³ Adrados (1955) 367ss. *Vid. et.* Chadwick (1957) 127ss; Pugliese Carratelli (1957) 87ss; Guthrie (1959) 41s; Adrados (1961) 55, 72.

⁴⁵⁴ Adrados (1970) 138ss; García López (1970) 27. Guglielmino (1983) 326 cree que la etimológica común con *τέλος* (*tel-) permite suponer una relación de obligación hacia la autoridad del palacio. *Vid. et.* Adrados (1984) 322s.

⁴⁵⁵ Chadwick (1957) 127 considera que el infinitivo *te-re-ja-e*, que describe la función de *te-re-ta*, es aparentemente similar en significado a *wo-ze* y puede adscribirse a la esfera de las funciones religiosas. Cf. Pugliese Carratelli (1957) 91ss.

⁴⁵⁶ Cf. Aura Jorro, *DMic. s. v. te-re-ta*; Pugliese Carratelli (1957) 82ss.

⁴⁵⁷ Adrados (1955) 396ss. Sobre la posibilidad de encontrar trazos del culto a Deméter y Core ya en la religión micénica, *vid.* Guglielmino (1983) 333ss.

con la fertilidad. En cualquier caso, en el término micénico *te-re-ta* confluyen dos dominios, el civil y el religioso, que irán paulatinamente alejándose debido a que la especialización de funciones administrativas propiciará el surgimiento de nuevos términos. Así el término *τελεστής*, como veremos a continuación, se especializará en el dominio puramente religioso, mientras que será un derivado de *τελέω*, τὸ τέλος el que se empleará en el ámbito político para designar mediante el plural τὰ τέλη a los magistrados:⁴⁵⁸

Th. 5. 47. 97 Ἐν Ἠλιδι οἱ δημιουργοὶ καὶ οἱ τὰ τέλη ἔχοντες καὶ οἱ ἑξακόσιοι.

En Élide los demiurgos, los magistrados y los Seiscientos.

La interpretación de *τελεστά* por 'magistrado' la encontramos, no obstante, en la traducción habitual que se hace de la palabra en una inscripción de Olimpia del s. VI a. C., que documenta epigráficamente un acuerdo entre la ciudad de Élide y Erea:

SIG 9,⁴⁵⁹ 3ss αἰ δε μα συνεαν : ταλαντον κ | αργυρο : αποτινοιαν : τοι Δι Ολυμπιοι : τοι καδαλεμενοι : λατρειομενον | αἰ δε τιρ τα γραφεια : ται καδαλειτο : αἰτε φετας αἰτε τελεστα : αἰτε δαμος : εν τεπιαροι κ ενεχλοιτο τοι νταυτ εγραμενοι.

Si no están de acuerdo, que paguen un talento de plata a Zeus Olímpico los que infrinjan el deber religioso. Y si alguien infringe lo así escrito, sea ciudadano,⁴⁶⁰ sea *telestes* o el pueblo, que quede sometido al castigo sacro allí escrito.

El editor Dittenberger relaciona *telesta* con τέλος, τέλεα y, mediante la comparación morfológica de sustantivos derivados en -τα en Homero, entiende que se trata de un '*magistratus*', esto es, 'un oficial'. El uso de τέλος con el significado de 'magistratura' lo

⁴⁵⁸ Adrados (1970) 146; Guglielmino (1983) 328s.

⁴⁵⁹ Cf. et. Schwyzer n° 413.

⁴⁶⁰ Según Adrados (1970) 146 en Homero es 'pariente o cliente', luego pasará a ser ciudadano en general.

atestiguan fuentes literarias del s. V a. C. como Tucídides, Heródoto, los trágicos y una inscripción⁴⁶¹ posterior en pocos decenios en la que leemos la expresión ὁρ μέγιστον τέλος ἔχει "quien ocupa el más alto cargo". Pero no creemos descartable otra interpretación. Quienes incumplan el acuerdo del que se habla tendrán que pagar una compensación a Zeus Olímpico, pero si alguien la omite, sea un ciudadano, el *telesta*, o el pueblo, será castigado tal y como allí se detalla. Esta última advertencia va dirigida tanto al acusado, que ha de pagar la compensación, como al *telestes*, posiblemente el encargado de controlar las compensaciones o 'multas' sagradas, en el caso de que hiciese uso fraudulento de ellas. Es decir, el *telestes* tiene a su cargo la administración de bienes relacionados con el culto a Zeus Olímpico. ¿Por qué no entender, entonces, que es un sacerdote cuyas tareas sobrepasan el oficio religioso y abarcan probablemente la administración económica del santuario, tal y como hemos visto que ocurría con los sacerdotes micénicos?. Efectivamente τελεστά designa a un magistrado, pero no se ve si civil o religioso,⁴⁶² por lo que no hay prueba alguna de pérdida del valor sacerdotal.⁴⁶³ Por otra parte, la comparación con Eleusis donde sabemos que los Eumólpidas,⁴⁶⁴ encargados de la iniciación de los *mistas*,⁴⁶⁵ tenían a su cargo la administración del templo⁴⁶⁶ puede favorecer esta interpretación.

Analícemos ahora los escasos testimonios que relacionan a los *telestes* con Eleusis. Lo primero que llama la atención es que, salvo de forma indirecta y en época tardía, los sacerdotes eleusinos no son llamados *telestes*.⁴⁶⁷ Pausanias transmite la noticia de un

⁴⁶¹ Comparetti (1880-1881) 74.

⁴⁶² Adrados (1955) 369; Chadwick (1957) 127.

⁴⁶³ Adrados (1970) 146.

⁴⁶⁴ Foucart (1914) 144ss.

⁴⁶⁵ Así por ejemplo en una inscripción, *IG I³ 1, 6 C 20ss*, fechable en torno al 460 a. C.; *cf. et.* Foucart (1914) 178.

⁴⁶⁶ *Arist. Ath.* 39.

⁴⁶⁷ *Telestes* no está en las fuentes de los principales estudios sobre el sacerdocio en Eleusis: Foucart (1914) 221ss; Turchi (1930) 46-51; Mylonas (1961) 229-237; Burkert (1983a) 266.

telestes ateniense que introdujo cambios en los misterios de Mesenia,⁴⁶⁸ celebración que, según Pausanias (Paus. 4. 1. 5-6), Caucón había llevado allí desde Eleusis y posteriormente Lico había dotado de mayor dignidad:

Paus. 4. 1. 7 ὡς δὲ ὁ Πανδίωνος οὗτος ἦν Λύκος, δηλοῖ τὰ ἐπὶ τῆι εἰκόνι ἔπη τῆι Μεθάπου. μετεκόσμησε γὰρ καὶ Μέθαπος τῆς τελετῆς ἔστιν ἄ· ὁ δὲ Μέθαπος γένος μὲν ἦν Ἀθηναῖος, τελεστής δὲ καὶ ὀργίων [καὶ] παντοίων συνθέτης.

Que este Lico era hijo de Pandión lo muestran los versos que están en la estatua de Métao. Pues también Métao modificó lo que quedaba de la *teleté*. Métao era de linaje ateniense, *telestes* y organizador de toda clase de ritos.

La figura del *telestes* se perfila aquí como la de un sacerdote que adapta y organiza en Mesenia una serie de ritos, ὄργια.⁴⁶⁹ El ejemplo remite a un tiempo mítico en que un sacerdote introduce cambios en los misterios traídos desde Eleusis. Es decir, parece que el tal Métao llegó de Atenas exclusivamente para reorganizar los ritos, labor que no se corresponde con las habitualmente atribuidas a sacerdotes eleusinos como el hierofante o el *daduco*. Pero Métao no era un sacerdote eleusino como los de los Misterios, con residencia y funciones fijas en Eleusis. Métao viajaba de una ciudad a otra reformando ritos, de acuerdo con el modelo eleusino que había conocido en Atenas, su ciudad natal. No se limitaba sólo, como los otros oficiantes, a cumplir los ritos y disponer de los bienes sagrados; tenía potestad para reinstaurar el culto. Según noticias del propio Pausanias, Métao llevó a los tebanos la *teleté* de los Cabiros:

Paus. 4. 1. 7 οὗτος καὶ Θηβαίοις τῶν Καβείρων τὴν τελετὴν κατεστήσατο, ἀνέθηκε δὲ καὶ ἐς τὸ κλίσιον τὸ Λυκομιδῶν εἰκόνα ἔχουσαν ἐπίγραμμα.

Éste estableció a los tebanos la *teleté* de los Cabiros, y consagró en la

⁴⁶⁸ Guglielmino (1983) 333s ha intentado ver ciertos aspectos de la religión micénica asimilados en el culto de Deméter y Core en Eleusis.

⁴⁶⁹ Adrados (1970) 147 ha observado la afinidad con parte del texto de una tablilla micénica, Er 312, y la posibilidad de que ambos evoquen ambientes religiosamente afines. Cf. et. Guglielmino (1983) 328s, 331ss.

capilla de los Licómidas una imagen que tenía una inscripción.

El patrono de los misterios tebanos era una divinidad de la vegetación y fecundidad, claramente ligada a Deméter. Además el 'Cabirion' tebano estaba próximo a un bosque sacro de Deméter, quien recibía el epíteto de 'Cabeiria'.⁴⁷⁰ Las excavaciones muestran que en el 'Cabirion' tebano existía un culto ya en el siglo VI a. C., por lo que parece que Métao, contemporáneo de Epimonias, simplemente restauró, en Tebas como en Andania, un culto preexistente.

Así pues, a pesar de los ecos eleusinos,⁴⁷¹ la figura de Métao está más cerca de la de los sacerdotes itinerantes- de quienes los oficiantes órficos son un claro ejemplo, pero no el único- que del clero encargado del santuario de Eleusis.⁴⁷² *Telestes* no parece corresponderse con la acepción de '*mistagogo*' que en Eleusis es el encargado de introducir a los *mistas* en los misterios de Deméter y Core y que, como hemos visto, empleará posteriormente Celso⁴⁷³ para referirse a otro ámbito místico.

En el *Lexífanos* de Luciano, otro pasaje asociado probablemente a ritos eleusinos, se alude en los siguientes términos a los oficiantes de misterios:

Luc. *Lex.* 10, 1 εἶτ' εὐθὺς ἐντυγχάνω δαιδούχῳ τε καὶ ἱεροφάντῃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀρρητοποιοῖς Δεινίαν σύρουσιν ἄγδην ἐπὶ τὴν ἀρχὴν, ἔγκλημα ἐπάγοντας ὅτι ὠνόμαζεν αὐτούς, καὶ ταῦτα εὖ εἰδὼς ὅτι ἔξ οὐπερ ὠσιώθησαν, ἀνώνυμοί τέ εἶσι καὶ οὐκέτι ὀνομαστοὶ ὡς ἂν ἱερώνυμοι ἤδη γεγενημένοι.

Enseguida me encontré con un portador de antorchas, un hierofante y otros fabricantes de secretos que arrastraban a cuestas a Dinias hacia el tribunal, imputándole el cargo de haberlos llamado por su nombre, y esto aun

⁴⁷⁰ Pestalozza (1945) 186-189, 203-204. Cf. Guglielmino (1983) 339s.

⁴⁷¹ Es posible, sin embargo, que perteneciera a los Licómidas, una de las familias con atribuciones sacerdotales en Eleusis (cf. *infra* Plu. *Them.* 1. 4. y las notas 478 y 479) y detentores del sacerdocio de Deméter en el santuario de Flías. La estatua de Métao que cita Pausanias en el mismo párrafo estaba en la capilla de los Licómidas. Cf. Frazer (1965) III 407.

⁴⁷² La terminología de esta clasificación de los sacerdotes místicos es debida a Burkert (1987a) 31ss.

⁴⁷³ Origenes *Cels.* 8. 48. 4, 8, 23. Guglielmino (1983) 329.

sabiendo que desde que fueron consagrados eran anónimos y no podían ser nombrados, porque eran ya hierónimos.⁴⁷⁴

El escoliasta del pasaje agrupa bajo el término *telestes* a los oficiantes citados:

Sch. 46. 7_10, 25 ἀρρητοποιούς ἐκουσίως διασύρων εἶπε τοὺς τελεστὰς διὰ τὴν μυστηριωδίαν αὐτῶν.

Ridiculizándoles de buen grado, llama fabricantes de secretos a los *telestes* debido a su participación en los misterios.

Es decir, en la época del escoliasta *telestes* es un término genérico que podríamos traducir como 'sacerdote' en sentido amplio. En este caso, su figura acoge al hierofante, al portador de la antorcha⁴⁷⁵ y a los demás 'fabricantes de secretos'. Sin embargo, el ejemplo no sirve como prueba del empleo del término *telestes* en ambientes eleusinos, sino como testimonio de que, en un determinado momento, el nombre de *telestes* designó globalmente a cualquier oficiante de cultos místéricos, independientemente del cargo o funciones que desempeñara. No puede obviarse tampoco la ironía de Luciano que quizás haya inducido inconscientemente al escoliasta a designar como *telestes* a los sacerdotes eleusinos, si es que el término tenía todavía las connotaciones peyorativas que Luciano deja traslucir en su crítica a los oficiantes de Eleusis.

Los testimonios analizados prueban que los sacerdotes eleusinos no reciben el nombre de *telestes*. El ejemplo de Pausanias remonta a un personaje cuya relación con los misterios eleusinos es clara, pero que no es en modo alguno un sacerdote al uso. El pasaje del escoliasta de Luciano viene a demostrar que *telestes* no se corresponde con ninguno de los cargos sacerdotales en Eleusis. Lo más llamativo es la mayor cercanía del *telestes* a la actividad

⁴⁷⁴ Por hieronimia se entiende la designación, en época imperial, del hierofante y de los principales dignatarios de Eleusis por el título de su cargo en vez de por su nombre. Cf. Foucart (1914) 173s, 189, 195s.

⁴⁷⁵ Cf. el catálogo de tiempos del emperador Severo que recoge Turchi (1930) 48, testimonio 80, con los nombres de los oficiantes donde figuran hierofante y *daduco* 'portaantorchas', pero no *telestes*. Vid. et. Foucart (1914) 168-230; Mylonas (1961) 229-237.

itinerante de los órficos que a la función institucionalizada de los sacerdotes eleusinos, al menos en los textos de Pausanias. En conclusión, podemos afirmar que la ausencia del término *telestes* en los testimonios antiguos para designar a sacerdotes órficos no se debió a que *telestes* se asociara inmediatamente a los sacerdotes eleusinos, ya que a éstos tampoco se los llamaba así.

Por otra parte, se ha sugerido⁴⁷⁶ que *telestes* pudo haberse empleado en Eleusis para designar esporádicamente a sacerdotes relacionados con los misterios porque el recinto donde tenía lugar la iniciación en Eleusis, y también en Flías, se llamaba τελεστήριον, según las noticias que transmite Plutarco:

Plu. *Per.* 13. 7. 3 τὸ δ' ἐν Ἐλευσίῃ τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν.

Y el *telesterion* de Eleusis comenzó a construirlo Corebo.

Plu. *Them.* 1. 4 τὸ γὰρ Φλυῆσι τελεστήριον, ὅπερ ἦν Λυκομιδῶν κοινόν, ἐμπρησθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων αὐτὸς ἐπεσκεύασε καὶ γραφαῖς ἐκόσμησεν ὡς Σιμωνίδης (*fr.* 627 Page) ἱστόρηκεν.

Pues el *telesterion* de Flías, que era patrimonio de los Licómidas y había sido arrasado por los bárbaros, él mismo lo reconstruyó y lo adornó con pinturas, según cuenta Simónides.⁴⁷⁷

Se refiere a la reconstrucción del templo que en Fliunte hizo Temístocles, perteneciente a la familia de los Licómidas,⁴⁷⁸ originarios de esa ciudad pero asentados en Atenas y que a finales del s. IV a. C. ostentaban junto con los Cerices el cargo sacerdotal de *daduco* en Eleusis:⁴⁷⁹

Plu. *Quaest. conv.* 621 C Ἀλκιβιάδης δὲ καὶ Θεόδωρος τελεστήριον ἐποίησαν τὸ Πολυτίωνος συμπόσιον ἀπομιμούμενοι δαιδουχίας καὶ ἱεροφαντίας.

Alcibíades y Teodoro convirtieron el banquete de Polición en un

⁴⁷⁶ Adrados (1970) 146s.

⁴⁷⁷ *Vid. et.* Plu. *Per.* 13. 7. 3. *Cf.* Clinton (1993).

⁴⁷⁸ *Cf.* Meyer, *RE Suppl.* X s. v. *Phlya*, col. 535-538; Bourriot (1976) 1261-1262 n. 398, 1268-1269.

⁴⁷⁹ Mylonas (1961) 234s, frente a la opinión de Foucart (1914) 193s.

telesterion al imitar al cortejo de antorchas y la iniciación ritual.

Los testimonios literarios de τελεστήρια eleusinos, como los de *telestes*, son tardíos, de manera que no sabemos en qué dirección se produjo la influencia, si es que la hubo.

Aunque *telesterion*, 'templo o recinto sagrado', es el nombre que ha quedado en la tradición posterior como exclusivo del recinto eleusino, en la antigüedad τελεστήριον no se limitaba a dicho ámbito.⁴⁸⁰ Clemente de Alejandría critica la divinización de *telesteria* tracios:

Clem. Al. *Prot.* 1. 2. 1 Κιθαιρών δὲ ἄρα καὶ Ἑλικῶν καὶ τὰ Ὀδρυσῶν ὄρη καὶ Θραικῶν τελεστήρια, τῆς πλάνης τὰ μυστήρια, τεθείασται καὶ καθύμνηται.

Habéis divinizado y cantado himnos al Citerón, al Helicón, a los montes de Odrisas y a los *telesteria* tracios, los cultos místicos del extravío.

Tenemos, por tanto, dos claras referencias a la mítica patria de Orfeo, ya que tanto los montes de Odrisas como los *telesteria* citados están situados en Tracia y consagrados a Dioniso.

Hesiquio vuelve a asociar el término a ambientes báquico-dionisiacos:

Hsch. s. v. βακχείον· τελεστήριον. νάρθηξ.

Báquico: *telesterion*, tirso.

A la vista de los escasos ejemplos de *telesterion* parece improbable que este término propiciase la aparición de *telestes*. La comparación con otros compuestos similares⁴⁸¹ muestra que τελεστήριον se relaciona directamente con τελέω.

Una inscripción de fecha incierta, quizás en torno al año 146 de nuestra era, atestigua el vocablo τελεστήρ - relacionado con

⁴⁸⁰ Otros ejemplos pueden verse en Dam. *Isid.* Frag. 163, 4 (cf. Sud. s. v. Ἡραΐσκος, lín. 30); Procl. *in R.* II 107. 13.

⁴⁸¹ Cf. por ejemplo, βουλευτήριον, βουλευτής de βουλεύω.

τελεστής y τελεστήριον-, en referencia a los oficiantes de la Gran Madre:

IG IV 757 B10 (Trezén⁴⁸²) ἔδοξε [τ]οῖς τ[ε]λεστήρ[σι] τὰς μεγάλας Ματρώ]ς δόμεν τὰν οἰκίαν ἐς τὸν διατειχισμόν [τ]ᾶς πόλιος καθὰ ἔδ[οξ]ε [τ]ῶι δάμωι.

Pareció bien dar una casa a los sacerdotes de la Gran Madre para fortificar la ciudad, según pareció al demo.

Pero continuemos con el análisis de *telestes* en ambientes distintos al eleusino. Plutarco testimonia el término en un fragmento transmitido por Juan Malalas, cuyo significado se sospecha contemporáneo al de su transmisor:

Plu. *Fr.* 190 Sandbach (cf. Io. Mal. *Chron.* 55. 13ss) ἦσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ ἀγαλμάτων ποιηταὶ καὶ μυστηρίων ἐξηγηταὶ καὶ τελεσταί (sc. *Aegyptii Babylonii Phryges etc.*), ἀφ' ὧν μάλιστα εἰς Ἑλληνας ἦχθη ἡ αὐτὴ θρησκεία.

Pues ellos (*i. e.* egipcios, babilonios, frigios. etc) eran fabricantes de estatuas, intérpretes de misterios y *telestes*. Y de ellos principalmente pasó a los griegos la misma práctica religiosa.

La figura del *telestes* se asocia al oficiante que interpreta los misterios y consagra las estatuas, si entendemos que en la expresión 'fabricantes de estatuas' hay una referencia a la *telestiqué*. Los 'intérpretes de misterios' son los mediadores entre lo divino y lo humano, que explican el significado de los misterios. Esta descripción se adapta muy bien con los rasgos que adquiere la figura del *telestes* en los escritos de época posterior, como, por ejemplo, en Proclo. El valor semántico del vocablo se corresponde más con el que tiene en el s. VI d. C. en que vive su transmisor, Juan Malalas, que con su significado en la época de Plutarco (s. I / II d. C.), de la que tan sólo el testimonio de Máximo de Tiro en el s. II d. C. ofrece cierta similitud en el significado. En consecuencia, únicamente con reservas puede afirmarse que *telestes* se relacionase con el culto de las estatuas ya en tiempos de Plutarco.

⁴⁸² Cf. *et. SEG* XIX 320; Maier (1959) 140-145, nº 32.

Antes de continuar con el análisis del término en otros textos conviene recapitular las funciones de los *telestes* en los contextos no órficos vistos hasta ahora y extraer algunas conclusiones. En primer lugar, en los dos ejemplos de época antigua, micénico y la inscripción de finales del s. VI a. C., su significado es ambiguo: un personaje que copa funciones civiles y religiosas, pero cuya adscripción a una esfera u otra no es, en modo alguno, concluyente.

No hay testimonios de *telestes* en época clásica,⁴⁸³ carencia especialmente sorprendente⁴⁸⁴ teniendo en cuenta que *telestes* pertenece a una familia lexical⁴⁸⁵ cuya conexión semántica con la actividad religiosa está sobradamente atestiguada en ese período: τελετή,⁴⁸⁶ τέλος, ὄρφεοτελέσται⁴⁸⁷ e, incluso, τελεστικόν,⁴⁸⁸ otro derivado muy cercano a *telestes*, forman parte del vocabulario místico de época clásica. La ausencia de *telestes* tampoco encuentra una explicación morfológica, puesto que se trata de un derivado del verbo τελέω, un nombre de agente a partir de un sufijo -της, de amplia difusión para designar a los participantes en toda clase de reuniones,⁴⁸⁹ bien religiosas, bien políticas, como ejemplifican términos como δικαστής, ἡλιαστής ο θυσιαστής.

La denominación de *telestes* no vuelve a aparecer, y de forma casi testimonial, hasta los s. I y II d. C. en los textos de Plutarco, Pausanias y luego en un esolío al *Lexífanos* de Luciano. Tan sólo el pasaje de Pausanias presenta un *telestes* encargado de tareas religiosas parejas a las de otros sacerdotes itinerantes. Sin embargo, institucionalmente parece ligado al santuario de Eleusis, lo que le alejaría de los oficiantes órficos que no están sometidos al control estatal. Los pasajes de Plutarco y Luciano presentan los

⁴⁸³ Cf. *supra* el esolío de Aristófanes (Ar. Sch. in Pl. 883. 8) y el texto de Cleantes (Cleanth. SVF I p. 123), y los problemas que plantea su ubicación cronológica.

⁴⁸⁴ Los numerosos derivados inhabilitan parcialmente el argumento de que la falta del término pueda deberse a la escasez de testimonios conservados.

⁴⁸⁵ Guglielmino (1983) 330.

⁴⁸⁶ Cf. especialmente § 1. El concepto de τελετή.

⁴⁸⁷ Cf. *infra* § 2. 2. 2 b) Compuestos de τελεστής.

⁴⁸⁸ Pl. *Phdr.* 248d, 265b.

⁴⁸⁹ Adrados (1970) 147. Chantraine (1933) 312s lo deriva de τέλος.

inconvenientes que citamos en su análisis: Juan Malalas, nuestra fuente de Plutarco, y el escoliasta de Luciano pueden estar empleando una terminología que no se corresponde con la de los s. I y II d. C., y de la que nos quedaría como único ejemplo el testimonio de Pausanias.

Ante tal panorama, sólo cabe añadir que el valor religioso de *telestes* en Pausanias presupone una especialización del doble valor, civil y religioso, con que encontramos el término en micénico. Trazar la cronología de dicha especialización con tan escasos datos resulta una tarea ardua. Sin embargo, la presencia de palabras de la familia de *telestes* permite suponer que en época clásica los términos de éste grupo lexical se habían especializado ya en el campo religioso frente al civil. De otra parte, podemos afirmar que si los oficiantes órficos de época antigua no reciben el nombre de *telestes* no es porque dicha denominación designe a los sacerdotes de otros cultos místéricos, sino sencillamente porque el término *telestes* apenas se halla atestiguado en las fuentes literarias de época clásica y helenística.

Los ejemplos de *telestes* en el s. III d. C. y IV d. C. corresponden a los pasajes de Orígenes y Horápolo, que hemos analizado anteriormente. Muy poco después, en el siglo IV /V d. C., volvemos a encontrar el vocablo *telestes* en un texto de Epifanio de Constancia:⁴⁹⁰

Epiph. Const. *Anac.* 1. 235. 5 Βασιλειδιανοί, τῆς αὐτῆς αἰσχροουργίας τελεσταί, ἀπὸ Βασιλείδου τοῦ ἄμα Σατορνίλῳ τοῖς Σιμωνιανοῖς καὶ Μενανδριανοῖς μεμαθητευμένου, τὰ ὅμοια μὲν φρονοῦντος, κατὰ τι δὲ διαφερομένου.

Los basilidianos, *telestes* de tal desvergüenza, a partir de Basílides, discípulo a la vez de Saturnilo entre los simonianos y los menandrianos, que pensaba las mismas cosas, pero siendo diferente en algo.

Basílides era un profeta gnóstico de origen alejandrino de mediados del s. II d. C. Sus doctrinas tuvieron gran repercusión en

⁴⁹⁰ Cf. *supra* la transmisión de un pasaje de Cleantes (Cleanth. *SVF* I p. 123) por Epifanio de Constancia. Cf. Io. D. *Haer.* 24. 1.

el bajo Egipto, pero fueron refutadas por escritores cristianos como Clemente u Orígenes. El término *telestes* designa peyorativamente a profetas de dogmas cristianos, criticados por otros autores también cristianos.

El nombre de *telestes* aparece asociado a un personaje concreto, Epiménides de Creta, en un texto de Sócrates Escolástico (s. V d. C.), donde dicho autor admite que ciertos pasajes de las Santas Escrituras proceden de la lectura de obras griegas:

Socr. Sch. *HE*. III 16. 79ss ἐπεὶ πόθεν ὀρμώμενος ἔλεγε, 'Κρηῆτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί,' εἰ μὴ τοὺς Ἐπιμενίδου τοῦ Κρητῶς, ἄνδρος τελεστοῦ, ἀνεγνώκει χρησμούς; ἢ πόθεν ἐγνώκει τὸ, 'Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν,' εἰ μὴ τὰ 'Φαινόμενα' τοῦ ἀστρονόμου Ἀράτου ἠπίστατο.

Luego, levantándose de allí, dijo: "Cretenses siempre mentirosos, malas bestias, vientres holgazanes",⁴⁹¹ ¿de dónde habría sacado esto si no conociera bien a fondo los oráculos de Epiménides de Creta, un *telestes*, o desconociese el "pues también somos de su linaje" de los *Fenómenos* del astrónomo Arato?.

Sócrates llama *telestes* a Epiménides de Creta, un autor que se sitúa entre finales del VII y principios del VI a. C., es decir, anterior en más de diez siglos a Sócrates escolástico. La leyenda de Epiménides recoge muchos de los rasgos que definirán a los *telestes* posteriores, de manera que puede resultar provechoso el análisis de algunas características coincidentes.

1) En primer lugar, las noticias más antiguas lo relacionan con ritos purificadores. Aristóteles en la *Constitución de los atenienses* dice que Epiménides de Creta purificó la ciudad⁴⁹² de un crimen cometido por los Alcmeónidas contra Cilón y sus partidarios en el templo de Atenea en la Acrópolis. Estrabón lo define como el que celebra las purificaciones:

Str. 10. 4. 14 ἐκ δὲ τῆς Φαιστοῦ τὸν τοὺς καθαρμούς ποιήσαντα διὰ τῶν

⁴⁹¹ Epimenid. *Fr.* B 1 D-K.

⁴⁹² Arist. *Ath.* 1, *cf.* Rhodes *ad. loc.*, 81-84.

ἐπῶν Ἐπιμενίδην φασὶν εἶναι.

Se dice que Epiménides, que realizaba las purificaciones con la ayuda de sus versos, era de Festo.

Su acción fue, en términos generales, muy propicia para la ciudad:

Plu. *Sol.* 12. 9 τὸ δὲ μέγιστον· ἱλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύσεσι κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν, ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε.

Y lo más importante: celebrando ciertas expiaciones, purificaciones y fundaciones⁴⁹³ y santificando a la ciudad, la dejó obediente a la justicia y más dócil para la concordia.

Epiménides, como una especie de misionero,⁴⁹⁴ habría introducido en Atenas ritos purificadores procedentes de prácticas catárticas de la religión cretense primitiva, pero adaptados a nuevas formas y propósitos. No es preciso recordar que los *telestes* precedentes se vinculan con ritos purificadores y propiciatorios,⁴⁹⁵ por lo que el perfil de Epiménides coincide en este primer punto con uno de los rasgos principales de los *telestes*.

2) Pero Epiménides llegó a Atenas avalado por una sabiduría inspirada e iniciática, un personaje ducho, según Plutarco, en la posesión y arte de la *telestiqué*:

Plu. *Sol.* 12. 7 σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν.

Un hombre sabio en las cosas divinas, de sabiduría inspirada y teléstica.

⁴⁹³ Diógenes Laercio (1. 112) lo vincula a la fundación del ἱερόν, 'templo', para las Σεμναὶ θεαί, 'Diosas venerables'. Cf. et. D. L. 1. 115, que remite a Teopompo una noticia sobre la fundación del templo de las Ninfas. Clemente de Alejandría (*Protr.* 2. 26. 4) y Cicerón (*Leg.* 2. 28) cuentan que erigió en Atenas los altares de Hybris y Anaideia. Lobón de Argos (*SHell* p. 251; *vid. FGH* 457, comentario p. 316, lín. 15) le atribuía el templo de las Euménides.

⁴⁹⁴ Willets (1962) 311s.

⁴⁹⁵ Según el testimonio de Diógenes Laercio purificó la ciudad mediante un ingenioso sacrificio, lo que le alejaría, en cambio, de los métodos, habitualmente incruentos, de los oficiantes órficos. Cf. Parker (1983) 209s.

Su sabiduría de inspiración divina se debe a un sueño que duró cincuenta y siete años en la cueva del monte Ida, donde tuvo visiones:

D. L. 1. 109 οὗτός ποτε πεμφθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς εἰς ἀγρὸν ἐπὶ πρόβατον, τῆς ὁδοῦ κατὰ μεσημβρίαν ἐκκλίνας ὑπ' ἄνθρωπι τινὶ κατεκοιμήθη ἑπτὰ καὶ πεντήκοντα ἔτη.

Éste, habiéndolo enviado su padre una vez a un campo suyo a por una oveja, a la hora del mediodía se desvió del camino y se durmió en una cueva durante cincuenta y siete años.

Narra Máximo de Tiro⁴⁹⁶ que durante los años de su sueño "se había encontrado él mismo con los dioses y las palabras de los dioses, la Verdad y la Justicia". Al conversar con Ἀλήθεια, 'la Verdad' (opuesta a Λήθη, 'el Olvido') entra en familiaridad con los dioses,⁴⁹⁷ igual que el iniciado de las láminas de oro toma el agua fresca del lago de la Memoria⁴⁹⁸ para evitar el olvido y retener toda la verdad.

En cualquier caso, la ciencia⁴⁹⁹ del καθαρτής cretense es μαντική y no ἐπιστημονική. Es un adivino que conoce el pasado, el presente y el porvenir, a pesar de la sentencia de Aristóteles:

Arist. *Rh.* 1418 a 24 ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρήσις (ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δέ).

Como dice Epiménides de Creta (pues aquél no adivinaba las cosas futuras, sino las del pasado, las invisibles).

Diógenes de Laercio declara que Epiménides no sólo era capaz de revelar lo oculto en el pasado, sino también lo del futuro:

D. L. 1. 114 φασὶ γὰρ καὶ <προ>γνωστικώτατον γεγονέναι. ἰδόντα γοῦν τὴν Μουσιχίαν παρ' Ἀθηναίοις ἀγνοεῖν φάναι αὐτοὺς ὅσων κακῶν αἴτιον ἔσται τοῦτο τὸ χωρίον αὐτοῖς· ἐπεὶ κὰν τοῖς ὁδοῦσιν αὐτὸ διαφορῆσαι· ταῦτα ἔλεγε τοσοῦτοις πρότερον χρόνοις.

⁴⁹⁶ Max. Tyr. 10. *Vid. et.* Willets (1962) 216.

⁴⁹⁷ Detienne (1967) 131.

⁴⁹⁸ Bernabé - Jiménez (2001) 28ss.

⁴⁹⁹ Pugliese Carratelli (1990) 373.

Cuentan, en efecto, que fue un profeta extraordinario, y que al ver la colina de Muniquia en Atenas, dijo que los atenienses no sabían cuántos males les causaría este lugar, pues de saberlo, lo arrancarían con los dientes. Y esto lo decía mucho antes de que sucediese.

Como adivino inspirado e intérprete oracular, Epiménides enraiza con la tradición del *telestes*, capaz de entrar en contacto con la divinidad e interpretar lo que a ojos mortales resulta incomprendible.

3) Epiménides es un sabio con poderes mágicos y casi divinos.⁵⁰⁰ Platón lo llama ἀνήρ θεῖος y Apuleyo lo incluye entre los magos, junto a Pitágoras, Orfeo, Empédocles y Ostanos.⁵⁰¹

A él se asocian sucesos extraordinarios de procedencia divina. Las ninfas le procuraban un alimento que simboliza las inspiraciones necesarias para su papel de profeta:⁵⁰²

D. L. 1. 114 φησὶ δὲ Δημήτριός τις αὖς ἱστορεῖν ὡς λάβοι παρὰ Νυμφῶν ἔδεσμά τι καὶ φυλάττοι ἐν χηλῆι βοός·

Dice Demetrio, según cuentan algunos, que recibía la comida de las Ninfas y la guardaba en una pezuña de vaca.

Diógenes transmite una noticia diferente sobre su prolongado retiro:

D. L. 1. 112 εἰσὶ δ' οἱ μὴ κοιμηθῆναι αὐτὸν λέγουσιν, ἀλλὰ χρόνον τινὰ ἐκπατῆσαι ἀσχολούμενον περὶ ῥιζοτομίαν.

Los hay que dicen que no durmió, sino que durante algún tiempo se retiró a cortar raíces.

El empleo de raíces para preparar pócimas y brebajes mágicos es una técnica frecuente entre magos y brujos antiguos, como Circe o Medea, por citar sólo un par de ejemplos. En este punto Epiménides vuelve a coincidir con los oficiantes místicos que poseían poderes mágicos para encantar determinados objetos

⁵⁰⁰ García Gual (1989) 161.

⁵⁰¹ Pl. *Lg.* 642d; Apul. *Apol.* 27.

⁵⁰² Demoulin (1901) 66.

y usarlos para provocar efectos propicios.

4) La figura de Epiménides se perfila como la de un reformador religioso,⁵⁰³ con un papel importante en la refundición de las leyes referentes a ritos expiatorios y purificadores:⁵⁰⁴

Plu. *Sol.* 12. 8 ἐλθὼν δὲ καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ, πολλὰ προῦπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας.

A su llegada trató a Solón como amigo, preparándole y marcándole el camino en muchos aspectos de su legislación.

A Epiménides se le atribuye asimismo la fundación de templos en el Areópago,⁵⁰⁵ convirtiendo así el centro de instituciones sacras y judiciales en un espacio propio de la operación catártica. Estas labores cívico-religiosas lo asemejan al *telestes* micénico en cuyo marco de acción lo civil y lo religioso parecen difícilmente separables. La procedencia cretense de Epiménides, originario de Cnoso o Festo, permite trazar una línea de continuidad entre los *telestes* micénicos y el propio Epiménides, que implicaría, a su vez, la prolongación de la unidad entre las instituciones jurídicas y sacras que encontrábamos en época micénica.

Algunos de estos rasgos legendarios de Epiménides de Creta reaparecerán posteriormente entre las dotes de los oficiantes de cultos místéricos. Pero, además, ciertas noticias permiten emparentarlo directamente con los órficos. En primer lugar, la cueva del monte Ida donde Epiménides recibió sus revelaciones es la cueva de Zeus Ideo, lo que le asocia inmediatamente al culto de Zeus cretense.⁵⁰⁶ Hay que recordar que los iniciados de Zeus Ideo

⁵⁰³ Demoulin (1901) 65 considera que fue a su contemporáneo Dracón a quien pudo haber ayudado, aunque la tradición lo haya querido relacionar con Solón.

⁵⁰⁴ Willets (1962) 311s.

⁵⁰⁵ Cf. *supra* la nota 493 al texto de Plu. *Sol.* 12. 9. Vid. et. Pugliese Carratelli (1990) 371.

⁵⁰⁶ Cf. Teopompo (*FGH* 115 F 69) dice que Epiménides oyó una voz del cielo que le ordenaba rendir culto a Zeus. Vid. et. West (1983) 51.

descritos por Eurípides en un fragmento de los *Cretenses*⁵⁰⁷ pertenecen a una esfera órfico-dionisiaca, por lo que es posible aventurar una relación entre estos grupos y Epiménides.

Cuenta Plutarco que los contemporáneos de Epiménides lo llamaban nuevo Curete:

Plu. *Sol.* 12. 7 διὸ καὶ παῖδα νύμφης ὄνομα Βλάστης καὶ Κούρητα νέον αὐτὸν οἱ τότε ἄνθρωποι προσηγόρευον.

Por eso los hombres de entonces lo llamaban hijo de la ninfa Blastés y nuevo Curete.

Esta asimilación a los curetes lo introduce también en la esfera mística cretense, tal y como apuntan los versos de Eurípides transmitidos por Porfirio⁵⁰⁸ que identifican a los *mistas* que forman el coro con los "intérpretes de Zeus en Creta", οἱ ἐν Κρήτηι τοῦ Διὸς προφήται.

Por otra parte, su abstinencia en la comida⁵⁰⁹ era una preparación indispensable a los éxtasis durante los que la divinidad le revelaba el porvenir. Su temperancia y pureza pudieron favorecer la exaltación por parte de grupos órficos cretenses que le atribuyeron obras místicas.⁵¹⁰ En efecto, el catálogo de obras que la tradición adscribe a Epiménides lo perfila como un teólogo y purificador cretense iniciado en los misterios propios de su isla.⁵¹¹ Su figura, que se inscribe perfectamente en el contexto arcaizante⁵¹² descrito en los *Cretenses*, no debía de diferir mucho de la de los oficiantes místicos de estos grupos.⁵¹³

Incluso, algunos de sus fragmentos están próximos a los de

⁵⁰⁷ E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy, *cf.* Casadio (1990b); Bernabé "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

⁵⁰⁸ Porph. *Abst.* 4. 19.

⁵⁰⁹ D. L. 1. 114, *cf.* Demoulin (1901) 66.

⁵¹⁰ Demoulin (1901) 66.

⁵¹¹ Pugliese Carratelli (1990) 371.

⁵¹² Pugliese Carratelli (1990) 369 lo considera un teólogo y un místico.

⁵¹³ Pugliese Carratelli (1990) 374 no admite vínculos con el orfismo, aunque sí que Epiménides reúne los caracteres propios de profetas y taumaturgos del mundo griego arcaico, desde Minos a Pitágoras, de quien se dice fue su maestro (Iambl. *VP* 222) y a quien acompañó a la cueva del monte Ida (D. L. 8. 3). *Cf.* Willets (1962) 242.

los órficos y lo mismo puede decirse de su *Teogonía*.⁵¹⁴ Así el fragmento 2 Diels se ha relacionado con un verso de varias laminillas órficas de Turios:⁵¹⁵

καὶ γὰρ ἐγὼ γένος εἰμὶ Σελήνης ἠυκόμοιο.

Pues también yo soy de estirpe de Selene de hermosa melena.

fr. 488, 489, 490 B., 3 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν.

Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada.

En otro fragmento transmitido por Damascio⁵¹⁶ se habla de un huevo que puede relacionarse con el huevo cósmico de los órficos.⁵¹⁷ Además, ya hemos visto⁵¹⁸ que existe un paralelismo entre la relación que Epiménides establece con la divinización de Ἀλήθεια, la 'Verdad,' y la de los iniciados de las laminillas órficas con Mnemósine. Evidentemente, no pretendemos decir que Epiménides fuera un orfeotelesta, un oficiante de estos cultos místicos, pero es innegable que su personaje reúne una serie de rasgos (sabio inspirado, adivino, mago y purificador) que reaparecen en la personalidad de estos oficiantes. Todo ello, unido a las posibles conexiones entre Epiménides y grupos órficos, hace admisible que la figura de los oficiantes se haya forjado tomando rasgos de un modelo como Epiménides, igual que pudo hacerlo de otros como el mítico Orfeo, Empédocles o Pitágoras, que, al menos en el caso de Orfeo, se relacionaban expresamente con la fundación de cultos místicos.⁵¹⁹

A los ojos de los estudiosos modernos Epiménides aparece como un santón y un milagrero,⁵²⁰ representante junto a Empédocles y Pitágoras de un antiquísimo tipo de personalidad, la

⁵¹⁴ Martínez Nieto (2000) 115ss; Bernabé, "La teogonia di Epimenide: saggio di ricostruzione", en prensa.

⁵¹⁵ Bernabé-Jiménez (2001) 135ss.

⁵¹⁶ Dam. Pr. 124. Cf. Bernabé (1978) 339, fr. 5a.

⁵¹⁷ Guthrie (1970 [1935]) 95ss.

⁵¹⁸ Cf. *supra* y n. 497, 498.

⁵¹⁹ Cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas.

⁵²⁰ Martínez Nieto (2000) 111; Bernabé, "La teogonia di Epimenide: saggio di ricostruzione", en prensa.

del chamán que combina funciones todavía indiferenciadas: mago y naturalista, poeta, filósofo, predicador, curandero y consejero público;⁵²¹ un hombre inspirado, que preve el futuro y aparta la maldición divina mediante plegarias y ceremonias expiatorias.⁵²² En definitiva, un mago inspirado que posee los atributos de profeta, purificador y sabio.⁵²³ La personalidad de quien se contaba entre los Siete Sabios de Grecia⁵²⁴ no podía ser desconocida para un estudioso como Sócrates escolástico, quien al calificar a Epiménides de *telestes* evocaba todos los rasgos analizados, cuyo significado no debía de resultar extraño a un auditorio del s. V d. C.

No hay más datos literarios de *telestes* hasta la obra del neoplatónico Proclo en el s. V d. C. El estudio y clasificación de las funciones de los sacerdotes denominados *telestes* por este autor lo realizó Lewy⁵²⁵ en su obra sobre los Oráculos Caldeos. Hemos considerado conveniente presentar una clasificación que, si bien parte originariamente del análisis de Lewy, matiza las funciones por él atribuidas y añade otros pasajes. La intención es señalar las funciones que se corresponden con las asignadas a los *telestes* precedentes, y más concretamente con las de los oficiantes órficos, independientemente de su denominación.

⁵²¹ Dodds (1964 [1951]) 141.

⁵²² Demoulin (1901) 36s.

⁵²³ Leclerc (1992) 221s.

⁵²⁴ García Gual (1989).

⁵²⁵ Lewy (1956 [1978]) 495s.

a) Sacerdotes que realizan ritos para purificar el alma o el cuerpo:⁵²⁶

Procl. *in Cra.* 176. 13 καὶ γάρ, ὡς φησι Τίμαιος (p. 22c), καὶ τὸ πᾶν οἱ θεοὶ καθαίρουσιν ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι, ἃ καὶ οἱ μάντιες μιμοῦνται, καὶ διὰ ταῦτα καὶ αἱ θεουργίαι τοὺς μὲν κλήτορας καὶ τοὺς δοχέας τούτοις τοῖς τρόποις προκαθαίρειν παρακελεύονται, καὶ οὐ τοῖς μάντεσι μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς τελεσταῖς οἱ καθαρμοὶ πρὸ τῶν τελετῶν παραλαμβάνονται, πᾶν τὸ ἀλλότριον τῆς προκειμένης τελετῆς ἀποσκευαζόμενοι.

Pues como dice Timeo (*Ti* 22c), los dioses purifican el universo con fuego o con agua, lo que también imitan los adivinos, y también a través de ello las teurgias recomiendan a los 'invocadores' y a los 'receptores' purificarse previamente con estos procedimientos; las purificaciones son recibidas antes de las *teletai*, no sólo por los adivinos, sino también por los *telestes* para eliminar de la *teleté* que se está cumpliendo todo aquello que le es extraño.

La purificación del alma y el cuerpo de los iniciados es una de las funciones tradicionalmente atribuidas a los oficiantes místicos órficos.⁵²⁷ El motivo de dicha necesidad de purificación es, sin embargo, bien distinto: mientras en época clásica la mancha era consecuencia del crimen titánico, en Proclo está provocada por la existencia terrenal.

El pasaje equipara al *telestes* y al adivino, puesto que el arte adivinatoria es también un medio de purificación.

⁵²⁶ Lewy (1956 [1978]) 495s cita otros pasajes referentes a la purificación del cuerpo y el alma del hombre de la mancha provocada por la existencia terrenal: Procl. *in Ti.* III 300. 16; *in R.* II 154. 17; *in Alc.* 175. 16. En todos ellos se habla de la *telestiqué* y sus cualidades purificadoras, pero en ninguno se emplea el término *telestes*, razón por la cual hemos prescindido de ellos en nuestro estudio. Hemos incluido, por contra, un pasaje que Lewy no cita (Procl. *in Cra.* 176. 13), pero donde sí aparece el término *telestes* asociado a ritos purificadores. Curiosamente, la purificación de cuerpo y alma que llevan a cabo estos sacerdotes en pasajes en los que tampoco son llamados *telestes* como nombre propio y específico se corresponde con la función de los sacerdotes órficos, a quien se llama *telestes* en contadas y dudosas ocasiones.

⁵²⁷ Cf. § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos. a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.

b) El *telestes* es también el encargado⁵²⁸ de colocar y consagrar las estatuas de culto⁵²⁹ para 'vivificarlas' e inducir a la deidad mediante conjuros a que se manifieste y profetice a través de su imagen.⁵³⁰ Es decir, el *telestes* conoce el simbolismo que hace partícipes a las estatuas de poderes superiores.

Procl. *in Ti.* I 51. 25 ἔτι δὲ ὡσπερ ὁ τελεστής σύμβολα ἄττα τοῖς ἀγάλμασι περιτιθεῖς ἐπιτηδειότερα αὐτὰ καθίστησιν εἰς μετουσίαν δυνάμεων ὑπερτέρων.

Y aún de la misma manera que el *telestes*, que atribuyendo ciertos símbolos a las estatuas las hace aptas para participar de los poderes superiores.

Procl. *in Ti.* I 144. 17 αἱ δὲ Ἀθηναϊκαὶ ψυχὰι μάλιστα κατὰ ταύτην τοῦ Ἡφαίστου τὴν ἐνέργειαν δέχονται τὰ ὀχήματα παρ' αὐτοῦ καὶ εἰσοικίζονται ἐν σώμασιν ἐκ τῶν Ἡφαίστου λόγων καὶ τῆς γῆς ὑποστάσιν, τῶν λόγων Ἀθηναϊκὰ συνθήματα λαβόντων· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ πρὸ τῆς φύσεως τελεστής τῶν σωμάτων ἄλλοις ἄλλα σύμβολα τῶν θείων ἐπιτιθεῖς.

Y las almas 'atenaicas' reciben principalmente sus 'vehículos' de la energía de Hefesto y vienen a alojarse en los cuerpos sometidos a los principios de Hefesto y la Tierra, principios que han adquirido los signos de Atenea. Pues éste (*i. e.* Hefesto) es, ante la naturaleza, el *telestes*⁵³¹ de los cuerpos, que confiere unos símbolos de lo divino a unos, y otros a otros.

Procl. *in Ti.* I 273. 13 καὶ γὰρ ἀπογεννᾶται ἐκείθεν καὶ ἐπέστραπται πρὸς τὸ ὄν. ἀλλ' ὡσπερ τῶν ὑπὸ τῆς τελεστικῆς ἰδρυμένων ἀγαλμάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἐμφανῆ, τὰ δὲ ἔνδον ἀποκέκρυπται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας, ἃ καὶ μόνοις ἐστὶ γνώριμα τοῖς τελεσταῖς, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ κόσμος ἄγαλμα ὢν τοῦ νοητοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τελεσθεῖς τὰ μὲν ἔχει φανερὰ τῆς ἑαυτοῦ θειότητος γνωρίσματα.

⁵²⁸ Sintetizamos en uno los apartados b) y c) de Lewy (1956 [1978]) 495s.

⁵²⁹ Otras referencias a la consagración de estatuas, la *telestiqué*, aunque sin mención de los *telestes*, pueden verse en Procl. *in Ti.* I 140. 15, *in Ti.* III 155. 19.

⁵³⁰ Cf. *et.* Procl. *in Ti.* I 330. 31.

⁵³¹ Denomina *telestes* a Hefesto porque la acción que ejecuta en ese preciso momento, asignar símbolos a las cosas, favorece la comparación con estos personajes. Es un símil puntual que no implica, en ningún caso, que Hefesto fuese un *telestes*.

Pues también allí fue engendrado y se vuelve hacia el ser. Pero igual que en las estatuas erigidas por la *telestiqué*, ciertos caracteres son visibles, otros están ocultos en el interior como símbolos de la presencia de los dioses; de ellos sólo tienen conocimiento los *telestes*, de la misma manera que el mundo, que es el retrato de lo inteligible y que ha sido telésticamente consagrado por el Padre, contiene, sin duda, signos visibles de la divinidad.

Procl. *in Ti.* III 6. 9 καὶ πάλιν καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅπως τὸν δημιουργὸν κατὰ τοὺς ἄκρους ἰδρύει τῶν τελεστών, ἀγαματοποιὸν αὐτὸν ἀποφαίνων τοῦ κόσμου, καθάπερ ἔμπροσθεν ὀνομάτων ποιητὴν θείων καὶ χαρακτήρων θείων ἐκφαντικόν, δι' ὧν τὴν ψυχὴν ἐτέλεσε· ταῦτα γὰρ καὶ οἱ τῶι ὄντι τελεσταὶ δρῶσι, διὰ χαρακτήρων καὶ ὀνομάτων ζωτικῶν τελούντες τὰ ἀγάλματα καὶ ζῶντα καὶ κινούμενα ἀποτελοῦντες.

Y de nuevo está claro a partir de esto, como coloca (*i. e.* Platón) al demiurgo entre los *telestes* superiores, mostrándolo como fabricante de estatuas del cosmos, igual que antes lo mostró creador de los nombres de los dioses y revelador de los caracteres divinos, a través de los que confeccionó el alma. Pues estas cosas las hacen en verdad los *telestes*, mediante caracteres y nombres consagran las estatuas y las dotan de vida y de movimiento.

Procl. *in R.* II 212. 22 εἰ δὴ ταῦτα διηρθρωμένως νοήσαιμεν, ἔξομεν καὶ τὰ τούτων ἀπορρητότερα νοεῖν, ἐπειδὴ κατὰ τὸν Τίμαιον [p. 37c] ἀγαλμα τῶν αἰδίων ἐστὶν θεῶν ὅδε ὁ κόσμος, τελεστήν μὲν εἶναι τοῦ ἀγάλματος τούτου τὸν δημιουργόν, ὃς ἔπνευσεν εἰς αὐτὸν ζωὴν ἀμήχανον ὄσην καὶ ἐποίησεν ἀγαλμα ἔνουν χρηματίζον διὰ τῆς αὐτοῦ κινήσεως τοῖς ὄραν δυναμένοις καὶ διὰ τῶν ἐν οὐρανῶι σημείων τὰ ἐσόμενα λέγον.

Pues si hemos entendido netamente estas cosas, podremos concebir las verdades más secretas, a saber, que, según el *Timeo*, este mundo visible es una imagen de los dioses eternos, siendo el demiurgo de tal imagen un *telestes*, que ha insuflado en el mundo una vida de poder increíble y ha hecho una estauta dotada de inteligencia que, por su movimiento, da los oráculos a quienes son capaces de ver y, por los signos en el cielo, anuncia los acontecimientos por venir.

Procl. *in Prm.* 847. 26 τὰ γὰρ σύμβολα, δι' ὧν ὁ τελεστής ὠκίσεν αὐτὸ πρὸς τήνδε τὴν τάξιν ὅμοιον, πρὸς ἐκείνην ἀπεργάζεται τεταγμένος ἀνάλογον τῶι δημιουργοῦντι τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ παράδειγμα τὸ οἰκεῖον.

Pues los símbolos por los que el *telestes* consagró esta estatua semejante a este orden, los ha trabajado haciéndolos sobre aquel orden, de forma análoga a quien realiza la imagen según su propio modelo.

Proclus *Theol. Plat.* I 20. 14 Saffrey - Westerink (I 4) ὁ δὲ ἐνθεαστικῶς μὲν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐκφαίνων τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστών μάλιστα καταφανής· (...) ἀλλὰ τὰς τε δυνάμεις καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς ὑπ' αὐτῶν κινούμενοι τῶν θεῶν ἐξαγγέλλουσιν.

(El tercer modo de exposición), el que por inspiración divina revela al sujeto de los dioses la verdad en sí misma, se ve sobre todo en aquellos que tienen el rango más elevado en la celebración de los misterios⁵³² (...) Pero es por el movimiento directo de los dioses como ellos anuncian sus poderes y las categorías que constituyen.

Procl. *in Cra.* 56. 16 ἀλλὰ τῆι ἀναλογίαι χρώμενος. ὅθεν δὴ καὶ οἱ τελεσταί, διὰ τῆς τοιαύτης οἰκειότητος συμπαθῆ τὰ τῆιδε ποιούντες τοῖς θεοῖς, χρώνται τοῖς ὀργάνοις τούτοις ὡς συνθήμασι τῶν θείων δυνάμεων, οἶον κερκίδι μὲν τῶν διακριτικῶν, κρατῆρι δὲ τῶν ζωογονικῶν, σκήπτρωι δὲ τῶν ἡγεμονικῶν, κλειδί δὲ τῶν φρουρητικῶν, καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀναλογίαι χρώμενοι καλοῦσιν.

Pero (*i. e.* Platón) se sirve de la analogía. Por lo cual precisamente también los *telestes*, mediante tal afinidad, haciendo las cosas de aquí simpatéticas con los dioses, se sirven de estos instrumentos como signos de las fuerzas divinas, igual que de una espina dorsal como signo de la divina potencia separatriz, de una cratera como signo de los que engendran seres vivos, de un cetro como signo de los que gobiernan, de una llave como signo de los guardianes, y así, a propósito de las otras fuerzas, les atribuyen sus nombre sirviéndose de la analogía.

Del análisis de todos estos pasajes se deduce que la acción del *telestes* consiste en dotar a las estatuas de poder religioso según una metodología propia y exclusiva de los oficiantes ('mediante caracteres y nombres' dice en *Timeo* III 6. 9), basada en el conocimiento de los símbolos que permite al *telestes* su interpretación. El acceso al simbolismo de oráculos y signos del cielo (Procl. *in R.* II 212. 22) le convierte en el mediador perfecto

⁵³² Con esta expresión puede estar designando a los teurgos caldeos. Cf. nota siguiente. *Vid. et.* Lewy (1956 [1978]) 496.

entre lo humano y lo divino, precisamente porque sabe cómo llegar a lo divino. Así se afirma de manera expresa en otros dos pasajes:

Proclus *Theol. Plat.* IV 2. 8 Saffrey - Westerink ὅτι τὸν τῆς ἀνόδου τρόπον τῆς ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸν αὐτὸν ὁ Πλάτων παραδίδωσιν ὃν οἱ τελεσταὶ παραδεδώκασιν.

Porque Platón muestra el mismo modo de ascensión hacia lo inteligible que mostraron los *telestes*.

Proclus *Theol. Plat.* IV 27. 9 Saffrey - Westerink (IV 9. 9) τοῦ <δὲ> Πλάτωνος κἀνταῦθα τὴν ἔνθεον ἐπιστήμην ἄξιον θαυμάζειν, ὅτι κατὰ τοὺς ἀκροτάτους τῶν τελεστῶν τὸν τῆς ἀνόδου τρόπον ὑφηγήσατο τῶν ὅλων ἐπὶ τὸ νοητόν.

También allí es digno de asombro el conocimiento de Platón inspirado por la divinidad, porque ha enseñado el modo de ascensión de todos los seres hacia lo inteligible de acuerdo con los *telestes*⁵³³ de rango más elevado.

Ninguna de las funciones de este segundo grupo supone una novedad con respecto a la actuación de los *telestes* precedentes. Como hemos visto, el rito consistente en cubrir las estatuas lo citan ya Plutarco (*fr.* 190 Sandbach) y Máximo de Tiro (*Max. Tyr.* 4. 5), mientras que la función de intérprete se encuentra en el mismo fragmento de Plutarco y en los escritos de Orígenes (*Cels.* 8. 48. 1ss, 15ss, 23ss). Además, el conferir 'vida' a las estatuas puede relacionarse, en cierta manera, con la actividad de aquellos *telestes* que sometían algunos objetos a determinados ritos para dotarlos de poderes mágicos, tal y como pone de manifiesto el pasaje del *Pluto* de Aristófanes (*Ar. Pl.* 883s. *Sch. in Pl.* K. 883. 8). De dicha actividad dará de nuevo buena cuenta en el s. VI d. C. Juan Malalas.⁵³⁴

Por otra parte, como responsable directo de las estatuas puede suponerse que el *telestes* se encargaba también de su cuidado, tarea que encuentra cierto paralelismo con la del

⁵³³ Saffrey - Westerink (1981) 119 n. 1 y 2, 132 n. 4 traduce κατὰ τοὺς ἀκροτάτους τῶν τελεστῶν "según los de rango elevado en la celebración de los misterios" que interpreta son, aquí y en Procl. *in Ti.* III 6. 9, los teurgos de los oráculos caldeos, sacerdotes asimismo dedicados a celebraciones culturales.

⁵³⁴ *Vid. infra* los ejemplos de *telestes* en este autor.

φαιδυντῆς τοῖν θεοῖν, el encargado del cuidado de las estatuas de los dos dioses en los Misterios de Eleusis, cuyo oficio sobrepasaba el de un mero servidor hasta lograr comunicarse con la divinidad.⁵³⁵

En líneas generales, puede afirmarse que las funciones que realizan los sacerdotes en los textos de Proclo se encuentran ya, al menos esbozadas, en autores anteriores. La interpretación de doctrinas corresponde al concepto de λεγόμενα, mientras que la ejecución directa del rito, sea del tipo que sea,⁵³⁶ entra dentro del concepto de δρώμενα. Proclo se ha limitado a adoptar la terminología existente adaptándola a su universo filosófico pero respetando las líneas básicas de su significado.

En otros pasajes del mismo autor, la figura del *telestes* no se ajusta a ninguna de las funciones propuestas en la clasificación. Es el caso de Procl. *in Alc.* 312. 16 y Procl. *in Ti.* III 168. 9, que han sido ya analizados al principio de nuestro estudio sobre *telestes*, a propósito de los oficiantes órficos.⁵³⁷

El siguiente autor que atestigua el vocablo *telestes* es el cronógrafo del s. VI d. C. Juan Malalas, quien narra sucesos acaecidos en épocas anteriores. La principal dificultad en la valoración de su testimonio sigue siendo verificar si la designación de *telestes* responde a la denominación contemporánea de los personajes o, por el contrario, al nombre que recibían en tiempos del transmisor. Presentamos a continuación las actividades de los *telestes* de las que nos informa Juan Malalas:

a) La consagración de determinados objetos con distinto fin.

a1) En primer lugar, recordamos el pasaje en que Juan Malalas cita un fragmento atribuido a Plutarco⁵³⁸ donde la figura del *telestes* se une a la del oficiante que interpreta los misterios y consagra las estatuas, actividad conocida al menos desde el s. II d.

⁵³⁵ Foucart (1914) 206ss; Mylonas (1961) 235s.

⁵³⁶ La *telestiqué*, el arte de cubrir las estatuas, no deja de ser, al fin y al cabo, un rito más.

⁵³⁷ Cf. *supra* p. 131 y 132.

⁵³⁸ Plu. *Fr.* 190 Sandbach, Io. Mal. *Chron.* 55. 13ss, cf. *supra*, p. 148.

C.

a2) En un gran número de pasajes el *telestes* es el encargado de consagrar objetos que preservan a sus poseedores de posibles males. Los presentamos numerados.

1. Io. Mal. *Chron.* 109. 1ss ὁ γὰρ Τελαμώνιος Αἴας ἐζήτει λαβεῖν τὸ βρέτας, ὅπερ ἐστὶ τὸ Παλλάδιον, ζώδιον τῆς Παλλάδος μικρὸν ξύλινον, ὃ ἔλεγον εἶναι τετελεσμένον εἰς νίκην, φυλάττοντα τὴν πόλιν ἔνθα ἀπόκειται ἀπαράληπτον. τὸ δὲ αὐτὸ Παλλάδιον ἔδωκε τῷ Τρώω βασιλεῖ μέλλοντι κτίζειν τὴν πόλιν Ἴσσιος, φιλόσοφος καὶ τελεστής.

Pues Ayax Telamonio intentaba apoderarse de la estatuilla, el Paladión, una figurilla pequeña de madera representando a Palas, que, decían, estaba consagrada para la victoria y mantenía inexpugnable la ciudad donde yacía. Este Paladión se lo había entregado al rey de Troya, cuando iba a fundar la ciudad, un tal Asio, filósofo y *telestes*.

La acción del *telestes* es clara: mediante la celebración de un rito se consagra la estatuilla, el Paladión,⁵³⁹ que queda dotada de poderes benefactores para la ciudad que la guarde. Asio es filósofo y *telestes* como el Eudemo del escolio al *Pluto* de Aristófanes, quien curiosamente también es responsable de dotar con poderes mágicos un anillo que, en su caso, se empleará como antídoto para contrarrestar los efectos malignos provocados por la magia.⁵⁴⁰ La figura del *telestes* con poderes mágicos asociada a la del filósofo aparece de nuevo en Io. Mal. *Chron.* 265. 15 (texto nº 5).

2. Io. Mal. *Chron.* 200. 16ss ἐκεῖ διεχάραξαν τὰ θεμέλια τοῦ τείχους, θυσιάσας δι' Ἀμφίωνος ἀρχιερέως καὶ τελεστοῦ κόρην παρθένον ὀνόματι Αἰμάθην.

Y allí modeló las piedras de la muralla, ofreciendo en sacrificio por mediación de Anfión, sumo sacerdote y *telestes*, a una muchacha virgen de nombre Émata.

Anfión es un sacerdote que cumple con un rito inmediato a

⁵³⁹ La misma noticia vuelve a parecer en Sud. s. v. Παλλάδιον.

⁵⁴⁰ Tanto el texto de Juan Malalas como el escolio al *Pluto* de Aristófanes han sido ya citados en § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos.

la fundación de Antioquía por Seleuco en el 300 a. C. En un pasaje anterior (*Chron.* 199. 21ss) se dice que el futuro fundador de la ciudad había acudido al sacerdote para conocer el lugar exacto de fundación mediante la interpretación de ciertas señales. Es decir, el sacerdote, además de officiar el sacrificio, era capaz de interpretar determinados signos como el vuelo de las aves (*Chron.* 200. 1ss).

3. Io. Mal. *Chron.* 205. 9ss ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας λοιμοῦ γενομένου καὶ πολλῶν διαφθαρέντων τῆς πόλεως, Λήϊός τις τελεστής ἐκέλευσε πέτραν ἐκ τοῦ ὄρους τοῦ ὑπεράνω τῆς πόλεως γλυφῆναι ἔχουσαν προσωπεῖον μέγα πάνυ, ἐστεμμένον, προσέχοντα ἐπὶ τὴν πόλιν καὶ τὸν αὐλῶνα· καὶ γράψας ἐν αὐτῷ τινα ἔπαυσε τὴν λοιμικὴν θηῆσιν.

Al sobrevenir una plaga sobre su reino (*i. e.* de Antíoco Epifanes, 175-164 a. C) y quedar destruida gran parte de la ciudad, un *telestes*, un tal Leio, mandó cincelar una piedra, procedente del monte por cima de la ciudad, con forma de máscara, muy bien hecha, con una corona y consagrada a la ciudad y al desfiladero. Y tras escribir algo en ella cesó la mortandad causada por la peste.

El campo de acción del *telestes* está muy cerca de la adivinación y la magia. Conoce muy bien los objetos específicos de cada de rito para provocar efectos benéficos.

4. Io. Mal. *Chron.* 233. 14ss καὶ ἔθηκε τῆι αὐτοῦ στήλῃ κιβώτιον λίθινον, ἐν ᾧ ἐποίησε τέλεσμα δι' Ἀβλάκκωνος, τελεστοῦ καὶ ἱερέως, διὰ τὰς ῥύσεις τοῦ Παρμενίου χειμάρρου ποταμοῦ καὶ τῶν κατερχομένων ῥυάκων ἐκ τοῦ ὄρους πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι τὸ αὐτὸ μέρος τῆς πόλεως ἢ πορθεῖσθαι τοὺς ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντας δύο ἐμβόλους μεγάλους.

Y colocó (*i. e.* Tiberio César) un cofre de piedra en su columna, en la que hizo un rito⁵⁴¹ por mediación de Ablacono, *telestes* y sacerdote, para que ni quedase dañada parte de esta ciudad ni devastados los dos grandes pórticos levantados por él, debido a las corrientes del río Parmenio, crecido por las lluvias y torrentes que bajaban del monte.

En época de Tiberio (s. I d. C.) se sigue recurriendo al

⁵⁴¹ Nótese la relación etimológica entre *telestes* y *telesma*, con el valor de ensalmo o conjuro en algunos pasajes (*cf. et.* Io. Mal. *Chron.* 263, 264 y 265).

telestes para que, como en los demás pasajes, someta determinados objetos a un rito o serie de ritos y los dote de poderes que hacen incólume a la ciudad y sus habitantes.

5. Io. Mal. *Chron.* 265. 11ss ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν κίονα ὑπὸ τυφωνικοῦ πυρὸς φλογισθέντα. καὶ ἐπερωτήσας περὶ αὐτοῦ, τί ἐστὶ τοῦτο, ἔμαθε παρ' αὐτῶν ὅτι μετὰ τὸ πάθος τῆς πόλεως τὸ ἐπὶ Γαίου Καίσαρος Δεββόριος τις φιλόσοφος τελεστής ἐποίησε τὸ τέλοςμα τοῦτο ὥστε δονουμένην τὴν πόλιν ὑπὸ σεισμοῦ μὴ πίπτειν, στήσας τὸν κίονα καὶ ὑπεράνω αὐτοῦ στηθάρην μαρμάρινον, καὶ ἐν τῷ στηθῆι αὐτοῦ ἔγραφεν, Ἔσειστα, ἄπτωτα. καὶ τυφωνικοῦ πυρὸς ὑπὸ τῆς ἀστραπῆς γενομένου, καυθὲν τὸ ἐπάνω τοῦ κίονος στηθάρην ἔπεσε, καὶ δεδοίκαμεν μὴ πάλιν πάθῃ ἡ πόλις ἡμῶν.

Pero también esa columna pereció bajo un fuego tifónico. Y al preguntar sobre qué era eso, supo por ellos que tras el sufrimiento de la ciudad en tiempos de Gayo César, un tal Deborio, filósofo *telestes*, hizo el siguiente rito religioso para que la ciudad no cayera abatida por un seísmo: erigió una columna y sobre ella un busto de mármol, y en su pecho grabó Aseista, invencible. Y por un relámpago sobrevino un huracán de fuego, cayó allí mismo sobre el busto de la columna y temimos que nuestra ciudad sufriese de nuevo.

La acción del *telestes* filósofo es la misma: proteger a la ciudad de la destrucción por causas naturales o provocadas, mediante la consagración de objetos sometidos a un rito.

Los cinco textos presentados abarcan un abanico cronológico que va desde la mítica Troya hasta el siglo I. d. C., época de Tiberio. En todos ellos la aparición del *telestes* responde a una misma finalidad: proteger una ciudad y sus habitantes de factores adversos, sean naturales, sean provocados por el hombre. El rito busca el beneficio colectivo, objetivo bien diferente al de los ritos místéricos que se realizan desde una perspectiva claramente individual. La ejecución normalmente se ciñe a la consagración de un objeto simbólico para la ciudad (el Paladión, una máscara de piedra hecha ex profeso o la colocación de objetos en un lugar simbólico como, por ejemplo, una columna), pero también se menciona un sacrificio fundacional (texto nº 2).

El *telestes* aparece como un sacerdote (ἀρχιερεύς, ἱερεύς, textos nº 2 y 4), capaz de interpretar signos como el vuelo de las aves (texto nº 2), actividad propia de los μάντις, 'adivinos', y de elegir los objetos propicios para cada rito. Ambos aspectos lo sitúan de nuevo en el campo de la adivinación y de la magia.

Los textos no permiten trazar una evolución cronológica de las actividades de estos *telestes*. La faceta de filósofo y *telestes* aparece unida dos veces (textos nº 1 y 5) y en fechas tan dispares como la fundación de Troya y el s. I a. C. Magia y adivinación son también una constante de todos los pasajes. En líneas generales, los rasgos y funciones de estos oficiantes coinciden con los de los precedentes, pero a diferencia de ellos, la lectura de Juan Malalas proporciona una imagen unitaria de un personaje al que se atribuyen determinadas cualidades que lo habilitan para recibir el nombre de *telestes*. Es decir, Malalas no concibe al *telestes* como un personaje individual que reúne una serie de características propias, sino que es la acción la que acaba definiendo al personaje y propiciando que adquiriera precisamente la designación de *telestes*, nombre bien conocido y atestiguado en su época, como ponen de relieve los textos precedentes de Proclo.

Todas las actividades que ejecutan los *telestes* que presenta Juan Malalas, desde el oficiar los ritos, hasta las tareas propias de adivinos y magos, pasando por su designación como filósofos⁵⁴² y su faceta de intérpretes, están documentadas en testimonios precedentes. Juan Malalas recurre a una tradición atestiguada al menos desde el s. I d. C. Ahora bien, resulta imposible saber si la designación de *telestes* se corresponde con el nombre real que recibían estos oficiantes en sus respectivas épocas (el segundo texto se fecha ca. el 300 a. C., por no hablar de la mítica fundación de Troya), todas ellas muy anteriores a los primeros testimonios literarios de *telestes*. Lo más destacable en los textos de Juan Malalas es la agrupación bajo un mismo nombre de la mayoría de las facetas de los oficiantes, a diferencia de otros autores que

⁵⁴² Para la asociación de filósofo y *telestes*, también citada por el escoliasta de Aristófanes (Ar. Sch. in Pl. K. 883. 8) y por Proclo (Procl. in Alc. 312. 16), cf. *supra* y n. 433.

suelen presentar dos o, a lo sumo, tres aspectos de estos oficiantes.

b) En dos pasajes alude Juan Malalas a un *telestes* de nombre Heracles. El primer texto se refiere claramente al héroe griego por excelencia, cuya célebre leyenda⁵⁴³ dice que fue el primer extranjero en iniciarse en los Misterios de Eleusis:⁵⁴⁴

Io. Mal. *Chron.* 86. 12ss ἐν αὐτοῖς δὲ τοῖς χρόνοις Ἡρακλῆς ὁ τελεστής ὁ μυστικὸς ἄθλους ποιήσας, ἀπελθὼν ἐν τῇ Λιβύῃ χώραι συνέβαλε τῷ Ἀντέωνι, καὶ αὐτῷ ὄντι μυστικῶι, ποιοῦντι δὲ γήινά τινα.

Por la misma época Heracles, el *telestes* relacionado con los misterios, el hacedor de proezas, se marchó a tierra Libia y conversó con Anteón, que también tenía relación con los misterios, pero hacía objetos de arcilla.

Las referencias literarias relatan la iniciación de Heracles, pero no su actuación como *telestes*.⁵⁴⁵ Varios documentos iconográficos⁵⁴⁶ dan cuenta de la purificación⁵⁴⁷ y posterior iniciación⁵⁴⁸ de Heracles que se convierte en el prototipo de iniciado en Eleusis. Algunos testimonios ponen de manifiesto que Deméter instituyó los llamados Misterios Menores⁵⁴⁹ exclusivamente para la purificación del héroe. De algunos textos puede deducirse también una relación con Dioniso, junto al que aparece asociado en determinados casos,⁵⁵⁰ pero en ninguno se le

⁵⁴³ Deubner (1932) 77 n. 9; Feytmans (1945) 309ss; Boyance (1955) 193.

⁵⁴⁴ Cf. X. *Hell.* 6. 3. 6; Aristid. *Or.* 22. 4; Apollod. 2. 5. 12; Plu. *Thes.* 33. 2-3; cf. Nilsson (1941) 295, 695. *Vid. et.* Graf (1974) 69 n. 13.

⁵⁴⁵ Según D. S. 4. 25. 1, Orfeo y Museo son los encargados de los ritos de iniciación. Cf. *et.* E. *HF.* 610ss; Plu. *Thes.* 30. 5; Apolodoro 2. 5. 12. *Vid. et.* Graf (1974) 143ss.

⁵⁴⁶ Feytmans (1945) 309ss; Mylonas (1961) 207ss; Burkert (1983a) 267 n. 11

⁵⁴⁷ Foucart (1914) 198 admite que tras la muerte de los centauros Heracles tuvo que someterse a una purificación especial para quienes habían cometido delitos de sangre. Pero, en su opinión, no se trata de iniciación, sino de purificación oficiada por el *daduco* y no por el hierofante, encargado de la iniciación.

⁵⁴⁸ El orden lógico en Eleusis es distinto al orfismo donde los testimonios apuntan a que lo primero es la iniciación, a la que siguen ritos posteriores de purificación, cf. § 2. 1. 2 Requisitos para participar en las τελεταί.

⁵⁴⁹ D. S. 4. 14. 3; cf. Ar. *Ra.* 501, *Pl.* 845, 1013. *Vid. et.* Burkert (1983a) 266s. Cf. *POxy* 2622 y *PSI* 1391. *Vid. et.* Lloyd-Jones (1967) 206-229.

⁵⁵⁰ Feytmans (1945) 312ss.

define como *telestes* o sacerdote. Su comparación con los *telestes* a cuyos ritos se atribuyen efectos propicios pudo surgir de la faceta bienhechora implícita en todas sus hazañas, puesto que, según el mito, Heracles 'purificó' la tierra de monstruos.⁵⁵¹

En un segundo pasaje encontramos un *telestes* llamado Heracles:

Io. Mal. *Chron.* 204. 12ss ὁ δὲ αὐτὸς Σέλευκος καὶ εἰς τὴν Ἡρακλείδα τὴν ποτε πόλιν, νυνὶ δὲ λεγομένην Δάφνην, ἐφύτευσε τὰς κυπαρίσσους πλησίον τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ἀπόλλωνος, μετὰ τὰς φυτευθείσας κυπαρίσσους ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέος τοῦ τελεστοῦ, τοῦ κτίσαντος τὴν Δάφνην εἰς ὄνομα ἑαυτοῦ καὶ καλέσαντος αὐτὴν Ἡρακλείδα πόλιν.

Y este Seleuco plantó cipreses en la ciudad de Heraclida, actualmente llamada Dafne, cerca del templo de Apolo. La ciudad había recibido el nombre de Heraclida por los cipreses que crecieron gracias al *telestes* Heracles, el fundador de esta Dafne.

El sacerdote desempeña un papel fundamental en la fundación de una ciudad, como en el ejemplo anterior (texto nº 2, Io. Mal. *Chron.* 200. 16ss) donde cumplía un rito fundacional. En este caso, Heracles aparece como un sacerdote oficial que vive en un templo y se ocupa del cuidado de este lugar sagrado, es decir, un sacerdote de un culto institucionalizado, muy distinto al nomadismo de los oficiantes órficos.

En definitiva, en su *Cronografía* Juan Malalas recoge casi todas las facetas presentes en la tradición anterior de los *telestes*, pero logra proyectar una imagen unitaria de ellos gracias a la finalidad común que los mueve: el poner sus conocimientos, divinos y mágicos, al servicio de la comunidad para que determinados objetos, consagrados durante el ritual, adquieran un carácter protector que haga incólume a la ciudad.

En el siglo VI d. C. el astrólogo Retorio presenta un *telestes* cuyo campo de acción se entremezcla con el de la magia, γοητεία, pero que llega a ocupar el cargo público de cuestor:

⁵⁵¹ S. *Tr.* 1012; E. *HF.* 225; cf. Parker (1983) 211.

Rhetor. Cat. Cod. Astr. 8 (4) 221 οὗτος γέγονε θηβαῖος γραμματικὸς πένης ὡς ἐτῶν λβ'. ἀπὸ δὲ ἐτῶν λγ' γήμας ἤρξατο ἀνασφάλλειν ἐν' Αθήναις, καὶ λοιπὸν φυγῶν ἐν Βυζαντίῳ ἐκολλήθη ἀνδρὶ μεγάλῳ, καὶ ὑποκριθεὶς ἑαυτὸν ὡς γόητα ἦτοι τελεστήν γέγονε κουέστωρ, εἶτα ὕπατος, εἶτα πατρίκιος καὶ μετὰ ταῦτα ὡς προδότης ἐν κάστρῳ ἐσφάγη ἐτῶν μδ' ἕκτον. ἦν δὲ καὶ ἀσελγής.

Este se convirtió a los 32 años en un gramático tebano pobre. Más tarde, tras casarse a los 33 años, comenzó a remontar el vuelo en Atenas. Huyó posteriormente a Bizancio y se unió a un gran hombre. Distinguiéndose como mago y *telestes* llegó a cuestor, posteriormente a cónsul, después a patricio y tras ello como traidor en castro fue degollado al sexto mes a los 44 años. También era violento.

Del texto destacan dos aspectos interesantes. En primer lugar, la identificación expresa del *telestes* como un mago, γόης. Hasta ahora habíamos visto que los campos de acción del *telestes* se relacionaban estrechamente con este grupo, pero en ninguno de los textos (en el escolio al *Pluto* de Aristófanes o en Juan Malalas *Chron.* 109. 1; 265. 15, por ejemplo) se le nombraba como tal. En segundo lugar, el hecho de que un *telestes* llegue a ocupar el cargo público⁵⁵² de cuestor implica que su figura no sufrió un desprestigio como el que cabría suponer por su identificación con los magos. El desempeño de funciones públicas impide una valoración peyorativa del vocablo en términos generales y enlaza directamente con el valor propuesto para *telestes* en los textos micénicos (funcionario de carácter mixto que copaba funciones civiles-sacerdotales), así como con la interpretación de la inscripción de Olimpia, donde designaba la figura de un oficial con función civil o religiosa.

También en el siglo VI d. C. tenemos el testimonio de Juan Lido:

Lyd. *Mens.* 4. 15. 8 (78 Wunsch) ὅτι ποιτίφικες οἱ ἀρχιερεῖς παρὰ

⁵⁵² El desempeño de funciones públicas era habitual entre los sacerdotes de Eleusis. Foucart (1914) 186 enumera una serie de cargos públicos que podía desempeñar un hierofante antes de ser sacerdote. Sin embargo (id. 196s), a diferencia del *daduco*, el hierofante no ejercía ninguna magistratura cuando alcanzaba dicha condición.

Ῥωμαίοις ἐλέγοντο, καθάπερ ἐν Ἀθήναις τὸ πάλαι γεφυραῖοι πάντες οἱ περὶ τὰ πάτρια ἱερά ἐξηγηταὶ καὶ ἀρχιερεῖς - διοικηταὶ τῶν ὄλων- ὠνομάζοντο, διὰ τὸ ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῦ Σπερχειοῦ ποταμοῦ ἱερατεύειν τῷ Παλλαδίῳ. πόντην γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὴν γέφυραν καλοῦσι, καὶ ποντίλια τὰ γεφυραῖα ξύλα. ὅθεν καὶ πραξιεργῖαι δῆθεν ἐκαλοῦντο ὡσανεὶ τελεσταί. τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ πόντιφεξ ἀπὸ τοῦ δυνατοῦ ἐν ἔργοις.

Porque entre los romanos los sumos sacerdotes se llamaban pontífices, igual que en Atenas antiguamente eran llamados 'gefireos' todos los intérpretes de los ritos tradicionales y sumos sacerdotes administradores de todo, por el hecho de ser sacerdotes del Paladión en el puente sobre el río Esperco. Pues los romanos llaman puente al dique y puentecillos a los pequeños diques de madera. Por lo cual también fueron denominados desde entonces 'prasiergos' los, por así decirlo, *telestes*, pues esto es lo que significa pontífice a partir de 'el que tiene poder' en estos asuntos.

. Los *telestes* representan aquí a los sacerdotes intérpretes de lo sagrado y encargados del culto del Paladión,⁵⁵³ equivalentes al latín pontífices.⁵⁵⁴ Son sacerdotes de un culto institucionalizado y dependientes, por tanto, del aparato estatal, muy distintos a los oficiantes místéricos órficos. La denominación de διοικηταί 'administradores, tesoreros' permite aunar de nuevo los valores civil y religioso que el término *telestes* presentaba en los primeros documentos micénicos.

Lyd. *Ost.* 2. 27 τοῖς γὰρ ἀρχαιοτέροις ὀνόμασιν ἐκεῖνα συγκεῖμενα δυσπαρακολούθητά πῶς ἐστὶ καὶ οὐ σφόδρα σαφῆ. [χρησόμεθα δὲ καὶ τοῖς] λοιποῖς, Τάρχοντί τε τῷ θυοσκόπῳ καὶ Ταρκύτῳ τῷ [τελεστήῳ καὶ Κα]πίτῳ ἱερεῖ, ὥστε ἐκ τῶν πᾶσι τούτοις εἰρημέ[νων γλαφυράν] τινα διαπλέξαι τοῦ πράγματος ἀρμονίαν.

Así pues, como de entre los nombres más antiguos aquellos que convenían eran muy difíciles de comprender y no suficientemente claros, utilizaron los que quedaban, 'Enterrador' solemne el que examina las entrañas de las víctimas, 'Tarkutos' el *telestes* y 'Capitón' el sacerdote, con el

⁵⁵³ Cf. *supra* las referencias al Paladión en Io. Mal. *Chron.* 109. 1ss.

⁵⁵⁴ En Eleusis existía la posibilidad de que un hierofante adquiriese el título de pontífice al final de su carrera, *vid.* Foucart (1914) 186.

fin de lograr, a partir de las denominaciones de cada uno, una cierta armonía apropiada a su cometido.

El ámbito de actuación del *telestes* lo sitúa junto al sacerdote propiamente dicho y junto al encargado de examinar las entrañas de las víctimas, pero distinguiéndose de ambos. El valor de mago y adivino que tiene *telestes* en los otros textos del s. VI d. C. se adecuaría bien a esta función y es probable que su significado sea el mismo que en los otros autores de este siglo.

Volvemos a encontrar el término en el léxicografo Focio, en el s. IX d. C.:

Phot. *Bibl.* 44. 10a, 19ss μὲν περὶ αὐτοῦ ἀναπλάττει, οὐ μέντοι γε ὡς εἴη τελεστής, εἴ τινα διετελέσατο τῶν ἐνίοις διαθρυλλουμένων ὑπ' αὐτοῦ πεποιῆσθαι τελεσμάτων· φιλοσοφίαι δὲ καὶ βίου καθαρότητι, καὶ ἅπερ αὐτὸς ἔφησεν, ἐκείνων εἰσάγει διαπεπράχθαι· ἀπεχθάνεσθαι δὲ μᾶλλον μάγοις καὶ φαρμακοῖς, μὴ ὅτι γε αὐτὸν τῆι μάγῳ προσανακείσθαι τέχνηι.

Y esto es lo que escribe sobre él, pero no que fuese un *telestes*, aunque siguió cumpliendo alguno de los ritos religiosos que provocaban ruido. Y cita que aquél logró estas cosas, que precisamente también dijo él, gracias a la filosofía y a su pureza de vida. Suscitó demasiados odios entre magos y adivinos y no se adhirió en absoluto a la técnica mágica.

Focio comenta la *Vida de Apolonio de Tiana* escrita por Filóstrato (s. II / III d. C.). A Apolonio (s. I d. C.) se le vincula con la filosofía pitagórica y se le atribuyen poderes sobrenaturales como la clarividencia. Sin embargo, no se le califica de *telestes*, término que se asocia aquí inmediatamente al cumplimiento de ritos mágicos, contrapuesto a la vida de pureza y a la filosofía. Es decir, según Focio Apolonio se alejó de las técnicas de magos y adivinos y por eso no se le califica de *telestes*. Esto prueba que en el s. I d. C. el término se asociaba ya a estos grupos.

Phot. *Bibl.* 80. 62a, 33ss ὅτι Λιβάνιον τινα τερατολογεῖ, Ἄσιανὸν τὸ γένος, κατὰ τὴν βασιλείαν Ὀνωρίου καὶ Κωνσταντίου ἐπὶ Ῥάβενναν παραγενέσθαι. Ἄκρον δὲ τοῦτον εἶναι τελεστικόν. Καὶ δύνασθαι δέ, φησί, καὶ ὑποσχεῖσθαι αὐτὸν χωρὶς ὀπλιτῶν καὶ κατὰ βαρβάρων ἐνεργεῖν. Εἶτα πείραν δούς,

φησίν, οὗτος τῆς ὑποσχέσεως καὶ τῆς φήμης δραμούσης ὥστε καὶ Πλακιδίαν τὴν βασιλίδα μαθεῖν, ἀναιρεῖται ὁ τελεστής· ἠπείλει γάρ, φησίν, ἡ Πλακιδία Κωνσταντίῳ χωρισμὸν τοῦ γάμου εἰ τοῖς ζῶσι Λιβάνιος περιλείποιο, ἀνὴρ γόης καὶ ἄπιστος.

Cuenta la historia extraordinaria de un tal Libanio, originario de Asia, que llegó a Ravena durante el reinado de Honorio y Constancio. Era un experto en *teletai*. Tenía poderes, decía, y prometía eficacia contra los bárbaros prescindiendo de la fuerza hoplita. Después, dice, hizo probar su promesa y corrió el rumor hasta que se enteró la emperatriz Placidia y el *telestes* fue ejecutado, pues Placidia, cuenta, amenazó a Constancio con la separación del matrimonio si Libanio, un mago y un infiel, seguía entre los vivos.

Focio nos presenta un *telestes* actuando en la corte del emperador Constancio III y Placidia, en el s. V d. C. Se dice que era un experto τελεστικός, es decir, en ceremonias místicas, y a la vez un mago dotado de poderes, lo que le valió su condena y posterior ejecución. A los ojos de sus contemporáneos era un ἄπιστος, un infiel.

Del testimonio de Focio se desprende que la asociación de *telestes* con personajes relacionados con la magia, llámense γόητες, μάγοι ο φαρμακοί, era casi inmediata en el s. I d. C. y lo continuaba siendo en el V d. C.

En la segunda mitad del X d. C., el historiador bizantino Miguel Atalíates da cuenta del término sin valor religioso:

Michael Attaliates *Historia* p. 159, lín. 2 ὁπότε τὴν εἰς τοὺς Σκύθας ὑποψίαν περιαιρῆσαι βουλόμενος αὐτὸς ἐγὼ ὄρκω κατασφάλισσασθαι τούτους τῶι βασιλεῖ συνεβούλευσα. καὶ δῆτα τὴν βουλὴν ἐπαποδεξάμενος τελεστήν τοῦ ἔργου καὶ διοριστὴν αὐτίκα με προεβάλετο.

Queriendo entonces levantar la sospecha hacia los escitas, yo mismo avisé al rey de que estos cerrarían el juramento. Y en verdad que aceptando el consejo me propuso como *telestes* del asunto y al mismo tiempo miembro distinguido.

Tras el análisis de todos estos pasajes, podemos concluir que bajo el término *telestes* se agrupan labores y funciones como

oficiar y dirigir ritos, transmitir e interpretar doctrinas sacras, u otras como la adivinación, la magia y la medicina, e incluso la equiparación con la filosofía, sin olvidar su posible uso como designación de personajes de la administración con función civil y posiblemente también religiosa. La labores de oficiantes místéricos, intérpretes sacros, adivinos y magos se entrecruzan hasta tal punto que los límites entre unos y otros son prácticamente inexistentes. Un único término, *telestes*, recoge todas estas realidades, a veces en un mismo autor y en casi todas las épocas en que está atestiguado, lo que imposibilita postular una evolución semántica de la palabra.

A pesar de su polivalencia, resulta notable la escasa presencia de esta palabra y muy especialmente su tardía aparición con el valor de oficiante religioso (habrá que esperar hasta los escritos de Pausanias en el s. II d. C.), sobre todo teniendo en cuenta su pertenencia a una familia lexical cuya relación con la celebración de cultos místéricos la aseguran desde antiguo términos como $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}$. La ausencia del término *telestes* pone de manifiesto que en época clásica no se designaba así ni a los oficiantes de cultos místéricos relacionados con el orfismo, ni tampoco a los sacerdotes de otros ámbitos, como, por ejemplo, Eleusis. *Telestes* sólo se usa en época posterior. Posiblemente se trata de una creación erudita a partir de *teleté*, en un momento en que este término ha adquirido un sentido más abstracto, en algunos casos posiblemente con tintes filosóficos.

El siguiente paso de nuestra investigación será determinar qué otras denominaciones reciben los oficiantes de rituales órficos.

c) τελετής

Recogemos a continuación un ejemplo de otro derivado de τελέω, τελετής con el valor de sacerdote. El lírico Eufronio, un autor del s. III a. C., en uno de sus *Priapea*, se dirige a un oficiante de Dioniso y dice llegar tras haber celebrado los ritos:

Euphron. *Fr.* 1 Powell οὐ βέβηλος, ὦ τελεταὶ τοῦ νέου Διονύσου,

.....
κάγῳ δ' ἔξ εὐεργεσίας ὠργιασμένος ἦκω
ὀδεύων Πηλουσιακὸν κνεφαῖος παρὰ τέλμα.

Sacerdote del joven Dioniso, llego no como un profano, sino habiendo celebrado los rituales conforme a una buena conducta, caminando en la oscuridad al lado de la marisma Pelusiaca.

Lo más interesante es la vinculación del sacerdote con una divinidad, Dioniso, de cuyo culto se encarga. En alguno de los pasajes precedentes se relacionaba a los oficiantes con determinados ritos, pero en ninguno se explicitaba la asociación directa entre sacerdote y dios. El oficiante es proclamado "sacerdote del joven Dioniso", τελεταὶ τοῦ νέου Διονύσου, un vocativo que implica una verdadera designación y no una simple alusión a su cometido.

2. 2. 2. 2 OTRAS DENOMINACIONES DERIVADAS DEL RADICAL τελε(σ)-

Incluimos en este apartado los derivados del verbo τελέω y los compuestos de τελεστής.

a) DENOMINACIONES DERIVADAS DEL VERBO τελέω

Un ejemplo del participio del verbo ἐπιτελέω, que vimos se empleaba en el *Papiro de Derveni* para designar a los fieles que cumplían los ritos,⁵⁵⁵ lo encontramos en referencia a la actuación de los sacerdotes en un pasaje de Alejandro Polihistor, transmitido por Diógenes de Laercio:

Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33 καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos.

Un ejemplo muy similar lo transmite el lexicógrafo Hesiquio en la definición de ἀνακτοτελεσταί, término al que nos referiremos posteriormente con los compuestos de τελεστής:

Hsch. s. v. ἀνακτοτελεσταί· οἱ τὰς τελετὰς ἐπιτελοῦντες τῶν ἱερῶν.

Los que celebran las ceremonias de ritos sagrados.

Hay que señalar también la aparición del término τελετάρχης 'el que preside la ceremonia' como epíteto de Baco y Sileno en los himnos órficos.⁵⁵⁶

b) COMPUESTOS DE τελεστής.

Sin duda el término que mejor define la naturaleza de estos personajes es orfeotelesta, un compuesto de *telestes* y el nombre de Orfeo. Designa exclusivamente a los sacerdotes que offician los ritos órficos, aunque sólo aparezca tres veces. El sentido, pues, es claro:

⁵⁵⁵ Cf. § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. a) Participios activos.

⁵⁵⁶ Orph. H. 52. 3, 54. 4, cf. Ricciardelli (2000a) 433, 440.

'quien lleva a cabo las *teletai* de Orfeo', mítico poeta⁵⁵⁷ a quien se atribuye la fundación de *teletai* y misterios.

Hemos de esperar a Teofrasto,⁵⁵⁸ entre el s. IV y III a. C. para tener el primer testimonio del término orfeotelestas.

Thphr. *Char.* 16. 11 καὶ ὅταν ἐνύπνιον ἴδῃ, πορεύεσθαι πρὸς τοὺς ὄνειροκρίτας, πρὸς τοὺς μάντις, πρὸς τοὺς ὀριθοσκόπους, ἐρωτήσων, τίτι θεῶν – ἢ θεᾶι – προσεύχεσθαι δεῖ. καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι κτλ.

Y cuando tiene un sueño, es preciso que acuda a los intérpretes de sueños, a los adivinos y a los augures, para preguntarles a cuál de los dioses (o a qué diosa) ha de suplicar. Y para cumplir con los ritos, acude cada mes a los orfeotelestas (...).

La mención se hace en plural, como si se tratara de un colectivo. La comparación con los otros gremios mencionados en el pasaje abre la posibilidad de que los oficiantes, llámense orfeotelestas o como se quiera, constituyeran un grupo más o menos organizado, distinto de otros gremios, pero sin que sus actividades y sobre todo su denominación estuviesen nítidamente definidas. Como hemos visto en el estudio de *telestes*, la actuación de los oficiantes está íntimamente relacionada con la de los adivinos (μάντις), los intérpretes de sueños (ὄνειροκρίται) y los intérpretes del vuelo y los graznidos de las aves (ὀριθοσκόποι).

El siguiente ejemplo se lo debemos a Filodemo:⁵⁵⁹

Phld. *De poem. PHercul.* 1074 fr. 30 (D fr. 10 p. 17 Nardelli) ὀλίγον λόγον οὗτος Ὀρφεοτελεστοῦ τυμπάνω καὶ παιδαγωγῷ καλαμίδι προσθείς.

Tras haber añadido un relato corto al tímpano del orfeotelesta y al pequeño cálamo del maestro.

En el fragmento del *Papiro de Herculano* se recurre a la comparación con los rituales para criticar determinados discursos

⁵⁵⁷ Cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas.

⁵⁵⁸ Cf. Linforth (1941) 102ss, Montégu (1959) 76.

⁵⁵⁹ Cf. Linforth (1941) 233s.

huecos de contenido y en los que sólo cuenta la sonoridad de las palabras acompañada de efectos musicales. En cualquier caso, el ejemplo nos sirve como testimonio de un orfeotelesta que empleaba un tímpano⁵⁶⁰ en los ritos.

El exponente más claro del empleo del vocablo para designar el oficio de sacerdote órfico con profundas convicciones religiosas se encuentra en una anécdota que transmite Plutarco:⁵⁶¹

Plu. *Apophth. Lac.* 224 E Λεωτυχίδας ὁ Ἀρίστωνος πρὸς ... Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστὴν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, 'τί οὖν, ὦ ἀνόητε' εἶπεν, 'οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἴν' ἅμα παύσῃ κακοδαιμονίαν καὶ πενίαν κλαίων;'.
Leotíquidas, el hijo de Aristón, (...) a Filipo, que era orfeotelesta completamente mendicante y decía que los que se iniciaban con él tras el fin de la vida serían felices, le dijo: "Entonces, insensato, ¿por qué no te mueres cuanto antes y dejas de lamentar al punto miseria y penuria?".

El oficiante se revela como un personaje pobre, dedicado a la vida religiosa y transmisor de doctrinas relacionadas con una vida mejor tras la muerte para quienes sean iniciados por él.

Obviamente estos tres testimonios pertenecen a épocas bien diferentes y distantes entre sí. La escasa presencia de un término como orfeotelesta, *a priori* la denominación más apropiada para designar a los sacerdotes que offician los ritos órficos, resulta menos extraña si tenemos en cuenta la situación establecida para el término simple *telestes*. En primer lugar, podría pensarse que el compuesto orfeotelesta se empleó para precisar el significado de *telestes*, distinguiendo a los oficiantes órficos de los de otros cultos místicos. Sin embargo, la distinción no fue en modo alguno regular porque, como ha puesto de manifiesto el estudio de

⁵⁶⁰ Cf. § 3. 1. 5 La música y la danza en el ritual.

⁵⁶¹ Cf. Linforth (1941) 233s. *Vid. et.* la misma anécdota transmitida por Diógenes Laercio: D. L. 6. 1. 4 (Antisth. Test. V A 178 Giannantoni) μνούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μνούμενοι πολλῶν ἐν "Αἴδου ἀγαθῶν μετίσχουσι, 'τί οὖν,' ἔφη, 'οὐκ ἀποθνήσκεις;'. "Entonces, un iniciado en el culto órfico, al decir el sacerdote que quienes se iniciaban en él participaban de muchas cosas buenas en el Hades, le dijo: "entonces, por qué no te mueres".

telestes, el término simple designa a oficiantes de distintos cultos, entre ellos también los órficos. El término orfeotelesta designa de forma esporádica e inusual a los oficiantes de cultos y ritos órficos exclusivamente, nunca a otros sacerdotes. En los tres testimonios conservados, los de Filodemo, Teofrasto y Plutarco, los orfeotelestas no son protagonistas, sino un elemento accesorio de lo que se dice. Ni Platón ni los neoplatónicos citan el término orfeotelesta, de manera que su análisis resulta casi más interesante por los autores que no lo citan que por los que sí lo hacen. Platón puede haber obviado llamar orfeotelestas a los oficiantes para evitar un nombre que les daría carta de naturaleza. En una palabra, al prescindir del término orfeotelesta Platón demuestra que no quiere distinguir a estos oficiantes de los de otros cultos místicos; parece evitar deliberadamente un nombre que les dotaría de unidad y exclusividad.

Por otro lado, la imprecisión en la terminología que designa a personajes cuya existencia es, sin embargo, bien conocida, tal vez, radica en que su oficio no está bien definido ni delimitado y, por eso, sus menciones se diluyen en diferentes denominaciones que pueden tener más de un significado. La ausencia de una denominación principal, propia y específica para estos sacerdotes, se corresponde entonces con la falta de unidad en su definición: como el sacerdote órfico no se deja encorsetar en un modelo único carece de una denominación específica. Cada uno de ellos recibe el nombre que mejor se adecúa a su labor, porque cada uno actúa de forma individual, enfatizando unos rasgos u otros, según sus necesidades y las de sus clientes. La falta de un nombre unitario no hace sino apoyar la idea de que no existían gremios organizados.⁵⁶² Concluamos este análisis de los orfeotelestas con la reflexión de Burkert,⁵⁶³ cuyas palabras ponen de manifiesto la dificultad de delimitar el campo de acción e incluso el concepto mismo de estos sacerdotes: "en el nivel de la profesionalidad religiosa el problema de la auto-definición normativa no existe. Existe tradición, existen

⁵⁶² Cf. *infra*, § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos. b) Aprendizaje, profesión y retribuciones materiales.

⁵⁶³ Burkert (1997a [1982]) 21.

diferentes métodos, pero no hay ninguna norma ni ninguna forma de control desde el interior. A un orfeotelesta realmente no le importaba si él mismo o su compañero eran verdaderamente 'órficos', sino si su trabajo era bueno".

Aparte de orfeotelestas, los oficiantes de los rituales órficos no reciben ninguna otra denominación formada a partir del vocablo *telestes*. Sí encontramos, en cambio, compuestos formalmente similares adscritos a otros ámbitos místicos. Entre ellos destacamos ἀνακτοτελεσταί,⁵⁶⁴ sacerdotes que celebran ritos místicos en honor de divinidades llamadas ἀνακτες, en referencia a los Cabiros o Coribantes, aunque su identidad era ya dudosa en la antigüedad.⁵⁶⁵ Estos sacerdotes intervenían en τελεταί calificadas también de ὄργια y μυστήρια. Otros compuestos⁵⁶⁶ atestiguados en época muy tardía son ἱεροτελεστής,⁵⁶⁷ ἀποτελεστής,⁵⁶⁸ ἐπιτελεστής,⁵⁶⁹ βουτελεστής,⁵⁷⁰ συντελεστής.⁵⁷¹ Simplemente los señalamos aquí porque su exigua presencia revela una vez más el escaso empleo que se hace en los círculos místicos del término *telestes* y sus derivados.

⁵⁶⁴ Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 2; Hsch. s. v. ἀνακτοτελεσταί, citado *supra*.

⁵⁶⁵ Adrados (1970) 143s. Cf. Guglielmino (1983) 342s.

⁵⁶⁶ Adrados (1970) 146.

⁵⁶⁷ Pseudo Dyonisius Areopagita *EH* 1. 4 (M. 3. 376B).

⁵⁶⁸ Cyr. Al. *Chr. Un.* 749. 10.

⁵⁶⁹ Sch. Lyc. 305.

⁵⁷⁰ Hsch. s. v. βουτελεστής· θύτην. "Sacerdote encargado del sacrificio".

⁵⁷¹ *PSI* 283. 7; *P. Lond.* 1695. 5.

2. 2. 2. 3 DENOMINACIONES CON OTRO RADICAL

Frente a la escasez de denominaciones derivadas del radical τελε(σ)-, propiamente relacionado con *teletai*, el conjunto de nombres derivados de otras raíces es bastante amplio. Presentamos a continuación, por orden alfabético, el catálogo de denominaciones que reciben los oficiantes órficos.

ἀγύρτης 'sacerdote mendicante'

Este vocablo, derivado del verbo de αγείρω,⁵⁷² significa 'el que mendiga o vive de limosna'⁵⁷³ y se emplea en contextos místicos para designar al sacerdote que vive de los donativos que recibe por predicar doctrinas y celebrar ritos. Con este valor lo encontramos, por ejemplo, en dos pasajes de Hipócrates y Platón, donde en un tono muy despectivo se tacha a los oficiantes de ritos, probablemente órficos, de pedigüños.

En *La enfermedad sagrada* Hipócrates encuentra un paralelo entre las prácticas de quienes le buscaron remedio por primera vez a la epilepsia y las actividades de magos, purificadores, pedigüños y embaucadores que pululaban en la época del ilustre médico:

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα (*i. e. morbum sacrum*) ἱερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὀκόσοι προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλεον τι εἰδέναι.

Me parece a mí que los primeros que le atribuyeron a esta enfermedad (*i. e.* a la epilepsia) un carácter sagrado eran hombres como los magos, purificadores, pedigüños y embaucadores de ahora, quienes, precisamente, pretenden ser muy piadosos y saber de más.

Así pues, el oficiante es un personaje que emplea la magia como remedio purificador, a cambio del cual solicita un donativo

⁵⁷² Cf. Chantraine s. v. ἀγείρω; Lanata (1967) 41s.

⁵⁷³ El significado de mendigo, del que deriva lógicamente el de sacerdote mendicante, puede verse en Eurípides (E. *Rh.* 503, 715. cf. Hsch. s. v. ἀγύρτης) Dión Crisóstomo (*Orat.* 1. 50. 4; 30. 20. 2) y Jámblico (*Myst.* 10. 2. 13).

para vivir. A la postre resulta ser una especie de buhonero ambulante que va vendiendo sus remedios por los caminos, muy alejado de los profesionales de la medicina y la religión. No podía escapar, por tanto, a las críticas de Hipócrates, quien ve como estos personajes se inmiscuyen en el terreno científico.

En un pasaje de la *República* de Platón se distingue claramente el valor de pedigüeño del término ἀγύρτης, en referencia a oficiantes que se mueven sólo en busca del beneficio material.⁵⁷⁴ Platón dirige sus críticas contra ellos, calificándolos de ἀγύρται y μάντεις, 'sacerdotes mendicantes y adivinos'⁵⁷⁵ que recurren nada menos que a los ricos para obtener algún que otro beneficio de sus sortilegios:

Pl. R. 364bc ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωιδαῖς, (...) μετὰ μικρῶν δαπανῶν κτλ

Sacerdotes mendicantes y adivinos, llegando a las puertas de los ricos, los convencen de que junto a ellos está la fuerza de los dioses mediante sacrificios y ensalmos, (...) por un pequeño gasto.

El escolio a este pasaje platónico muestra el poder de convocatoria que tenían estos personajes:

Sch. in Pl. R. 364b, lín. 1 ἀγύρται. οἱ ἀγείροντες ὄχλον ἐφ' ἑαυτοὺς χυδαῖον.

Agurtai: los que reúnen una gran multitud cerca de ellos.

Siglos después Plutarco reniega probablemente de esta clase de individuos que se aprovecha de los temores de clientes supersticiosos para venderles sortilegios y ensalmos con que apaciguar sus almas:

⁵⁷⁴ Cf. et. S. OT 388 citado *infra* y n. 578.

⁵⁷⁵ Ya Esquilo (A. 1273) había calificado a la profetisa Casandra de ἀγύρτρια 'vagabunda' y μάντις 'adivina', reuniendo, por tanto, ambas facetas.

Plu. *Superst.* 166 A ss εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες λέγοντας

ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβῆι,

χθονίας θ' Ἐκάτης κῶμον ἐδέξω,

τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν καὶ καθίσας ἐν τῇ γῆι διημέρευσον.

ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά '

τῆι δεισιδαιμονίαι, πηλώσεις καταβορβορώσεις βαπτισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχρὰς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις.

Yendo a parar a sacerdotes mendicantes y hechiceros que les dicen:

"Pero si una visión onírica te causa temor, te mostré el tropel de la infernal Hécate", llama a la vieja bruja y sumérgete tú mismo en el mar y sentándote en la tierra, pasa allí el día entero. "¡Griegos que reconocéis torpes costumbres bárbaras" por superstición, manchas de lodo, inmersiones en el fango, arrojar sobre la tierra el rostro, sentarse vergonzosamente ante los dioses, postraciones inauditas!.

Y el propio Orfeo es tachado de mendicante en la descripción que Estrabón da de la figura del cantor a partir de una serie de características que son propias de los orfeotelestas de la época, entre ellas la condición de ἀγυρτεύοντα, 'el que vive de las limosnas' que le proporcionan sus prácticas adivinatorias y mágicas:

Str. 7 fr. 18 ἐνταῦθα (sc. ἐν Δίωι) τὸν Ὀρφέα διατρίψαι φασι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον,

Allí (*i. e.* en Dío) dicen que vivió Orfeo el cicón, un hechicero que al principio vivía mendigando de su música, de la adivinación y de los ritos orgiásticos de las *teletai*.

En un contexto muy próximo al órfico, Porfirio vuelve a calificar de pedigüenos y embaucadores a determinados sacerdotes que rinden culto a las divinidades:

Porph. *Ep. Aneb.* 2. 18d Ἄλλ' οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύρουσί τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἴρηκας, οὐδὲν οὐδὲ ταῦτα ἄπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας.

Pero ni siquiera toda aquella palabrería con que algunos ridiculizan a los que veneran a los dioses como pedigüenos y embaucadores (y tú les has dicho algo similar), nada de esto concierne a la verdadera teología y teúrgia.⁵⁷⁶

En estos ejemplos que pertenecen a ambientes órficos, el término ἀγύρτης 'pedigüeno' aparece casi siempre asociado a nombres como ἀλαζών 'embaucador', μάγος 'mago', γόης 'hechicero' y μάντις 'adivino'. Es decir, 'pedigüeno' (ἀγύρτης) se asocia con la adivinación y la magia, pero no sólo en círculos órficos; en otros contextos encontramos personajes de las mismas características, dedicados a prácticas rituales, adivinatorias y mágicas, que reciben los mismos epítetos, de manera que la conexión entre magia, adivinación y sacerdocio mendicante se presenta como una constante en el mundo griego y no es en modo alguno peculiar de los oficiantes órficos. Ahora bien, si revisamos otros testimonios de ἀγύρτης ajenos al orfismo, comprobamos que, salvo las noticias de Lisipo y Sófocles, los ejemplos más antiguos que tenemos de la conexión magia, adivinación y sacerdocio mendicante pertenecen a círculos órficos.

Lisipo reúne en la figura de Lampón los caracteres de adivino y mendigo:

Lysipp. 6⁵⁷⁷ καὶ Λάμπονα δὲ τὸν μάντιν (...) Λύσιππος ἐν Βάκχαις τὸν αὐτὸν ἀγύρτην κωμωδεῖ.

Y a Lampón el adivino (...) Lisipo en *Bacantes* lo parodia como a un pedigüeno.

También Sófocles tacha de ἀγύρτης a Tiresias, reprochándole precisamente el ser un adivino y un 'insidioso pedigüeno' que sólo ve en las ganancias:

S. OT 388ss

μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,

⁵⁷⁶ Cf. Iambl. *Myst.* 10. 2. 13.

⁵⁷⁷ PCG 5, p. 620 K. -A.

δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν
μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός.

Un mago semejante, urdidor de intrigas, insidioso pedigüeño, que mira sólo en su provecho,⁵⁷⁸ pero es ciego en su arte.

Estrabón era ya consciente de la estrecha relación entre magia, adivinación y mendicidad:

Str. 10. 3. 23 τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς.

De las posesiones divinas, el exceso religioso y la adivinación están muy cerca de la mendicidad y la hechicería.

Luciano y Plutarco califican de ἀγύρτης a personajes que practican remedios más o menos mágicos y se dedican a la adivinación. En uno de los *Diálogos de los Dioses* de Luciano, Heracles reprocha a Asclepio sus prácticas curativas tachándole de herbolario y mendigo:

Luc. *DDeor* 15. 1. 16 σὺ δὲ ῥιζοτόμος εἶ καὶ ἀγύρτης, ἐν ἀθλίοις δὲ ἴσως ἀνθρώποις χρήσιμος ἐπιθέσει τῶν φαρμάκων.

Y tú eres un cortador de raíces y mendigo, quizás útil al aplicar tus fármacos a los enfermos.

Plutarco los considera verdaderos profesionales en su oficio, si tenemos en cuenta que los menciona en una enumeración junto a diferentes gremios, entre ellos los adivinos:

Plu. *Apophth. Lac.* 226 D διὸ οὐτ' ἔμπορος οὔτε σοφιστῆς οὔτε μάντις ἢ ἀγύρτης οὔτε τῶν κατασκευασμάτων δημιουργὸς εἰσῆιει εἰς τὴν Σπάρτην.

Es por ello por lo que ni mercaderes, ni sofistas, ni adivinos o sacerdotes mendicantes, ni artesanos de objetos de arte vienen a Esparta.

⁵⁷⁸ Los comentaristas hacen igualmente hincapié en esa búsqueda del beneficio que permite traducirlo como pedigüeño, a partir de un significado primitivo de charlatán embaucador. Cf. Sch. in S. *OT* 388-89, lín. 1: ἀγύρτην] ὀχλαγωγόν. ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν μόνον δέδορκε, "el que sólo mira en su provecho"; Sch. in S. *OT* 388, lín 1: ἀγύρτης ὁ κατὰ μῆνα λαμβάνων τὰ τέλη, "pedigüeño que consigue mensualmente los pagos".

En sus *Aetia Romana et Graeca*, Plutarco vuelve a dar cuenta de las prácticas rituales de los ἀγύρται:

Plu. *Aetia Romana et Graeca* 303C πότερον ὅτι τὰς γυναῖκας αὐτῶν ὑπὸ τρυφῆς καὶ ὕβρεως ἀκόλαστα ποιούσας Δεξικρέων ἀνὴρ ἀγύρτης καθαρμῶι χρησάμενος ἀπήλλαξεν.

¿O acaso porque Dexicreonte, un sacerdote mendicante, mediante un rito de purificación libró a sus mujeres que cometían actos de desenfreno a causa de su libertinaje y su soberbia?.

La definición que Hesiquio propone de ἀγύρτης alude una vez más⁵⁷⁹ a su poder de convocatoria⁵⁸⁰ y a su condición de adivino:

Hsch. s. v. ἀγύρτης· συναθροιστάς. μάντις. ὡς Ἄπιων.
El que reúne. Adivino. Como, por ejemplo, Apión.

Podemos todavía añadir algún testimonio más de hasta qué punto el término ἀγύρτης resultaba apropiado para descalificar a cualquier oficiante, por lo general de cultos místicos, que se aprovechaba de su oficio para obtener beneficios, caso, por ejemplo, de los sacerdotes de Cíbele.⁵⁸¹ En algunos ejemplos ἀγύρτης parece ser la denominación sistemática de los oficiantes de estos ritos:

AP 6. 218 (Alc. Mess.) κειράμμενος γονίμην τις ἀπο φλέβα μητρος ἀγύρτης.

Un sacerdote mendicante de la Gran Madre que ha sacrificado su órgano viril.

Babrio describe en sus *Fábulas* el comportamiento de estos personajes calificados de ἀγύρται:

⁵⁷⁹ Cf. el escolio a Pl. R. 364b citado *supra*.

⁵⁸⁰ En sentido etimológico, como derivado de ἀγείρω.

⁵⁸¹ También se los llama, más específicamente, μητραγύρται, cf. Arist. Rh. 1405a 20.

Babr. 141 Γάλλοις αγύρταις εἰς τὸ κοινόν ἐπράθη.
ὄνος τις οὐκ εὖμοιρος ἀλλὰ δυσδαίμων,
ὅστις φέρηι πτωχοῖσι καὶ πανουργοῦσιν
πείνης ἄκος δίψης τε καὶ τὰ τῆς τέχνης.
οὔτοι δὲ κύκλωι πᾶσαν ἐξ ἔθους κώμην
περιόντες ἔλεγον <ῆια>· τίς γὰρ ἀγροίκων
οὐκ οἶδεν Ἄπτιν λευκὸν ὡς ἐπηρώθη;
τίς οὐκ ἀπαρχὰς ὀσπρίων τε καὶ σίτων
ἀγνώϊ φέρων δίδωσι τυμπάνωι Ῥείης;

A un grupo de sacerdotes mendicantes de Cíbele se les vendió un burro no bien dotado, sino deforme, que les llevase a esos mendigos y bribones el remedio al hambre y la sed y los útiles de su arte. Éstos, dando vueltas a toda la aldea, según es costumbre, recogían provisiones. ¿Qué campesino no sabe cómo fue mutilado el preclaro Atis?. ¿Quién no le lleva en ofrenda primicias de legumbres y trigo al sagrado tímpano de Rea?.

Y de nuevo contra los oficiantes de los ritos de Cíbele dirige sus críticas Plutarco:⁵⁸²

Plu. *Pyth. orac.* 407 C πλείστης μέντοι ποιητικὴν ἐνέπλησεν ἀδοξίας τὸ ἀγυρτικὸν καὶ ἀγοραῖον καὶ περὶ τὰ μητρῶια καὶ Σεραπεῖα βωμολοχοῦν καὶ πλανώμενον γένος.

Pero a la forma poética la colmó de mala reputación la prole pedigüeña y demagoga que se burla alrededor de las fiestas de la Gran Madre y de Serapis y va de acá para allá.

El lexicógrafo Hesiquio nos explica que los cómicos denominaban ἀγύρτης a los sacerdotes mendicantes de Cíbele precisamente por su relación con la magia y la realización de sacrificios:

Hsch. s. v. ἀγερσικύβηλις· Κρατῖνος ἐν Δραπέτισιν (*fr.* 66 K.- A.) ἐπὶ Λάμπωνος. τὸν αὐτὸν ἀγύρτην καὶ κυβηλιστὴν εἶπεν, οἶονεὶ θύτην καὶ μάντιν. Κύβηλιν γὰρ ἔλεγον τὸν πέλεκυν ... ὅθεν καὶ Λύσιππος ἐν Βάκχαις (*fr.* 6) τὸν αὐτὸν <ὦσ> ἀγύρτην κωμωιδεῖ.

⁵⁸² *Vid. et. Plu. Mar.* 17. 10. 4; 42. 7. 8.

Sacerdote mendicante de Cíbele: Cratino en *Fugitivos* (fr. 66 K.- A.) [lo dice] de Lampón. Lo llama sacerdote mendicante y de Cíbele, como si fuese un oficiante de sacrificios y un adivino. Pues decían 'el hacha' a Cíbele (...) por lo que también Lisipo en *Bacantes* (fr. 6) lo tacha de mendicante.

Sin salirnos del ambiente ritual encontramos que el propio Dioniso es también llamado ἀγύρτης:

Philostr. *Im.* 1. 19. 2 τὸν Διόνυσον, ὃ παῖ, λοχῶσι Τυρρηνοὶ λόγου ἐς αὐτοὺς ἤκοντος, ὡς θηλύς τε εἶη καὶ ἀγύρτης κτλ.

A Dioniso, hijo, lo quieren emboscar los tirrenos, porque les ha llegado el rumor de que es afeminado y va vagando de acá para allá (...).

Según todos estos ejemplos, el término ἀγύρτης designa al individuo errante que vive de las limosnas que le proporcionan mayoritariamente determinadas prácticas mágicas y adivinatorias. Este sentido está bien atestiguado dentro y fuera de los círculos órficos, pero los testimonios más antiguos pertenecen a estos últimos. Teniendo en cuenta, además, que el orfismo proporcionaba un marco favorable para que, a partir del sentido primitivo de 'pedigüeño', surgiese el de 'sacerdocio mendicante', gracias a su asociación con la magia y la adivinación, no parece un despropósito pensar que fue en estos círculos donde ἀγύρτης 'pedigüeño' pasó de ser un simple adjetivo calificativo a convertirse en denominación despectiva de un tipo muy particular de individuos, los oficiantes de cultos místicos, en principio órficos. Posteriormente, y siempre según los datos que tenemos, ἀγύρτης se extendió como denominación despectiva de los oficiantes de otros cultos místicos, como, por ejemplo, los de Cíbele. De ser cierta esta hipótesis, los órficos habrían tomado un vocablo de la lengua común griega y lo habrían dotado de un sentido propio que se mantendría y extendería dentro y fuera de sus círculos.⁵⁸³

⁵⁸³ Fuera del ámbito religioso lo encontramos con el valor de 'charlatán': Plb 12. 8. 5 δοκεῖ δὴ μοι τὰ τοιαῦτα μόλις [ἀν] ἄνθρωπος ἀγύρτης καὶ προπετήης ἐπὶ δικαστηρίου ῥιψολογῶν ἀνεκτὸς φανῆναι. "Me resultaría difícilmente tolerable que un pedigüeño y partidista que habla imprudentemente ante el tribunal hiciese semejantes cosas". Polibio está criticando a Aristóteles, de

ἀλαζών 'embaucador'

Este calificativo lo reciben los oficiantes órficos en el famoso pasaje de la *Enfermedad Sagrada* de Hipócrates:

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες

Magos, purificadores, charlatanes y embaucadores.

El término tiene el significado de charlatán, impostor, embaucador,⁵⁸⁴ pero no podemos catalogarlo dentro del vocabulario propiamente religioso porque no tiene ninguna connotación religiosa. Es un calificativo que se aplica puntualmente -éste es el único ejemplo atestiguado en ambientes órficos- a un grupo de personajes para censurarlos y criticarlos.⁵⁸⁵

ἀπομάττων

El término ἀπομάττων, literalmente 'el que limpia', define una de las labores de los oficiantes en los ritos, según una de las dos interpretaciones⁵⁸⁶ que Harpocración da del vocablo:

Harp. *Lex. s. v. ἀπομάττων* (...) περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις

El que emplasta el barro y el salvado a los que cumplen los ritos.

βουκόλος 'sacerdote de Dioniso'

El término βουκόλος aparece en un texto órfico importantísimo, el *Papiro de Gurob*.⁵⁸⁷

manera que no podemos traducirlo aquí por mendigo, aunque sí por pedigüño, sentido del que quizá parte su traducción habitual por 'charlatán'. En época tardía tiene también el sentido metafórico de 'fraudulento', dicho, por ejemplo, de una doctrina, cf. Epiph. Const. *Haer.* 44. 6.3 ἀγύρτης λόγος.

⁵⁸⁴ Hdt 6. 12. 3; Ar. *Nu.* 102; Xen. *Cyr.* 2. 2. 12; Pl. *Ch.* 173c, *R.* 560c. Cf. Burkert (1962) 50s n. 74, (1992) 62; Lanata (1967) 41s.

⁵⁸⁵ Cf. Thphr. *Char.* 23. 1. 2. *Vid. et. Boned RBLG s. v.*

⁵⁸⁶ Cf. § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles; § 3. 1. 7 Las purificaciones. Cf. et. Phot. s. v.; Sud. s. v. Cf. Burkert (1992) 61.

⁵⁸⁷ Publicado por Smyly (1921); *vid. et.* Tierney (1922) 77ss; West (1993) 181ss; Kern *OF* 31 y Hordern (2000) 131ss, con bibliografía.

PGurob 25 οἶνον ἐπιον ὄνος βουκόλος.

Se discute si interpretar la frase como "bebí [vino] como un asno y me convertí en sacerdote⁵⁸⁸", o bien pensar en un diálogo litúrgico, uno de los *symbola* rituales, entre dos interlocutores: A "Como un asno bebí [vino]. B "Como un pastor (...)". Sea como fuere, aunque la relación sintáctica de βουκόλος y ὄνος no sea clara, asno y pastor se unen en el ámbito de *realia*, puesto que el asno es el animal sobre el que cargan sus bártulos algunos sacerdotes itinerantes.⁵⁸⁹

La denominación del sacerdote de Dioniso como βουκόλος⁵⁹⁰ se relaciona, en primer lugar, con el matrimonio sagrado de Dioniso con la mujer del arconte rey en el βουκολεῖον⁵⁹¹ de Atenas, un *hierós gamos* que constituye un rito muy antiguo.⁵⁹² Además, dicha denominación es la que reciben los boyeros⁵⁹³ de las *Bacantes* de Eurípides. Por último, se ha querido conectar βουκόλος con las representaciones de Dioniso con cuernos de toro.⁵⁹⁴

⁵⁸⁸ Smyly (1921).

⁵⁸⁹ Ar. *Ra.* 159 ἐγὼ γοῦν ὄνος ἄγω μυστήρια, *cf.* la doble interpretación según Tierney (1922) 85: a) "soy un asno (*mista*) que celebro los misterios" y b) "soy un asno (animal) que lleva los elementos sagrados para celebrar los misterios", *vid. et.* García López (1993) 86, con bibliografía.; Babr. 141, citado *supra* a propósito del lema ἀγύρτης. *Vid. et.* § 3. 2. 5. 1 Los σύμβολα, a propósito del *Papiro de Gurob*. Es posible que el asno haya tenido un significado místico, como parece indicar el que Apuleyo le haya dado a su obra el título del *Asno de oro*, *cf.* Tierney (1922) 85.

⁵⁹⁰ *Cf. et.* Ar. *V.* 10 τὸν αὐτὸν ἄρ' ἐμοὶ βουκολεῖς σὺ δαίμονα (*sc.* Σαβάζιον), "pues tu apacientas al mismo daimon (*i. e.* Sabacio) que yo"; Luc. *Salt.* 79, citado *infra*; Liu. 39. 41. 6 *magnas pastorum coniurationes*, "grandes movimientos subversivos de pastores", (*cf. et.* Casadio [1994] 82). Sobre βουκόλος *vid. et.* Orph. *H.* 1. 10, 31. 7, *cf.* Ricciardelli (2000a) 237s. Según Dieterich (1891) 12s (= [1911] 78), el βουκόλος que recita el primer himno puede ser el ὕμνωιδός, esto es, 'el que recita himnos', y el ὕμνοδιδάσκαλος, 'el que enseña los himnos', pues, como se precisa en el himno 34. 10, una única persona recitaba los versos ante los demás fieles.

⁵⁹¹ Arist. *Ath.* 3. 5; *cf.* Horn (1972) 77 y n. 17; Rhodes (1981) 103ss.

⁵⁹² Murray (1954 [= 1940]) 15-21; Adrados (1983 [1972]) 75, 422; Frazer (1969 [= 1922]) 179; García Valdés (1984) 58 n. 17.

⁵⁹³ βουκόλοι, E. *Ba.* 714, *cf.* E. *Antiop.* *Fr.* 203 N². Otro boyero ilustre en la mitología fue Paris, *cf.* E. *IA* 180, 574, 1292. *Vid. et.* Horn (1972) 77s

⁵⁹⁴ S. *Fr.* 959 (*TrGF* 4). Dicha representación aparece también en una cratera de Turios, *cf.* Kerényi (1976a) fig. 114; Bérard (1976) 61-73; *vid. et.* Plu. *Aetia Romana et Graeca* 299 B; Ath. 35 E, 38 E.

Luciano menciona la figura del boyero entre los personajes que toman parte en la representación ritual acompañada de una danza báquica:⁵⁹⁵

Luc. *Salt.* 79 ἡ μὲν γε Βακχικὴ ὄρχησις (...) οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἀπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηνται δι' ἡμέρας τιτάνας καὶ κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὀρώντες.

La danza báquica (...) hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo titanes, coribantes, sátiros y vaqueros.

La identificación de Dioniso con un toro formaba parte del simbolismo que se daba a conocer a los iniciados en los misterios de Sabacio, donde también surge la figura del boyero:

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 3 ἑταῦρος δράκοντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων, ἐν ὄρει τὸ κρύφιον βουκόλος {τὸ} κέντρον <φέρει> βουκολικόν, οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, ὃν δὴ καλῶς ἀναστέφουσιν οἱ Βάκχοι.

«El toro es padre de la serpiente y padre del toro es la serpiente;⁵⁹⁶ en el monte el boyero lleva el aguijón oculto». Creo que se llama aguijón al tirso con que se coronan los bacos.

Por otra parte, en fechas posteriores el vocablo βουκόλος está atestiguado en los *Papiros Mágicos*, cuya relación con los himnos órficos ha sido resaltada desde antiguo.⁵⁹⁷ En uno de los papiros se hace referencia a un maestro de magia, medio sacerdote.⁵⁹⁸ Pero no este el único texto mágico donde aparece el término; un experto en artes mágicas como el Euforbo de las *Litica*⁵⁹⁹ órficas es calificado de Βουκολίδης y todavía Focio⁶⁰⁰ en su *Biblioteca* cita a un mago de nombre Βουκολόβρας.

⁵⁹⁵ Cf. *et.* § 3. 1. 5. 2 La danza o el baile; § 3. 3. 3 τὰ ὀρώμενα y τὰ δεικνύμενα 'lo que se ve y se muestra'.

⁵⁹⁶ Cf. Firm. *Err. prof. relig.* 26. 1 (139 Turcan).

⁵⁹⁷ Dieterich (1891) 9s (= [1911] 75s).

⁵⁹⁸ *PMag. Par.* IV 2435 (Preisendanz - Henrichs) fechable en torno a la primera mitad del siglo IV d. C.; cf. Dieterich (1891) 9s (= [1911] 75s).

⁵⁹⁹ Orph. *L.* 463, fechables en torno al s. II de nuestra era.

⁶⁰⁰ Phot. *Bibl.* 27. 19.

El término βουκόλος se emplea, por tanto, como denominación de determinados sacerdotes de Dioniso y en fechas posteriores va a relacionarse también con la magia, aunque en la mayoría de los testimonios ambos rasgos no parecen unirse: βουκόλος designa magos o sacerdotes, pero no ambos a la vez. Con todo, la denominación parece muy adecuada para los oficiantes órficos que aúnan las cualidades de sacerdote y maestro de magia y que además están estrechamente ligados a Dioniso, divinidad que recibe el epíteto de βουκόλος y que seguramente propicia que se otorgue este nombre a los sacerdotes de su culto. Podría suponerse que en el *Papiro de Gurob*, un texto indudablemente ritual y fechable en torno al s. III a. C., βουκόλος tiene ya el doble valor de 'mago' y 'sacerdote', de manera que en un pasaje órfico un mismo personaje reuniría los dos valores que el término tiene en griego, anticipando uno de ellos, el de 'mago', que, como hemos visto, no aparece atestiguado hasta por lo menos el s. II d. C. En cualquier caso, su presencia en el *Papiro de Gurob* indica que era una de las posibles denominaciones de los oficiantes órficos tradicionales, personajes independientes, todavía sin adscripción alguna a templos o santuarios. Posteriormente, con la institucionalización del culto, βουκόλος será el título que reciban determinados sacerdotes.⁶⁰¹

γόης 'hechicero'

Γόης, 'hechicero', es un término bien conocido y cuyo valor dentro de los círculos órficos no difiere del que tiene en otros contextos.⁶⁰² El γόης⁶⁰³ que nos interesa aquí es un personaje que se sirve de ensalmos, transformaciones y supercherías para provocar horror o deseo en sus clientes, entre los que se cuentan numerosos supersticiosos. Como los diferentes valores del término han sido detalladamente estudiados por Burkert (1962), los

⁶⁰¹ Cf. § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica s. v. βουκόλος.

⁶⁰² Vid. Hopfner, *RE* s. v., col. 323ss ; *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* s. v. γόης.

⁶⁰³ Burkert (1962) 43.

recordaremos brevemente para centrarnos en los ejemplos de sacerdotes místicos. En el testimonio más antiguo de γόης, un verso de la Forónide, se califica de γόητες a los Dáctilos del Ida,⁶⁰⁴ descubridores del hierro, y entre cuyas actividades destacan, como veremos, los asuntos mágicos y la celebración de misterios.⁶⁰⁵ Gracias al poder de la música⁶⁰⁶ al γόης se le asocia además con la fundación de misterios⁶⁰⁷ y el recitado de ἐπωδαί, 'canto mágicos' o 'ensalmos'. Conocidas son también su facultad de transformación⁶⁰⁸ y su capacidad para provocar alegrías y tristezas en las almas de los hombres.⁶⁰⁹ Pero al γόης se le vincula también al mundo de los muertos. En primer lugar, por la relación entre el recitado de ἐπωδαί y su poder de convocar a los muertos.⁶¹⁰ En segundo lugar, por su etimología, puesto que γόης deriva de γόος, 'lamento', especialmente, 'lamento funerario'.⁶¹¹ El γόης es quien convoca a los muertos a través del γόος, el lamento funerario de despedida. La función del γόης⁶¹² es, entonces, la del psicopompo que preside los ritos funerarios, acompaña a las almas en su peligroso viaje al más allá⁶¹³ y asegura la buena situación del difunto en el otro mundo. Vigila el rito de pasaje concerniente al estatus del muerto, de ahí que la magia sea una de sus herramientas fundamentales.

Si recapitulamos los datos, vemos que se trata de una figura compleja que aúna el éxtasis y el lamento ritual, la curación mediante ritos y las prácticas adivinatorias.⁶¹⁴ Todos estos sentidos lo convierten en un término idóneo para calificar a los oficiantes

⁶⁰⁴ Phoron. *PEG fr. 2*. *Vid. et.* los pasajes recogidos en n. 619.

⁶⁰⁵ *FHG* 70 F 104= D. S. 5. 64.

⁶⁰⁶ Burkert (1962) 40.

⁶⁰⁷ E. *Ba* 234; *cf. infra* n. 620.

⁶⁰⁸ *Hdt.* 4. 105; *Pl. R.* 380d, 381e, 383a.

⁶⁰⁹ *Gorg.* 82 B 11, 10 D.-K.; *Pl. Leg.* 649a, *R* 413b-d.

⁶¹⁰ *Pl. Leg.* 909. *Cf.* Apollodor. *FHG* 244 F 110. *Vid. et.* § 3. 2. 3 Recitado de ensalmos, ἐπωδαί.

⁶¹¹ Burkert (1962) 43ss. *Cf.* A. *Pers.* 687, donde los lamentos fúnebres son capaces de atraer las almas de los muertos. *Cf. et.* A. *Ch.* 315ss; Gr. *Naz. M.* 38. 491; *Suda* s. v. γοητεία.

⁶¹² Gellrich (1993-4) 276. *Cf.* Burkert (1962) 40, 46s.

⁶¹³ En el terreno del mito ésta es labor de Hermes, *cf.* Burkert (1962) 46.

⁶¹⁴ *Pl. Smp.* 203a, *Phlb.* 44c; *cf.* Graf (1994) 35.

de cultos místéricos,⁶¹⁵ pues γόης reúne muchos de los caracteres propios de éstos. Sin embargo, apenas hay ejemplos de su empleo para denominar a los oficiantes órficos. En Platón, donde los términos de la familia de γόης están bien atestiguados, tan sólo un pasaje puede relacionarse con los oficiantes órficos. En las *Leyes*⁶¹⁶ se emplea el participio del denominativo γοητεύω, y no propiamente el término γόης, para nombrar a quienes practican el arte de la ψυχαγωγία.⁶¹⁷

Pl. *Lg.* 909b καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιδαῖς γοητεύοντες, κτλ.

Y porque prometen convencer a los dioses hechizándoles con sacrificios, súplicas y ensalmos (...).

Este es, además, el único pasaje de época clásica en que se asocia la actividad de γοητεύειν con estos sacerdotes.⁶¹⁸ Sólo

⁶¹⁵ Además del propio Orfeo (Str. 7 fr. 18), Pitágoras (D. L. 8. 36) y Empédocles (Gorg. A 3 D.-K., ap. D. L. 8. 58. 59) fueron tachados de 'hechiceros'. Según Dodds (1964 [1951]) 141s, Empédocles representa al chamán que combina las funciones indiferenciadas de mago, naturalista, poeta y filósofo, predicador, sanador y consejero público. Cf. Burkert (1962) 38 y n. 10, 48 y n. 61; Riedweg (1997 [1995]) 35, 38ss, 51 y n. 116.

⁶¹⁶ *Vid. et.* Pl. *Lg.* 933a donde vuelve a aludir a los mismos procedimientos.

⁶¹⁷ Platón utiliza dos veces en este pasaje el verbo ψυχαγωγέω, la primera con el significado de 'engatusar las almas' (de los vivos), la segunda con el de 'convocar las almas' de los muertos. Un pasaje define al ψυχαγωγός como quien evoca las almas de los difuntos mediante procedimientos mágicos: Phryn. 127. 14 de Borries (Bekk., p.73. 13) ψυχαγωγός· ... οἱ δ' ἀρχαῖοι (sc. οὕτω καλοῦσι) τοὺς τὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων γοητείαις τισὶν ἄγοντας. τῆς αὐτῆς ἐννοίας καὶ τοῦ Αἰσχύλου τὸ δράμα Ψυχαγωγοί. "'Evocador de almas'. Los antiguos (*i. e.* se lo llamaban) al que hacía venir las almas de los muertos con ciertos hechizos. Y de ahí el drama de Esquilo los 'Evocadores de almas', cf. Lanata (1967) 44. Y en un fragmento de Plutarco se dice abiertamente que a los ψυχαγωγοί en Tesalia se los llama γόητες porque invocan a las almas con purificaciones y hechizos (γοητείαις): Plu. *Fr.* 126 Sandbach ψυχαγωγοί τινες γόητες ἐν Θεσσαλίαι οὕτω καλούμενοι, οἵτινες καθαρμοῖς τισὶ καὶ γοητείαις τὰ εἶδωλα ἐπάγουσιν τε καὶ ἐξάγουσιν, "'Evocadores de almas'; así son llamados algunos hechiceros en Tesalia que con purificaciones y hechicerías atraen y hacen salir los espíritus". Las εἶδωλα, 'imágenes', están en el Hades, de ahí nuestra traducción por 'espíritus'.

⁶¹⁸ Consideramos que se trata de una posible alusión a estos personajes porque se les atribuyen las mismas artes (θυσίαι, εὐχαί καὶ ἐπιδαί) que a los ἀγύρται y μάντιες criticados en *República* 364b. Por otra parte, en las *Bacantes* de Eurípides Penteo califica de γόης al introductor de los ritos

posteriormente algunas citas relacionan a los γόητες con Orfeo. Así, por ejemplo, cuenta Diodoro, poniéndolo en boca de Éforo, que Orfeo fue discípulo de los Dáctilos del Ida,⁶¹⁹ unos hechiceros que idearon encantamientos, *teletai* y misterios:⁶²⁰

D. S. 5. 64. 4 ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὧν ἔστι καὶ Ἔφορος (FGH 70 F 104), τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους ... ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, ... καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, ... μαθητὴν γενέσθαι τούτων.

Algunos cuentan, y Éforo es uno de ellos, que los Dáctilos del Ida (...) siendo hechiceros, idearon ensalmos, *teletai* y misterios (...). Y andando el tiempo Orfeo (...) se convirtió en discípulo de éstos.

Estrabón le atribuye a Orfeo⁶²¹ los atributos propios de un orfeotelesta, llamándolo, entre otras cosas, γόης, 'hechicero':

Str. 7 fr. 18 ἐνταῦθα (sc. ἐν Δίῳ) τὸν Ὀρφέα διατρῖψαί φασι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα κτλ.

báquicos, que resulta ser el propio dios (E. Ba. 234), en un ámbito que no es órfico pero cuyas reminiscencias con éste son bien conocidas, cf. Turcan (1986). En otros textos de época clásica encontramos el valor de hechicero con capacidad de transformarse o hechizar a sus interlocutores, pero no se trata, en ningún caso, de oficiantes de ritos, cf., por ejemplo, Hdt. 2. 33. 4, 4. 105. 7; E. Hipp. 1038; Pl. R. 380d ss.

⁶¹⁹ En otro pasaje llama γόης a un tal Heracles, al parecer uno de los Dáctilos del Ida (cf. et. D. S. 3. 74. 4), confundido a veces con el mítico Heracles, y al que puede considerarse, a juzgar por las actividades que se le atribuyen, un antecedente mítico de lo que fueron luego los oficiantes de ritos: D. S. 5. 64. 7 τὸ πολλὰς τῶν γυναικῶν ἔτι καὶ νῦν λαμβάνειν ἐπωιδὰς ἀπὸ τούτου τοῦ θεοῦ καὶ περιάμματα ποιεῖν, ὡς γεγονότος αὐτοῦ γόητος καὶ τὰ περὶ τὰς τελετὰς ἐπιτετηδευκότος. "(Dicen) que muchas mujeres, incluso hasta el día de hoy, toman sus ensalmos de este dios y hacen amuletos, en la idea de que él fue un hechicero que practicó las *teletai*". Los Dáctilos del Ida reciben el calificativo de γόητες, además de en el verso citado de la Forónide (PEG, fr. 2), en un pasaje de Estrabón (Str. 10. 3. 22). Todavía Plutarco (Plu. Num 15. 4) vuelve a relacionarlos con los filtros (φάρμακοι) y encantamientos divinos (γοητεῖαι).

⁶²⁰ Como hemos dicho, a los γόητες se los relaciona con los ἐπωιδαί y la fundación de misterios: E. Ba. 234, Hipp. 1038; Pl. Smp. 203a, Grg. 483e, Men. 80a; Gorg. 82 B 11, 10 D.-K.; cf. Burkert (1962) 40. Estrabón (Str. 15. 1. 70) emplea los términos γοητεία, ἐπωιδαί y φαρμακός para referirse a las prácticas de los bramanes indios (vid. et. Str. 16. 2. 43, para la relación γόητες y ἐπωιδαί aunque sin valor religioso).

⁶²¹ También Luciano (Astr. 10 [fr. 418]) alude a la habilidad de Orfeo para enseñar a los griegos la astrología por medio de γοητεία 'sortilegios o encantamientos'.

Allí (*i. e.* en Dío) dicen que vivió Orfeo el cicón, un hechicero (...).

En otro pasaje relaciona directamente la 'hechicería', γοητεία, con las artes dionisiacas y órficas:

Str. 10. 3. 23 τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς.

De las posesiones divinas, el exceso religioso y la adivinación están muy cerca la mendicidad y la hechicería. Y lo mismo también el entusiasmo por las artes,⁶²² especialmente por las dionisiacas y órficas.

Otra cita de Estrabón muestra que estos personajes, dedicados a vender encantamientos y milagros, debían de ser habituales en su época, aunque no exclusivamente ligados al orfismo, y recibían, entre otros, el calificativo de γόητες:

Str. 1. 2. 5 τίς ἂν οὖν ὑπολάβοι (...) ποιητὴν (...) εἶναι τῶν φλυάρων ἕνα καὶ τῶν θαυματοποιῶν, γοητεύειν μόνον καὶ κολακεύειν τὸν ἀκροατὴν δυνάμενον, ὠφελεῖν δὲ μηδέν;

¿Quién podría pensar (...) que un poeta (...) es uno de esos charlatanes y milagreros, y capaz sólo de embaucar y reducir al que le oye, pero en modo alguno serle de provecho?.

Plutarco lamenta que los supersticiosos se conviertan en clientes de estos hechiceros y pedigüños:

Plu. *Superst.* 166 A εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες κτλ.

Yendo a parar a sacerdotes mendicantes y hechiceros (...).

Y tacha de γόητες a los sacerdotes que se sitúan a las puertas de los templos de Cíbele:

Plu. *Pyth. or.* 407 C ὅθεν οὐχ ἥκιστα ποιητικὴ δοκοῦσα κοινὴν ἐμπαρέχειν ἑαυτὴν ἀπατεῶσι καὶ γόησιν ἀνθρώποις καὶ ψευδομάντεσιν ἐξέπεσε τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ τρίποδος.

⁶²² Cf. Linforth (1941) 238-241; Burkert (1997a [1982]) 16; (1992) 41ss.

De ahí precisamente que la forma poética, que parecía servir igualmente a embaucadores, hechiceros y falsos adivinos, haya quedado apartada de la verdad y del trípode.

Llaman la atención las referencias a la poesía y a los versos tanto en este último ejemplo de Plutarco (ποιητική), como en el anterior de Estrabón (Str. 1. 2. 5 ποιητήν). Quizás se trate de ἐπωιδαί en hexámetros a la manera de los ἄσκει κατάσκει,⁶²³ Aunque los personajes descritos por Estrabón no sean oficiantes de cultos órficos, en líneas generales se trata de la misma clase de individuos.

Vistos todos estos datos podemos concluir que del primitivo valor de γόης como psicopompo, curandero, hacedor de ritos y prácticas adivinatorias apenas hay ejemplos en época clásica, probablemente porque el proceso de racionalización⁶²⁴ surgido en el seno de la polis no dejaba lugar a personajes como éste.⁶²⁵ Se explica así que el término pasase a tener además el significado despectivo de 'estafador', 'mentiroso' o 'charlatán',⁶²⁶ con que lo encontramos en Platón en referencia a los sofistas.⁶²⁷ Posteriormente, con el resurgimiento de las religiones místicas en época romana, los autores vuelven a denominar γόητες a los oficiantes de ritos. En esta época conviven los dos valores del término, puesto que el significado de impostor o mentiroso que veíamos en Platón se emplea de nuevo como alusión irónica a los falsos filósofos:⁶²⁸

Luc. *Pisc.* 15 ὁρᾶτε μὴ οὐ φιλοσοφίαν οὐτός γε ἀλλὰ γόητας ἄνδρας ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ὀνόματι πολλὰ καὶ μιὰ πρᾶπτοντας ἠγόρευεν κακῶς.

⁶²³ Cf. Kotansky (1991) 110ss; § 3. 2. 3 Recitado de ensalmos, ἐπωιδαί.

⁶²⁴ Cf. Burkert (1962) 51ss.

⁶²⁵ Por otra parte, para designar a los artífices de actividades mágicas sin sorna y desprecio, el griego prefirió emplear μάγοι, palabra extranjera que, en principio, no tenía las connotaciones negativas de γόης. Cf. *infra* este lema, que es otra de las denominaciones de los oficiantes.

⁶²⁶ Cf. Aeschin. 3. 137; D. 18. 276; 19. 102, 109; 29. 32. Sólo en tres pasajes parece no tener ese valor negativo: Gorg. 82 A 3 D.-K., Pl. *Smp* 203, A. *Ch.* 822.

⁶²⁷ Pl. *Sph.* 241b, *Plt.* 291c, 303c.

⁶²⁸ Cf. *et.* Luc. *Pisc.* 25, 29, 42, 44; *Fug.* 17, 27; *DMort.* 13, 20.

Mira bien no vaya a ser que éste anunciara que no la Filosofía, sino embaucadores en su nombre, cometen muchas y muy impías fechorías.

Luciano critica duramente a los pseudofilósofos que venden sus teorías por dos óbolos, aprovechándose del renombre de los verdaderos filósofos. Se trata, por tanto, de una crítica muy similar a la que somete Platón a lo largo de su obra a los mercaderes de ritos que, acogiéndose al prestigio y la venerabilidad de la religión, buscan sólo su propio beneficio.

Sin abandonar el terreno de la filosofía, el propio Luciano califica de γόης a Pitágoras⁶²⁹ y le atribuye una serie de actividades⁶³⁰ como la aritmética, la astronomía, la geometría, la hechicería (γοητεία), la música, la magia o la adivinación, muchas de las cuales hemos visto asociadas a los oficiantes de ritos, de manera que el término tampoco se disocia de ellos en esta época. Al contrario, γόης y sus derivados vuelven a aparecer con el valor de impostor y hechicero en la aguda crítica que Luciano dedica en *Alejandro o el falso profeta*⁶³¹ a quienes, como los oficiantes de ritos, se dedican a comerciar⁶³² con el miedo y la superstición de los hombres vendiendo oráculos y remedios a supuestos males.

En conclusión, más que calificar, podríamos decir que el vocablo γόης descalifica a los oficiantes, puesto que su empleo en círculos órficos, y también fuera de ellos, tiene casi siempre un matiz despectivo. No resulta, pues, ilógico que quienes atacaban a este tipo de oficiantes eligieran un término con un amplio abanico de sentidos, -hechicero, fundador de misterios y ritos, cantor de ensalmos, conductor de muertos- todos ellos apropiados a las actividades de estos individuos y no exentos de cierto matiz peyorativo.

⁶²⁹ Luc. *Gall.* 4.

⁶³⁰ Luc. *Vit. Auct.* 2.

⁶³¹ Luc. *Alex.* 1, 5, 6, 25, 60.

⁶³² Cf. Luc. *Peregr.* 13, donde ataca, en los mismos términos, a los magos y hechiceros que se aprovechan de las circunstancias para hacerse ricos entre los cristianos. En *Deor. Con.* 12 su crítica se centra en los charlatanes y timadores que se dedican a dar oráculos. En *DMort.* 10 y 12 ataca a Trofonio y Amón llamándoles falso adivino y falso profeta respectivamente.

ἱερεὺς / ἱέρεια 'sacerdote / sacerdotisa'

Ἱερεὺς y ἱέρεια son los términos griegos por excelencia para designar la profesión de sacerdote.⁶³³ Sin embargo, los oficiantes de ritos no reciben esta calificación. Platón parece referirse con este nombre y en tono de elogio a una serie de sacerdotes y sacerdotisas:

Pl. *Men.* 81a οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν
Quienes lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas (...).

Parece que Platón no se está refiriendo a los mismos oficiantes que critica duramente en la *República* (364b-e), sino a los que se han convertido en intérpretes de los textos sagrados.⁶³⁴

Es evidente que si los sacerdotes órficos no reciben este nombre es porque en época clásica⁶³⁵ no eran considerados ἱερεῖς 'sacerdotes' *strictu senso*.⁶³⁶ En el s. IV d. C. Jámblico cita a los órficos junto a los sacerdotes egipcios y los magos caldeos como fuentes de las que aprendió Pitágoras:

Iambl. *VP* 28. 151 ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσίῃ γινομένης.

Dicen, además, que también creó (*i. e.* Pitágoras) la filosofía divina y una terapia reuniendo lo que aprendió de los órficos con lo procedente de los sacerdotes egipcios, de los magos caldeos y de la *teleté* surgida entre los

⁶³³ El vocablo está atestiguado ya en micénico, *cf.* Aura Jorro, *DMic. s. v.*; Adrados (1955), Casabona (1966) 18ss; García López (1970) 79, 82. *Vid. et.* Plaumann, *RE s. v. Hiereis* (Ἱερεῖς) col. 1411-1457. *Cf.* la bibliografía en Boned *RBLG s. v. ἱερεὺς*.

⁶³⁴ *Cf. infra* § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

⁶³⁵ Posteriormente, una vez que estos cultos se institucionalizan, los oficiantes sí recibirán este título. *Cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, *s. v. ἱερεῖς/ ἱέρεια*.

⁶³⁶ El título ἱέρεια aparece, en cambio, en una inscripción de Mileto (*fr.* 583 B., 1, *vid.* el apéndice de textos) que hace referencia a la regularización del culto dionisiaco en dicha ciudad y es prueba de la institucionalización de determinados cultos ya en torno al 276-5 a. C., fecha de la inscripción; *cf.* Nilsson (1957) 6s; Burkert (1987a) 33 n. 13, (1993) 274.

eleusinos.

La denominación de órficos es muy general y puede incluir a sacerdotes e iniciados. Probablemente no se consideraba al oficiante órfico como el maestro venerable a quien correspondía estrictamente la transmisión de ritos y doctrinas, sino que esto se hacía bajo su dirección pero dentro de la comunidad de iniciados.

καθαρτής 'purificador'

Por los datos que tenemos no podemos considerar que καθαρτής sea una de las denominaciones comunes de los oficiantes de cultos místicos órficos. El vocablo lo testimonia Hipócrates⁶³⁷ en la ya citada enumeración de calificativos de estos individuos en un pasaje de la *Enfermedad Sagrada*:

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες.

Los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores.

El καθαρτής es quien purifica un μίασμα,⁶³⁸ 'una mancha' por medio de un acto ritual, de una κάθαρσις.⁶³⁹ Teniendo en cuenta que para la concepción órfica la existencia terrenal en el cuerpo es un μίασμα del que hay que purificarse, el término καθαρτής resulta muy adecuado para calificar al encargado de 'purificar',⁶⁴⁰ o al menos introducir en el conocimiento de los ritos

⁶³⁷ Aunque no se trate propiamente de oficiantes místicos, resulta interesante un pasaje de Plutarco (Plu. *Apophth. Lac.* 223 E) que alude a un tipo similar de falsos médicos con las denominaciones de καθαρτής y μάντις.

⁶³⁸ Cf. Dodds (1964 [1951]) 43s; Parker (1983) 213ss, Burkert (1992) 62. *Vid. et. S. El.* 70 σύ τ', ὦ πατρῶιον δῶμα· σοῦ γὰρ ἔρχομαι / δίκη καθαρτής πρὸς θεῶν ὠρμημένος, "y tú palacio paterno, pues llego a ti como purificador según la justicia, impulsado por los dioses"; S. *Fr.* 34 R. στρατοῦ καθαρτής κάπομαγμάτων ἴδρις, "purificador del ejército y conocedor de las inmundicias" (cf. Harp. *Lex. s. v. ἀπομάπτων*); Sch. in Ar. *Ach.* 44 que explica cómo se purificaban con la sangre de un lechón los límites del pritaneo antes de cada sesión.

⁶³⁹ Para otros valores del término, cf. Moulinier (1952) 156ss; Parker (1983) 207-234.

⁶⁴⁰ Ejemplos de purificadores griegos, legendarios o no, son Epiménides, Melampo, Taletas, Abaris, Pitágoras o Empédocles. Cf. Lanata (1967) 42s;

purificadores, καθαρμοί,⁶⁴¹ a los iniciados. A pesar de ello, hemos de admitir que no es una de las denominaciones habituales de los oficiantes,⁶⁴² al menos en los testimonios conservados.

κιστοφόρος 'portador de la cista'

Es la denominación que recibe Esquines en un pasaje de Demóstenes,⁶⁴³ donde se describe en qué consistía la labor de quien oficiaba los ritos. Aunque las principales ediciones leen κιστοφόρος 'portador de la hiedra', 'coronado de hiedra', hemos preferido la lectura κιστοφόρος.⁶⁴⁴ El nombre se debe lógicamente a que el sacerdote portaba la cista⁶⁴⁵ sagrada de Dioniso. En esta época κιστοφόρος es simplemente un calificativo más del oficiante que aún en su figura diversas funciones. Posteriormente se convertirá en el nombre de un cargo, el del sacerdote o sacerdotisa específicamente encargados de portar la cista sagrada durante el ritual.⁶⁴⁶

Burkert (1972) 146ss, (1992) 42s. Pero es Epiménides, cuya legendaria figura aún muchos de los rasgos que después presentarán los oficiantes de cultos místicos, quien realmente recibe la denominación de καθαρτής (Epiménid. *FGH* 457 T 3a; Iambl. *VP* 136; Porph. *VP* 29. 9). *Vid.* § 2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) τελεστής, donde nos hemos ocupado de la figura de Epiménides.

⁶⁴¹ *Cf.* § 3. 1. 7 Las purificaciones.

⁶⁴² Es más, en los pocos ejemplos que tenemos del vocablo en Platón o Plutarco (salvo el citado Plu. *Apophth. Lac.* 223 E), καθαρτής carece de valor religioso (*cf.* Pl. *Sph.* 231e, *Ti.* 60d; Plu. *Luc.* 26, 7). Como nombre de una ocupación, junto a otros cargos oficiales, está atestiguado en *IG* 5 (I). 209. 25 (I a. C.).

⁶⁴³ *D* 18. 260.

⁶⁴⁴ *Cf.* Harp. *Lex. s. v.* κιστοφόρος· ἔνιοι μετὰ τοῦ σ γράφουσι κιστοφόρος· τὰς γὰρ λεγομένας κίστας ἱερὰς εἶναι ἔλεγον τοῦ Διονύσου καὶ ταῖν θεαῖν. "'Portador de la hiedra': algunos escriben *cistoforos*, con una 's'; pues decían que las llamadas cistas sagradas estaban dedicadas a las diosas y a Dioniso"; Phot. *s. v.* κιστοφόρος y κιστοφόρος; Sud. *s. v.* κιστοφόρος. *Cf.* Wankel *ad. loc.* que recoge ejemplos de monedas de época helenística con representaciones de portadores de cistas. Por otra parte, en este pasaje de Demóstenes se dice expresamente que los tíasos van coronados con hinojo y álamo blanco, pero no hay ninguna referencia a la hiedra.

⁶⁴⁵ Sobre la cista, *vid.* § 3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).

⁶⁴⁶ En inscripciones de época imperial tenemos atestiguado el cargo de κισταφορήσασα, *cf. infra* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica s. v.

λικνοφόρος 'portador de la criba sagrada'

Es la denominación que recibe en un pasaje de Demóstenes⁶⁴⁷ Esquines al oficiar los ritos en honor de Dioniso y portar la criba sagrada⁶⁴⁸ del dios. Al igual que κιστοφόρος es simplemente un calificativo que posteriormente se convertirá en el nombre de uno de los cargos sacerdotales de los misterios báquicos como prueban varias inscripciones de época imperial.⁶⁴⁹

μάγος 'mago'

Nuestro estudio de μάγος se limitará a analizar exclusivamente los pasajes en que se denomina así a los oficiantes órficos, a fin de observar cuál es su significado en este contexto. Como los valores de este término han sido bien estudiados,⁶⁵⁰ recordaremos simplemente que para los griegos μάγος tenía ya en época clásica⁶⁵¹ un doble sentido: el sacerdote persa provisto de una teología específica y un ritual propio, y el oficiante pedigüeño y charlatán que oferta ritos y ensalmos por los caminos. En cuanto al primer valor, señalaremos únicamente que μάγος era en origen la denominación de los sacerdotes persas,⁶⁵² encargados de interpretar sueños⁶⁵³ y eclipses solares,⁶⁵⁴ de cantar teogonías⁶⁵⁵ e

⁶⁴⁷ D 18. 259. Cf. Harp. Lex. s. v. λικνοφόρος; Sud. s. v. λικνοφόρος; cf. Phot. S. V.

⁶⁴⁸ Sobre la criba, *vid.* § 3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).

⁶⁴⁹ Cf. § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v. λικναφόρος.

⁶⁵⁰ Clemen, *RE* s. v. Magoi, col. 509ss; De Jong (1997) 387-403; Graf (1994) 31-45; Burkert (1999) 93ss y Bremmer (1999) 1-12, que recoge toda la bibliografía anterior. Cf. Hdt. 1. 101, 132; X. Cyr. 8. 1. 23.

⁶⁵¹ En un libro atribuido a Aristóteles, Μαγικός, se encuentran reflexiones sobre la duplicidad de significado del término en cuestión, cf. Arist. *Fr* 36 Rose ([662 Gigon] = D. L. 1. 6-8); cf. Graf (1994) 40 n. 32.

⁶⁵² Bidez - Cumont (1938); De Jong (1997) 387-413. Uno de los primeros testimonios lo da el historiador Janto (Xanth. *FGH* 765 F 32). También Temístocles fue introducido durante su exilio en las doctrinas de los magos, cf. Plu. *Them.* 29. 6.

⁶⁵³ Hdt. 1. 107-8, 120, 128; 7. 19; Dino en *FGH* 690 F 10.

⁶⁵⁴ Hdt. 7. 37.

⁶⁵⁵ Hdt. 1. 132.

himnos,⁶⁵⁶ de observar ciertos ritos, como libaciones⁶⁵⁷ y sacrificios,⁶⁵⁸ y capaces, incluso, de enseñar la resurrección.⁶⁵⁹ La conexión de estos sacerdotes persas con el concepto de magia, tal y como lo entendemos hoy,⁶⁶⁰ se observa ya en un pasaje de Heródoto.⁶⁶¹ Aunque no podemos ocuparnos aquí de la motivación que llevó a los griegos a considerar 'magos' a los *magoi* persas,⁶⁶² señalaremos que la conexión de los *magoi* con la magia comienza a aparecer en la tragedia⁶⁶³ y se desarrolla ampliamente en época clásica.⁶⁶⁴ El segundo valor, el de 'mago' especializado en ritos y ensalmos, conoce también ejemplos de época clásica,⁶⁶⁵ y encontrará especial acomodo entre los oficiantes de cultos místicos, como, por ejemplo, los órficos.⁶⁶⁶ Por ello nuestro estudio se centrará en este segundo valor.

Tras esta breve introducción podemos analizar la significación del término en contextos místicos, más concretamente en los ritos órficos. El pasaje más antiguo que conservamos es un fragmento de Heráclito, cuya autenticidad ha

⁶⁵⁶ X. *Cyr.* 8. 1. 23.

⁶⁵⁷ Hdt. 7. 43.

⁶⁵⁸ Hdt. 7. 113-4, 191; X. *Cyr.* 8. 1. 23, 3. 11.

⁶⁵⁹ Teopompo en *FGH* 115 F 64 (*ap.* D. L. 1 proem. 9) καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδοῇ τῶν Φιλιππικῶν ὅς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους. "Teopompo, en el octavo libro de las Filípicas, dice que, según los magos, los hombres revivirán y serán inmortales".

⁶⁶⁰ *Cf.* Nock (1933b) 164-188 (= [1972] 308-330), sobre las posibles raíces griegas del concepto de magia actual.

⁶⁶¹ Hdt. 7. 114.

⁶⁶² West (1971) 239-242 considera que los μάγοι iraníes transmitieron a los griegos de Jonia, además del nombre, elementos de especulación cosmológica en torno al s. VI a. C.; Burkert (1983b) 119 cree que ya había ocurrido algo similar cien años antes en territorio asirio; *vid. et.* Bremmer (1999) 7s.

⁶⁶³ A. *Pers.* 317; E. *Supp.* 1110, *IT* 1338.

⁶⁶⁴ Gorg. 82 B 11, 10 D.-K.; Pl. *R* 572e, *Plt.* 280e; Aesch. 3. 137.

⁶⁶⁵ *Cf.* S. *OT* 387; E. *Or.* 1496; Pl. *Plt* 280 d. La conexión de μαγεία y γοητεία está presente también en el *Elogio de Helena* de Gorgias (82 B 11, 10 D.-K.) y, en opinión de Graf (1994) 37, μαγεία subraya la devaluación de γοητεία, *vid. et.* 34ss.

⁶⁶⁶ Son significativos los intentos de autores posteriores por tender un puente entre las *teletai* órficas y los magos, persas o caldeos, a partir del personaje de Orfeo, *cf.* Plu. *Def. orac.* 415 A; Iambl. *VP* 28. 151.

sido objeto de numerosas disquisiciones:⁶⁶⁷

Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.-K.) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· κτλ.

¿A quiénes profetiza Heráclito de Éfeso?. "A los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados (...)".

Heráclito critica,⁶⁶⁸ a juzgar por el tono, la participación en estos cultos, tanto de sus oficiantes -denominados μάγοι- como de los iniciados -los llamados βάκχοι, λήναι y μύσται. Mientras que resulta evidente que los *magoi* son los oficiantes de cultos místicos,⁶⁶⁹ es decir, los sacerdotes, la escasez de datos no permite, sin embargo, postular su conexión con actividades mágicas. En el calificativo νυκτιπόλος 'noctívago' puede haber una alusión a los ritos privados y secretos que realizaban.⁶⁷⁰

El siguiente ejemplo de μάγοι como denominación de los oficiantes de cultos lo tenemos en un pasaje de la *Enfermedad sagrada*, donde Hipócrates compara a estos sacerdotes con los primeros farsantes que se inmiscuyeron en el campo de la medicina utilizando remedios curativos pseudocientíficos para curar la epilepsia:

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες.

Los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores.

La conexión con la magia es muy clara, pues la crítica de Hipócrates va precisamente dirigida a la sustitución de los procedimientos médicos por los mágicos como remedio curativo.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ Marcovich *ad loc.*; Bremmer (1999) 3 y n. 20 para la discusión; Burkert (1999) 71, 94 y n. 19.

⁶⁶⁸ Graf (1994) 34 resalta la ironía de Heráclito al amenazar a estos adivinos y hechiceros con los mismos castigos con que ellos pretenden atemorizar a sus clientes.

⁶⁶⁹ Burkert (1999) 71 'sembra che Eraclito ... polemizzi contro i misteri bacchici del tipo che troviamo a Olbia'.

⁶⁷⁰ Cf. *infra* § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. νυκτιπόλος.

⁶⁷¹ Cf. Hip. *Morb. Sacr.* 18. 20 donde califica sus artes de βαναυσίη, 'charlatanería', Burkert (1992) 41 y n. 2; *vid. et.* Burkert (1997a [1982]),

Hay implícito un doble reproche. Por una parte, se critica el pretendido origen divino al que los sacerdotes mendicantes achacan esta enfermedad. Por otra, se les reprocha a los oficiantes su falsa religión al creerse capaces de influir sobre los procesos naturales, privilegio reservado a los dioses.⁶⁷²

En el *Papiro de Derveni*⁶⁷³ los oficiantes órficos vuelven a ser calificados de μάγοι. El pasaje despeja muchas dudas sobre las actividades y el carácter de estos sacerdotes, entre cuyas tareas estaban el hacer sacrificios y elaborar ensalmos:

PDerveni col. VI 2, 4s, 9s ἐπ[ωιδῆ δ]ὲ μάγων ... τῆν θυσ[ίαν] τούτου ἐνεκε[ν] π[ροιοῦσ]ι[ν] οἱ μά[γο]ι, ... μύσται Εὐμενίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις.

Un ensalmo de los magos (...), a causa de esto hacen los magos la ofrenda, (...) los iniciados ofrendan primero en honor de las Euménides igual que lo hacen los magos.

Los magos aparecen como profesionales expertos en un saber superior en relación a prácticas y creencias conocidas en Grecia,⁶⁷⁴ tales como el sacrificio (θύσια, θύω), las libaciones (ἐπισπένδω, χοαί) y los ensalmos, ἐπωιδαί. Precisamente es la mención de ἐπ[ωιδῆ]⁶⁷⁵ lo que evidencia en este caso la conexión entre sacerdocio y magia. Es decir, entre las actividades de los oficiantes figura el realizar sacrificios, pero también el atraerse el favor de las divinidades por medio de ensalmos.⁶⁷⁶ Gracias a la

(1987a) 31. Las relaciones entre magia y medicina han sido analizadas por Lanata (1967); Gil (1969); Lloyd (1979) 15-29, 37-49.

⁶⁷² Según Burkert (1962) 53s, hay un intento de separar magia y religión por parte de Hipócrates; cf. Graf (1994) 42ss.

⁶⁷³ Tsantsanoglou (1997) 95, 100 y n. 25; Casadesús, "Análisis de la figura del mago en ambientes órficos", en prensa.

⁶⁷⁴ Burkert (1999) 106, 108. Ahora bien, las actividades de los denominados magos, oficiantes de cultos al fin y al cabo, coinciden con las atribuidas a los magos persas en un texto de Diógenes Laercio (D. L. 1. 6); cf. *et.* el pasaje siguiente (D. L. 1. 7) donde se alude a prácticas adivinatorias.

⁶⁷⁵ Cf. § 3. 2. 3 Recitado de ensalmos, ἐπωιδαί.

⁶⁷⁶ Cf. Pl. R. 364b, donde los ἀγύρται y μάντις, 'sacerdotes mendicantes y adivinos', intentan atraer a la divinidad por los mismos medios, a saber, con θυσίαις y ἐπωιδαίς, 'sacrificios y ensalmos'.

descripción de los ritos puede además presuponerseles el conocimiento de una doctrina sobre démones y almas concerniente a visiones proféticas.⁶⁷⁷

Interesante es también un texto de Apolonio de Tiana, donde se relaciona a estos personajes con los filósofos seguidores de Pitágoras y Orfeo:

Ap. Ty. Ep. 16 (42. 25 Penella) μάγους οἷει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ᾧδέ που καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Διὸς οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοί τε καὶ δίκαιοι.

Creo que hay que llamar magos a los filósofos secuaces de Pitágoras y lo mismo, creo, a los de Orfeo. Incluso, creo que aquellos que siguen a Zeus deberían ser llamados magos, teniendo en cuenta que son divinos y justos.

Se observa aquí un tratamiento favorable del término 'mago', no sólo por lo que se dice de los seguidores de Zeus, sino porque el propio Apolonio usa intencionadamente el término μάγους en su sentido original de sacerdote persa venerable para defenderse de las acusaciones de quienes lo tachan de γόης.⁶⁷⁸

Además de todos estos ejemplos, nos parece interesante retomar un pasaje de Sófocles que recoge uno de los testimonios más antiguos en que μάγους se relaciona con el concepto de magia:

S. OT. 386ss

ταύτης Κρέων ὁ πιστός, οὐξ ἀρχῆς φίλος,
λάθραι μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν ἰμείρεται,
ὑφεῖς μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,
δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν
μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφϋ τυφλός.

De ésta [ciudad] Creonte, el fiel, el amigo desde el principio, seduciéndome con engaños desea desterrarme, enviándome a este mago urdidor de intrigas, insidioso pedigüeño, que mira sólo en su provecho pero es ciego en su arte.

⁶⁷⁷ Burkert (1999) 110.

⁶⁷⁸ Cf. Penella *ad loc.* p. 99ss.

A Tiresias se le reprocha su condición de μάγος y ἀγύρτης, y un poco después se le tacha de adivino, μάντις. Precisamente, como hemos visto, todas estas características son las que perfilan la figura del oficiante de ritos místicos, de manera que no resulta ilógico pensar que a Tiresias se le recrimine en realidad por comportarse como uno de estos oficiantes,⁶⁷⁹ situándose al margen de la religión de la polis, lo que no se aviene bien con su condición de vate legendario oficial.

Recapitulando los datos, si consideramos que el μάγος del fragmento de Heráclito es genuino del filósofo, y no un añadido de su transmisor Clemente de Alejandría, resulta que uno de los testimonios más antiguo de μάγος pertenece efectivamente a círculos místicos, en este caso concreto muy cercanos al orfismo. Tanto el pasaje de Heráclito como el de Hipócrates ponen de manifiesto la crítica de filósofos y médicos hacia esta clase de personajes. En este sentido, μάγος se ha convertido en un término polémico de desprestigio.⁶⁸⁰ La presencia del vocablo en otros contextos muestra que, evidentemente, no quedó limitado a los sacerdotes místicos. Buen ejemplo de ello es el citado pasaje de Sófocles donde Edipo tacha a Tiresias (que no es uno de esos practicantes de cultos místicos) de mago (μάγος) y hechichero (ἀγύρτης), reprochándole no ser un verdadero adivino (μάντις). En cualquier caso, teniendo en cuenta que el comentarista del *Papiro de Derveni* lo usa constantemente para referirse a los oficiantes de estos ritos, podemos afirmar que μάγος se ha convertido en apelativo común, aunque no exclusivo, de este tipo de sacerdotes. Una vez más queda confirmado que no existe un vocabulario exclusivo de estos cultos místicos, sino que determinados términos, que antes o después forman parte de la lengua común, adquieren un valor especial en el lenguaje místico, sea órfico o no. En el caso de Tiresias, quien no es propiamente un sacerdote, el

⁶⁷⁹ Rigsby (1976) 109ss propone, en cambio, interpretar μάγοι como 'king-makers', esto es, traidores que conspiran para poder manipular el poder político, tanto en este pasaje de Sófocles como en otro de Platón (*R.* 572e) que analizaremos inmediatamente.

⁶⁸⁰ Graf (1994) 44.

empleo de semejantes calificativos está justificado porque sus cualidades se corresponden exactamente con las de este tipo de oficiantes.

Por otra parte, un dato que resulta muy sorprendente es que Platón no usa el término μάγος para referirse a estos individuos (a los que sí llama γόης, ἀγύρτης ο μάντις), máxime cuando en la *República* (R. 572e) denomina μάγοι a quienes emplean una suerte de subterfugios para conquistar el alma de un joven, lo que evidencia su conocimiento del sentido de μάγος que venimos analizando,⁶⁸¹ aunque él lo emplee sin referencia a los sacerdotes místicos.⁶⁸² Es decir, en este pasaje usa el término μάγος para referirse a individuos que realizan actividades parejas a las de los oficiantes de ritos, pero que no son en ningún caso sacerdotes. En cambio, al criticar duramente a los oficiantes en otros pasajes Platón los tacha de γόης (Lg. 909b), ἀγύρτης ο μάντις (R. 464b-e), pero no de μάγοι. Teniendo en cuenta que μάγος se aviene perfectamente con el sentido crítico que el filósofo buscaba en ambos pasajes,⁶⁸³ no deja de resultar un tanto sorprendente que Platón pudiera calificar de μάγοι a los oficiantes de cultos místicos, y, sin embargo, no lo hiciese.

Analicemos otro pasaje muy interesante, perteneciente a un diálogo considerado espúreo,⁶⁸⁴ el *Axioco* (371a). Narra el autor del diálogo la historia que le ha contado Gobria, un mago persa. En principio, el uso de μάγος no tiene nada de particular, es la denominación de un sacerdote persa, cuya existencia es bastante discutida. Lo curioso es que la narración que sigue introduce toda una serie de detalles sobre la suerte del alma en el más allá,⁶⁸⁵ con

⁶⁸¹ Evidentemente conoce también su valor como denominación de los sacerdotes persas, pues en el *Alcibiades* (122a) alude a la μαγεία de Zoroastro.

⁶⁸² También en el *Político* (280e) habla de la μαγευτική τεχνή que concierne a los antídotos, es decir, conoce la relación magia-medicina tal y como se manifiesta en los pasajes de Hipócrates. La consideración de la magia como una ciencia es también una novedad platónica.

⁶⁸³ Con ese mismo sentido despectivo emplean μάγος anteriormente Heráclito e Hipócrates en referencia al mismo tipo de personajes.

⁶⁸⁴ Chevalier (1915) 11-24.

⁶⁸⁵ Vid. el estudio detallado de Chevalier (1915) 86-106.

conceptos tomados de las doctrinas de los diferentes cultos místicos, entre ellos los órficos, y con reminiscencias muy claras en la obra posterior de Plutarco (*fr.* 178 Sandbach). La descripción aparece, por tanto, como un *compositum* con conceptos tomados de las doctrinas místicas. Resulta curioso que el autor llame 'mago' a un sacerdote persa- es decir, uno de los sentidos habituales de este término en época clásica- y que ponga en boca del susodicho personaje una descripción de la suerte del alma en el más allá que, por muy transformada que esté, responde a las doctrinas transmitidas por oficiantes mendicantes y adivinos, sacerdotes de cultos místicos a quienes otros autores llaman μάγοι. Creemos que el autor del diálogo muestra su conocimiento del doble valor de μάγος e intenta conjugarlo de forma muy ingeniosa: μάγος es el nombre de los sacerdotes persas, pero también de aquellos que pretenden ganarse el pan transmitiendo doctrinas de salvación y vendiendo remedios para evitar los tormentos infernales que aguardan a los no iniciados. Puede ser una forma sutil de reprocharles a estos individuos el que tengan que recurrir a préstamos de otras religiones (en este caso la persa) al no tener siquiera un nombre propio que les dé carta de naturaleza. El problema de esta hipótesis es principalmente la autoría del diálogo, pues supone atribuirle una sutileza digna de Platón a un autor con sobradas carencias, en opinión de la crítica.⁶⁸⁶

En cualquier caso, volviendo a Platón, podemos concluir que en sus escritos no llama μάγοι a los oficiantes de cultos místicos (ni a los órficos ni a ningún otro), a pesar de sus sobrados conocimientos de los valores del término y de que el contexto de *República* (R. 464b-e) y *Leyes* (Lg. 909b) era el adecuado para emplearlo en sentido despectivo. Es posible que el filósofo evitara deliberadamente denominarlos μάγοι por considerarlos indignos de un nombre cuyas raíces entroncaban con las antiguas y venerables instituciones religiosas persas.

⁶⁸⁶ Chevalier (1915) 15ss; Souilhé (1962) 125-136.

μάντεις 'adivinos'

En un conocido pasaje de la *República* (R. 364b) califica Platón a los oficiantes de misterios de ἀγύρται⁶⁸⁷ y μάντεις 'sacerdotes mendicantes y adivinos'. El único arte adivinatoria que parecen albergar estos personajes es la supuesta facultad del conocimiento de la dicha y el sufrimiento tras la muerte que aguarda a iniciados y no iniciados respectivamente. Que sepamos, los oficiantes de ritos no ejercían las prácticas adivinatorias bien conocidas en la antigüedad.⁶⁸⁸ Por otra parte, no hay que olvidar el tono irónico y sarcástico de Platón: los personajes a los que califica de μάντεις carecían a todas luces de la inspiración divina que se atribuye a los verdaderos μάντεις.⁶⁸⁹ La denominación de μάντεις responde evidentemente a la crítica platónica que no puede concebir que estos individuos se atrevan a aventurar un destino dichoso en el más allá a todos los que accedan a sus ritos y ensalmos, independientemente de las cualidades morales de su clientela.⁶⁹⁰

Por otra parte, es evidente que estos individuos amalgamaban toda una serie de actividades, muy difíciles de precisar con los datos que tenemos. Hay que tener en cuenta, además, que la distinción magia, adivinación y hechicería⁶⁹¹ no estaba tampoco demasiado clara para los antiguos:

Str. 10. 3. 23 τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ

⁶⁸⁷ Cf. *supra* § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. ἀγύρτης.

⁶⁸⁸ Cf. Ziehen, *RE* s. v. μάντις, col. 1346-1355.

⁶⁸⁹ Cf. Ziehen, *RE* s. v. μάντις col. 1346s, 1349.

⁶⁹⁰ Bernabé (1998b) 56.

⁶⁹¹ Cf. Pl. *Leg.* 908d ἐξ ὧν μάντεις τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγγανείαν γεγεννημένοι, (...) καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες κτλ. "Esta es la clase de hombres de la que provienen muchos adivinos y los expertos en todo el fraude de la magia (...) y también los que maquinan con ceremonias culturales propias". *Vid. supra* § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, los lemas ἀγύρτης, γόης y μάγος, donde pueden verse ejemplos de esta relación estrecha que se da dentro y fuera de los círculos órficos; cf., por ejemplo, Plu. *Pyth. or.* 407 C quien califica de falsos adivinos a los oficiantes que dicen la buena ventura a las puertas del templo de Cíbele. Otros ejemplos de la relación sacerdocio y magia pueden verse en Pl. *Plt.* 290c, *Smp.* 202e; D. S. 17. 17. 6; Liu. 39. 8. 3. *sacrificulus et vates*. Cf. Meuli (1935); Boyancé (1942) 229; Bernabé (1997a).

ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς.

De las posesiones divinas, el exceso religioso y la adivinación están muy cerca la mendicidad y la hechicería.

Todavía algunos testimonios relacionan a Orfeo, el mítico fundador de estos misterios, con la práctica de la adivinación, lo que en cierto modo puede justificar que se denomine también μάνταις a quienes son considerados sus secuaces:

Philoch. *FGH* 328 F 76 (ap. Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 134. 4) ἤδη δὲ καὶ Ὀρφέα Φιλόχορος μάντιν ἱστορεῖ γενέσθαι ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ μαντικῆς.

Ya Filócoro en el libro primero del *Acerca de la adivinación* cuenta que Orfeo fue un adivino.

Str. 7 fr. 18 ἐνταῦθα (sc. ἐν Δίῳ) τὸν Ὀρφέα διατρίψαι φασι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον κτλ.

Allí (*i. e.* en Dío) dicen que vivió Orfeo el cicón, un hechicero que al principio vivía mendigando de su música, de la adivinación y de los ritos orgiásticos de las *teletai* (...).

νυκτιπόλος 'Noctívago, que vaga de noche'

La denominación aparece en el fragmento de Heráclito,⁶⁹² que citamos a propósito de los μάγοι:⁶⁹³

Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.-K.) νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· κτλ.

"A los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados (...)"

Volvemos a encontrarlo en dos pasajes de Eurípides; en *Cretenses*,⁶⁹⁴ como epíteto del propio dios Dioniso Zagreo:

⁶⁹² Cf. Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 2.

⁶⁹³ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, *s. v.*, con la bibliografía referente a este fragmento.

⁶⁹⁴ Cf. Porph. *Abst.* 4. 19. 16.

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy καὶ {μη} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντάς,
κτλ.

Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo (...).

En relación a los coros de bacantes aparece en un verso del
Ión:⁶⁹⁵

E. *Io.* 717s ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας
λαιψηρὰ πηδαί νυκτιπόλοις ἅμα σὺν Βάκχαις.
Donde Baco levanta sus teas encendidas
y salta ágil con sus noctívagas bacantes.

En el calificativo νυκτιπόλος 'noctívago' puede haber una alusión a los ritos secretos y nocturnos que realizaban.⁶⁹⁶ Sea como fuere, el adjetivo denomina en otros casos a divinidades femeninas como Enodia,⁶⁹⁷ Temis⁶⁹⁸ y, sobre todo, Hécate⁶⁹⁹ muy relacionadas con el mundo ritual y de ultratumba. Sin duda, hay una conexión entre la noche y el más allá.

σοφοί 'sabios'

Dos veces se refiere Platón (Pl. *Men.* 81a; *Grg.* 493a) con este calificativo a aquellos hombres y mujeres dedicados a la interpretación de los textos sagrados. Obviamente σοφός no es una denominación específica de los oficiantes, pero muestra que a este tipo de sacerdote⁷⁰⁰ se le suponía efectivamente una sabiduría superior para comprender las cosas sagradas (τὰ ἱερά), así como el

⁶⁹⁵ Cf. et. Hsch. s. v. νυκτιπόλοις.

⁶⁹⁶ Cf. Graf (1994) 32s. Posteriormente Luciano (*Peregr.* 29. 8) lo empleará como epíteto del héroe Proteo, en un pasaje puesto en boca de la Sibila y muy crítico contra los sacerdotes y las iniciaciones nocturnas. *Vid. et. A. Fr.* 273a.

⁶⁹⁷ Cf. E. *Io.* 1045. Enodia es una divinidad asociada a la magia y a la nocturnidad, a veces confundida con Perséfone o con Hécate.

⁶⁹⁸ Orph. *H.* 79. 7; Temis aparece en este himno órfico como una profetisa que descubre los sagrados misterios a los mortales y entona los gritos rituales, cf. Ricciardelli (2000a) 519.

⁶⁹⁹ Divinidad relacionada con los rituales y el mundo de los muertos, cf. Apol. Rh. 3. 862; 4. 148, 829, 1020.

⁷⁰⁰ Cf. § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

conocimiento de las doctrinas sobre la naturaleza y el destino del alma.

En los ejemplos platónicos el adjetivo σοφός califica a los que consideramos exegetas de los textos y no a los oficiantes de ritos propiamente. Sin embargo, otros testimonios evidencian, aunque sea irónicamente, que estos últimos también pretendían poseer una sabiduría superior. El comentarista del *Papiro de Derveni* les reprocha a los oficiantes que, aun revelándose como expertos en creencias sobre el alma y los démones,⁷⁰¹ sus clientes se marchen sin haber aprendido ninguno de los conocimientos que esperaban adquirir.⁷⁰²

Una crítica muy similar le dedica Hipócrates al talante piadoso y a la pretendida sabiduría de estos oficiantes.

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὀκόσοι προσποιούνται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι.

Los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores de ahora, quienes, precisamente, pretenden ser muy piadosos y saber de más.

En su opinión, al atribuirle un carácter sagrado a ciertas enfermedades estos individuos enmascaran su ignorancia de las verdaderas causas científicas. Esa sabiduría que atañe a lo sagrado a Hipócrates le parece acientífica porque se esconde bajo el velo de la superstición y resulta a todas luces falsa.

Todos estos ejemplos coinciden en que el saber superior que se atribuye al σοφός es de carácter sagrado. Cuando dicha facultad sirve para interpretar los textos escritos en clave alegórica, es ensalzada elogiosamente,⁷⁰³ tal y como se observa en los textos platónicos citados. En cambio, cuando ese saber superior se pone al servicio de fines como la curación de enfermedades o las promesas de un destino mejor, recibe duras críticas por parte de quienes se consideran los verdaderos profesionales en sus respectivos campos, a saber, Hipócrates en el de la medicina y el comentarista del

⁷⁰¹ *PDerveni* col. VI 2ss.

⁷⁰² *PDerveni* col XX 6ss .

⁷⁰³ Cf. Plu. *E ap. Delph.* 388 E.

Papiro de Derveni en la interpretación de lo sagrado.

2. 2. 2. 4 DENOMINACIONES PERIFRÁSTICAS

Incluimos en este apartado algunas expresiones perifrásticas con las que determinados autores se refieren, en ocasiones de manera deliberadamente imprecisa, a los oficiantes místicos. Esta forma de citarlos refleja unas veces la laxitud de un oficio que carece de nombre al que asirse y otras el desprecio hacia estos individuos.

a) PERÍFRASIS REFERENTES AL TIPO DE ACTIVIDAD QUE REALIZAN

Mediante una perífrasis muy expresiva, el comentarista del *Papiro de Derveni* critica, sin nombrarlo, a los profesionales⁷⁰⁴ que le hacen la competencia en la interpretación de las cosas sagradas:

PDerveni col. XX 1 παρὰ τοῦ τέχνημ ποιομένου τὰ ἱερά.

Por obra de quien tiene lo sagrado por una profesión.

En otros ejemplos se concreta un poco más a qué se dedicaban. Platón alude a una hipotética antigüedad remota:

Pl. *Phd.* 69c καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες.

Los que nos instituyeron las *teletai*.

Probablemente se refiere a los antecesores míticos, tal vez Orfeo y Museo,⁷⁰⁵ de los oficiantes contemporáneos.

En el *Gorgias* Platón se refiere a "un varón ingenioso de los que componen mitos":

Pl. *Gorg.* 493a τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ

⁷⁰⁴ Cf. *infra* § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos b) Aprendizaje, profesión y retribuciones materiales.

⁷⁰⁵ Puesto que a ellos se atribuye la institución de las *teletai*, cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas.

Entre otras hipótesis se ha propuesto que se trata de oficiantes dedicados a la interpretación de textos órficos.⁷⁰⁶

Aristóteles alude a la condición de transmisores de conocimientos de estos oficiantes:

Arist. *Fr.* 60 Rose οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες.

Los que cuentan las *teletai*.

Varios siglos después Luciano habla de:

Lucian. *de salt.* 15 τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια.

Los que dan a conocer los misterios.

Se refiere en concreto a las *teletai* de Orfeo, en una época en que *teletai* y misterios aparecen citados muchas veces como equivalentes.⁷⁰⁷ Podemos pensar que se trata, en efecto, de los sacerdotes que instruyen a los iniciados en los ritos.

B) PERÍFRASIS QUE LOS RELACIONAN CON ORFEO O EL ORFISMO.

En un pasaje del *Protágoras* Platón dice que los secuaces de Orfeo y Museo son los predecesores de la sofística:

Pl. *Prt.* 316d τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον.

Los secuaces de Orfeo y Museo.

Protágoras se está refiriendo muy probablemente a los oficiantes que celebran sus ritos de ciudad en ciudad, apoyándose en la tradición escrita órfica. Los sofistas se asimilan a estos individuos en su mensaje individualista e innovador, su carácter itinerante y en el empleo de textos escritos.⁷⁰⁸

El *Crátilo* nos proporciona otro ejemplo de la manera perifrástica en que Platón se refiere a 'los secuaces de Orfeo':

⁷⁰⁶ Bernabé (1995b) 228; *vid. et.* los comentarios a este pasaje en § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

⁷⁰⁷ *Cf.* § 1. 2 La τελετή en los órficos.

⁷⁰⁸ Bernabé (1997a) 38s; (1998b) 49s.

Pl. *Cra.* 400c οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα

A ellos se les atribuye la doble interpretación que se da del aserto de que el cuerpo (σῶμα) es un σῆμα: a) el cuerpo es una sepultura, b) el cuerpo le sirve al alma para manifestarse. Probablemente es la primera interpretación la que es órfica, mientras que la otra procede de círculos pitagóricos del s. IV a. C.⁷⁰⁹ Es muy posible que juegos etimológicos de este tipo tuviesen cabida durante la celebración de las *teletai*.⁷¹⁰

Otra noticia de la relación de estos sacerdotes con Orfeo la encontramos en Plutarco.⁷¹¹ El de Queronea cita un pasaje de la *República* en que Platón se mofa de 'los secuaces de Orfeo' que prometen a sus fieles una borrachera perpetua en el Hades:

Plu. *Comp. Cim. et Luc.* 1. 2 Πλάτων (R. 363c) ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα, τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἄιδου μέθην αἰώνιον.

Y Platón se burla de los secuaces de Orfeo por decir que los que han vivido rectamente disfrutarán en el Hades de una borrachera eterna.

Plutarco parece situar a estos discípulos de Orfeo en un pasado lejano del que él no tiene conocimiento sino literariamente.⁷¹²

Por último, hemos de recordar que el sintagma οἱ Ὀρφικοί puede ser interpretado como denominación de fieles y sacerdotes, tal y como muestran los testimonios estudiados en el capítulo dedicado a los fieles.⁷¹³

⁷⁰⁹ La argumentación se debe a Bernabé (1995b), (1998b) 72s.

⁷¹⁰ Sobre esta posibilidad, *vid.* § 3. 2. 4 Reflexiones etimológicas y juegos de palabras; para este pasaje concreto *vid.* § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón.

⁷¹¹ *Cf.* Bernabé (1996b) 67.

⁷¹² Pinnoy (1990) 207.

⁷¹³ *Cf.* § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles.

2. 2. 3 EL OFICIO DE SACERDOTE

2. 2. 3. 1 CONSIDERACIONES GENERALES.

Se ha considerado que el orfismo es una religión 'del libro',⁷¹⁴ no articulada en torno a una iglesia y carente de estructura, a cuyo mensaje religioso se accede de forma directa gracias a los textos escritos. Cuestión fundamental es, por tanto, analizar la forma en que los fieles acceden a esos textos. La mayoría de las veces los conocen gracias a la intervención de los sacerdotes que se convierten así en mediadores⁷¹⁵ entre las doctrinas teóricas y los fieles. Partiendo del tratamiento que estos mediadores dan a los textos podemos considerarlos fundamentalmente de dos tipos. La primera clase englobaría los oficiantes místéricos que se sirven de los textos como un instrumento para cumplir funciones primarias, fundamentalmente relacionadas con el ritual. Nos referimos a los sacerdotes que de forma convencional llamamos orfeotelestas.⁷¹⁶ En la segunda categoría de intermediarios incluiríamos a los intérpretes que someten los textos sagrados a un análisis buscando explicar su "verdadero" significado.

La distinción entre estos dos tipos de intermediarios supone a su vez una disociación entre dos niveles de orfismo, un orfismo popular centrado en manifestaciones religiosas mucho más simples, a juzgar por el desprecio de las fuentes hacia determinados rituales y sus representantes, y otro orfismo elevado y filosófico, que acude a los textos en busca de un significado más profundo.

Nuestro estudio da preferencia a los oficiantes místéricos por ser los encargados del ritual, objeto principal de esta

⁷¹⁴ Sobre este aspecto *vid. infra* la nota 1373. Adelantamos, sin embargo, que desde los primeros textos hay referencias a libros: E. *Hipp.* 952ss; Pl. *R* 364e; D. 18. 259ss, 19. 199; Alex. *Fr.* 140 K. A; *cf. et.* § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual.

⁷¹⁵ Bernabé (1997a) 37ss.

⁷¹⁶ Recordemos que dicha denominación sólo la atestiguan tres textos: Thphr. *Char.* 16. 11; Phld. *De poem. PHercul.* 1074 fr. 30 (D fr. 10 p. 17 Nardelli); Plu. *Apophth. Lacon.* 224 E.

investigación. A ellos se refieren preferentemente las denominaciones estudiadas, así como la mayor parte de las informaciones, casi siempre muy críticas. Por lo que respecta a los intérpretes, nos limitamos al comentarista del *Papiro de Derveni* y a determinados sacerdotes, hombres y mujeres sabios, citados por Platón de forma perifrástica o muy genérica.⁷¹⁷ No entraremos a considerar las numerosas exégesis a las que han sido sometidos los textos órficos en la literatura posterior, porque la figura de estos comentaristas se aleja mucho de la de los oficiantes místicos.

Para finalizar esta pequeña introducción podemos decir que tanto de los oficiantes de ritos como de los intérpretes tenemos constancia en los textos más antiguos relacionados con el orfismo. Como veremos inmediatamente, el *Papiro de Derveni* proporciona ejemplos de ambos: de los magos, oficiantes de ritos con profundas convicciones religiosas y expertos en creencias sobre el alma y los demonios, y de los exegetas, puesto que el propio autor se considera a sí mismo intérprete de lo sagrado. Lo más probable es que los oficiantes místicos constituyesen el grupo primitivo, a raíz del cual surgiría el otro tipo, ejemplificado en el comentarista de Derveni, más preocupado por los aspectos teóricos y filosóficos, y menos por determinados ritos, para alcanzar la meta de un destino feliz.

De todas formas, creemos que es muy difícil establecer una distinción nítida entre ambos grupos, sobre todo en los pasajes más antiguos. Es posible que la divergencia entre unos y otros se deba más al juicio vertido por las fuentes⁷¹⁸ transmisoras que a una verdadera distinción intrínseca de los sacerdotes. Por ejemplo, en el *Papiro de Derveni* los oficiantes que adoctrinan a los fieles combinan el conocimiento teórico con la celebración ritual. Los consideramos meros oficiantes de ritos que actúan a un nivel más popular por contraposición al propio comentarista, intérprete filosófico, que representa el orfismo de "rango superior" y no ve con buenos ojos la labor de los otros. Por otra parte, los sabios

⁷¹⁷ Cf. *infra* § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

⁷¹⁸ Boyancé (1942) 226.

ensalzados por Platón en el *Menón* (81a) y otros textos⁷¹⁹ dan la impresión de situarse en un nivel intermedio: oficiantes de ritos que basan sus enseñanzas en doctrinas filosóficas que requieren un nivel intelectual elevado. Sin embargo, de éstos no hay huellas más que en Platón. Cabe preguntarse, entonces, si no responden más bien a la imagen idealizada de un orfismo ennoblecido y moralizado que Platón, y otros antes que él,⁷²⁰ han querido presentar. La subjetividad y, en algunos casos, depuración de los datos por parte de nuestras fuentes vienen a añadirse a la escasez de noticias concernientes al orfismo antiguo.

2. 2. 3. 2 LOS OFICIANTES DE RITOS

a) TESTIMONIOS SOBRE LOS OFICIANTES DE RITOS Y SUS ACTIVIDADES

El estudio de los oficiantes de ritos viene precedido por la escasez de testimonios objetivos, ya que la mayoría de los datos presenta a los sacerdotes de una forma despectiva. Sin embargo, algunos textos muestran que la figura que encabezaba estos rituales no fue siempre vista de forma desdeñosa. El problema reside en que la mayoría de los datos, o al menos los que han merecido mayor atención, provienen de autores como Hipócrates, Eurípides o Platón,⁷²¹ declaradamente contrarios a un tipo de personaje que, en su opinión, atacaba de lleno los postulados científicos de la filosofía y la medicina, y que amenazaba con romper el orden asegurado por la religión oficial. Las denominaciones que hemos analizado se caracterizan por no ser exclusivas de estos oficiantes (se recordará que apenas hay tres ejemplos, y no de época clásica, del término orfeotelesta) y en muchos casos son despectivas. Esta forma de referirse a los

⁷¹⁹ Cf. § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

⁷²⁰ Nos referimos específicamente a Píndaro (*Fr.* 133 Sn.-Maehl.), puesto que en el *Menón* 81a Platón apoya su teoría de la reminiscencia en una cita, más o menos literal, de unos versos del poeta, *vid.* el comentario en § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

⁷²¹ Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10; E. *Hipp.* 955ss; Pl. *R.* 364bc, 364e, *Lg.* 909b.

oficiantes refleja una vez más que se trata de cultos marginales, que no gozaban de gran predicamento desde la óptica de las creencias establecidas ni tampoco del respeto implícito en la adjudicación de un nombre oficial. En cualquier caso, éstas son las principales fuentes para el estudio de estos personajes y a ellas hemos de atenernos.⁷²²

A la amenaza que las religiones místicas suponían por sí mismas, se añadió el hecho de que junto al orfeotelesta más honesto, preocupado efectivamente de su religión, surgió toda una pléyade de falsarios, buscadores del beneficio material. Ambos factores pueden explicar las causas por las que la mayoría de los testimonios trazan un retrato realmente desdeñoso de los oficiantes de ritos, lo que no ocurría, como hemos visto, con los fieles. Si se quiere atacar una serie de doctrinas, resulta lógico, hasta cierto punto, atacar a sus propagadores más que a sus fieles, en la idea de que los últimos son siempre víctimas.

Hecha esta salvedad podemos entender ahora por qué la lectura de los fragmentos que hacen referencia a los oficiantes de los rituales órficos no proporciona un modelo único de sacerdote. La imagen que se obtiene de dicha lectura es tan variada que no se deja encorsetar en un estereotipo. Ya el propio comentarista del *Papiro de Derveni*⁷²³ intuía las diferencias entre un tipo de oficiantes y otros. Estudiosos como Most⁷²⁴ han intentado agruparlos en tres clases (los sacerdotes con convicciones religiosas más o menos profundas, los especuladores y los intérpretes). Sin embargo, creemos que dicha clasificación responde más al prejuicio de la crítica, antigua y moderna, que a la realidad que se obtiene de los datos que tenemos. Efectivamente, Platón ataca a unos individuos,⁷²⁵ censurables tal vez porque se alejan de su ideal

⁷²² Boyancé (1942) 228.

⁷²³ *PDerveni* col. XX 1ss, *vid.* el apéndice de textos.

⁷²⁴ Most (1997) 120.

⁷²⁵ Ya Boyancé (1942) 235 dejó zanjada la cuestión de que los ἀγύρται y μάντιες de Platón son órficos (*cf. infra* n. 738). En su opinión, un orfismo puro, noble, no existe por ningún lado más que en el espíritu de los modernos.

filosófico. Critica sus fines - ganar dinero- y sus medios - gracias a la confianza de las gentes se valen de falsas promesas que atacan la religión. Pero las actividades de unos y otros son las mismas; lo que cambia es el uso o la óptica desde la que se mira la finalidad que cada uno ve en los ritos, desde los motivos puramente espirituales hasta la búsqueda del beneficio material, pasando por el análisis interpretativo que estudiaremos más adelante.

Un análisis comparativo de los principales pasajes referentes a las ocupaciones de estos individuos ayudará aclarar todos estos puntos y permitirá señalar las razones que han motivado la crítica y el desprecio en determinados casos. Seguimos preferentemente un criterio cronológico a la hora de citar los testimonios, salvo en los casos en que se haga necesaria una ordenación temática.

Un pasaje de Heráclito⁷²⁶ cita a νυκτιπόλοι, μάγοι, βάκχοι, λήναι y μύσται que 'se inician' (μυεῦνται) en los misterios de los hombres de forma impía. Tendríamos así atestiguada una de las funciones básicas del oficiante: iniciar a los fieles. Sin embargo, el pasaje resulta un poco extraño. En general, el verbo μυεῖν suele emplearse en voz activa para la acción de 'iniciar' ejercida por el oficiante,⁷²⁷ y en voz media- pasiva en referencia a los fieles que 'son iniciados', mientras que en este texto se usa la voz medio-pasiva para ambos, puesto que νυκτιπόλοι y μάγοι son denominaciones de los sacerdotes, mientras que βάκχοι, λήναι y μύσται lo son de los fieles. Al utilizar el verbo en voz media, Heráclito neutraliza la oposición de voces: ambos, sacerdotes y fieles participan en la iniciación, si bien con papeles distintos. En cualquier caso, podemos afirmar casi con toda seguridad que la iniciación, imprescindible para entrar en el círculo de fieles

⁷²⁶ Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.-K.). Para la discusión sobre su autenticidad, *vid.* el comentario de la edición de Marcovich, p. 464-468; Bremmer (1999) 3 y n. 20; Burkert (1999) 71, 94 y n. 19.

⁷²⁷ *Cf. LSJ s. v.* Sin embargo, son escasos los pasajes órficos en que se asocia a los sacerdotes con el verbo μυεῖν; *cf.* Plu. *Apophth. Lac.* 224 Ε οἱ παρ' αὐτῶι μυηθέντες, "los que se iniciaban con él", Luc. *Salt.* 15 μυεῖσθαι, pero en ninguno el verbo lleva como sujeto gramatical a los oficiantes; ambos pasajes serán comentados después.

iniciados, era una de las funciones principales del sacerdote.

En otro de los textos más antiguos que conservamos, un fragmento del *Papiro de Derveni*,⁷²⁸ los llamados μάγοι se perfilan como sacerdotes con profundas creencias religiosas, convencidos de la verdad de las doctrinas que transmiten. Entre sus actividades destacan las súplicas (εὐχαί), sacrificios (θυσίαι), ofrendas (ἱερά), libaciones (χοαί) de agua y leche, así como encantamientos (ἐπιωιδαί) para influir en las divinidades. Pero además de estas prácticas rituales, los magos se revelan expertos en creencias sobre el alma y en visiones proféticas.⁷²⁹ Esta descripción nos da una imagen más o menos fiable de lo que debió ser el tipo primigenio de sacerdotes de cultos místicos, a partir del cual surgieron luego las figuras del especulador y posiblemente también la del intérprete teórico. Nada se nos dice aquí de su retribución.

Pero todavía podemos extraer más datos de otro pasaje del *Papiro de Derveni* (*PDerveni* col. XX 1ss), donde se establece una oposición entre los fieles que se inician o cumplen los ritos en las ciudades⁷³⁰ y aquellos que lo hacen por medio de quien se ha convertido en un profesional⁷³¹ de la religión. Independientemente del tono más o menos crítico del comentarista hacia los últimos, probablemente provocado por un sentimiento de competencia,⁷³² las atribuciones de los oficiantes de ritos privados son las mismas: la capacidad de celebrar ritos y un saber superior para comprender las cosas sagradas (τὰ ἱερά) y su significado, como parece

⁷²⁸ *PDerveni* col. VI 1ss, cf. Tsantsanoglou (1997) 110ss; Burkert (1999) 104ss; Casadesús, "Análisis de la figura del mago en ambientes órficos", en prensa.

⁷²⁹ Burkert (1999) 106ss. Cf. *PDerveni* col. V 1ss, donde se menciona la consulta de oráculos.

⁷³⁰ En la expresión 'en las ciudades' (ἐμ] πόλεσιν) podemos ver una referencia al escenario de las celebraciones de ritos públicos, quizás institucionalizados, frente a los ritos de las celebraciones místicas, de carácter privado.

⁷³¹ Cf. *infra* § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos b) Aprendizaje, profesión y retribuciones materiales.

⁷³² Parker (1995) 489 considera que el comentarista desprecia que la falta de competencia de estos profesionales deje a los clientes completamente ignorantes del significado de los ritos; cf. Obbink (1997) 52; Most (1997) 120ss.

demostrar el hecho de que los fieles acudan a ellos pensando adquirir un conocimiento, aunque al final no lo logren y se marchen "sin hacerse preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que han visto, oído o aprendido" (οὐδ' ἐπανερόμενοι ὥσπερ ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον). El comentarista del papiro lamenta que los iniciados desembolsen una cantidad por un 'trabajo' (τέχνη), a su modo de ver, poco eficaz, pues "acaban privados del conocimiento" (τῆς γνώμης στερόμενοι) que esperaban adquirir.

Resulta difícil pensar que los oficiantes citados en el primer ejemplo (*PDerveni* col. VI), los llamados 'magos', sean distintos a los del segundo (*PDerveni* col. XX), los que han convertido los ritos en un mero trabajo. En nuestra opinión son los mismos: oficiantes de ritos en quien el comentarista, que se considera a sí mismo intérprete verdadero de las doctrinas, ve una amenaza a sus propias competencias como intermediario entre los fieles y la divinidad. En cualquier caso, la razón de ser para la actuación de ambos, oficiantes e intérpretes, era la promesa de salvación⁷³³ que liberaba a los fieles de una culpa heredada.⁷³⁴ Ahora bien, es posible que el comentarista intuyera que esas promesas de salvación implícitas en las doctrinas órficas y la perspectiva de un destino mejor podían multiplicar la clientela de estos sacerdotes de ritos y abrir un amplio margen a la especulación. Atraídos por una ganancia fácil surgirían entonces los falsos oficiantes, quienes se dedicarían al comercio especulativo con estos ritos aprovechándose de la buena fe de sus clientes en beneficio propio. Probablemente personajes así circulaban ya antes del comentarista de *Derveni*, tal y como muestra un pasaje de Eurípides donde Teseo le reprocha a Hipólito seguir los dictados de Orfeo frecuentando a individuos que emplean relatos sagrados y maquinan infamias, de los que más le valiera apartarse:

⁷³³ Cf. Pl. *R.* 364e λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων, "liberaciones y purificaciones de injusticias"; D. 18. 259 ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον', "he dejado el mal, he encontrado el bien".

⁷³⁴ *PDerveni* col. VI 5 ὥσπερ εἰ ποινὴν ἀποδιδόντες, "como si pagasen un castigo".

E. *Hipp.* 955ss (...) τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
 φεύγειν προφωνῶ πᾶσι θηρέουσι
 γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.
 (...) A todos ellos
 proclamo rehuirlos, pues van de caza
 con toda esa palabrería sagrada, maquinando desvergüenzas.⁷³⁵

Nuevas referencias a las purificaciones, la magia y la supuesta sabiduría y carácter piadoso (se los califica de θεοσεβέες) de estos personajes aparecen en dos pasajes de *La enfermedad sagrada* del corpus hipocrático.⁷³⁶ El tono es claramente de reproche, ya que el autor los compara con los falsos médicos que antaño se sirvieron de prácticas religiosas para sanar a los enfermos.

Pero la crítica más exacerbada contra estos personajes nos llega de la mano de Platón, quien en un texto considerado por los estudiosos como el *locus classicus* de las *teletai* órficas (*R.* 364bc⁷³⁷), relevante y controvertido, tacha de 'sacerdotes mendicantes y adivinos' a los oficiantes de ritos. Se ha discutido si Platón se está refiriendo realmente a oficiantes órficos,⁷³⁸ pero las

⁷³⁵ Burkert (1997a [1982]) 22; Wil. et Barrett *ad loc.*; Linforth (1941) 50ss; Guthrie (1970 [1935]) 12s, 16, 200; Lucas (1946) 65ss; Montégu, (1959) 89; Des Places (1969) 200s; Sfameni Gasparro (1984) 142; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 124s; Turcan (1986) 235ss; Sorel (1995) 10ss; Casadesús (1997c) 167ss.

⁷³⁶ Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10, 18. 6; cf. Moulinier (1952) 134ss; Lanata (1967); Gil (1969) 340ss; Bremmer (1999) 3; Casadesús, "La crítica platónica de la magia", en prensa. Quiero agradecer al Dr. Casadesús el me haya permitido tener acceso a su artículo antes de la publicación.

⁷³⁷ Cf. *et. Pl. R.* 364e, *Lg.* 909b. Para la crítica de estos pasajes, cf. Maass (1895) 76; Rohde (1925⁹) II 127; Tannery (1901) 317; Wilamowitz (1931) II 191s; Guthrie (1970 [1935]) 204s; Boyancé (1936) 14ss; Linforth (1941) 75ss; Moulinier (1955) 34s; Montégu (1959) 76s; Burkert (1972) 191; Graf (1974) 14; 95; Alderink (1981) 74s; Parker (1983) 300; West (1983) 21; Sfameni Gasparro (1984) 145; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 123s; Casadesús (1995b) 89ss, "La crítica platónica de la magia", en prensa; Sorel (1995) 10ss; Baumgarten (1998) 73s; Bernabé (1998b); Burkert (1999) 64.

⁷³⁸ A favor, Boyancé (1942) 217-235; Moulinier (1952) 138ss, (1955) 34ss; Montégu (1959) 76; Prümm (1960) 70; Bernabé (1997a) 38ss, (1998b) 80; Riedweg, verbalmente. En contra Nilsson (1941) 658ss; Linforth (1941) 75ss; Scalera McClintock (1988) 139s; Casadesús (1992) 169ss, "La crítica platónica de la magia", en prensa.

afinidades con los personajes descritos en otros pasajes,⁷³⁹ ya sea en las denominaciones (ἀγύρται y μάντεις), ya en las actividades que realizan, apoyan la tesis de que efectivamente se trata del mismo tipo de individuos. Entre sus habilidades destacan el realizar sacrificios y ensalmos (θυσίαι y ἐπωιδαί⁷⁴⁰), el conocimiento de encantamientos y las ligaduras mágicas (ἐπαγωγαί καὶ καταδέσμοι⁷⁴¹). Estas actividades coinciden con las que realizaban los magos en el *Papiro de Derveni* y también con las que se citan en el *Papiro de Gurob*, aunque aquí no estén atribuidas específicamente a ningún sacerdote. Pero no son estas las únicas coincidencias. En el pasaje siguiente (R. 364e) Platón habla de libros de Museo y Orfeo (βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως), cuyas instrucciones siguen estos individuos a la hora de realizar los sacrificios. Obviamente dichos libros recogerían aspectos relativos a los ritos⁷⁴² o a las doctrinas, entre los que muy bien pudieran contarse los λεγόμενα⁷⁴³ que, según el comentarista de Derveni (*PDerveni* col. XX 8), los iniciados debían escuchar y comprender y la palabrería sagrada de Orfeo por la que Hipólito (E. *Hipp.* 955ss) se ha dejado influir. También el *Papiro de Gurob*, que podemos calificar sin reparos de órfico,⁷⁴⁴ es un buen ejemplo del tipo de textos de los que se ayudaban para cumplir el sacrificio. Por último, el comentarista del *Papiro de Derveni* (*PDerveni* col. XX 9) y Platón (R. 364c) coinciden al emplear el mismo término, δαπάνη, para referirse al 'tributo' que los iniciados gastan cuando acuden a estos profesionales.

⁷³⁹ Por ejemplo, Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10; *PDerveni* col. VI, col. XX; E. *Hipp.* 955ss; Thphr. *Char.* 16. 11; D. 18. 259s; Str. 7 fr. 18; Plu. *Apopth. Lac.* 224 E.

⁷⁴⁰ Cf. Pl. R. 364b, Lg. 909b. Ambos aspectos pueden verse en § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά, y § 3. 2. 3 Recitado de ensalmos, ἐπωιδαί.

⁷⁴¹ Cf. Pl. Lg 933a, 933d.

⁷⁴² Cf. Sch. in Pl. R 364e (201 Greene) βίβλων] περὶ ἐπωιδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσίων καὶ μειλιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων. 'Libros': sobre ensalmos y lazos mágicos, purificaciones, calmantes o similares. Cf. § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual.

⁷⁴³ Obbink (1997) sugiere la posibilidad de que sean himnos o partes de la liturgia. Sobre el contenido de esos libros, cf. § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual y § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

⁷⁴⁴ *PGurob* 9; Hordern (2000).

Tales afinidades confirman que los individuos a los que critica Platón no debían de diferir mucho de los oficiantes reseñados en el *Papiro de Derveni*. Al fin y al cabo, apenas unos años separan al comentarista y al filósofo. La imagen despectiva e irónica que se desprende de la lectura de los pasajes platónicos responde a las causas que venimos citando, la probable degeneración de determinados oficiantes y los duros ataques del filósofo hacia quienes considera enemigos de la religión oficial y amenaza frente a la estabilidad del estado. Tampoco escaparía a la crítica platónica el carácter heterogéneo y desordenado⁷⁴⁵ de las actividades de estos charlatanes (respuestas oraculares y encantamientos; evocaciones y actividades mágicas; sacrificios y ritos de purificación y liberación, juegos placenteros y ceremonias festivas) o la oferta de beneficios que se esperan obtener: cancelación de culpas y delitos, acciones "teúrgicas" para constreñir a los dioses y provocar daños al enemigo, conocimientos oraculares improvisado y liberación de las penas en el otro mundo. Platón critica también el hecho de que los sacerdotes acudan a las puertas de los ricos, pero no dice que éstos fuesen sus únicos clientes. Es muy difícil precisar hasta qué punto supone una traición a las doctrinas profesadas o una mengua de las convicciones religiosas el aceptar la recompensa de un rico,⁷⁴⁶ sobre todo cuando se vive de limosnas. El rechazo que Platón podía sentir hacia estos cultos místéricos se vería agudizado por el hecho de que los oficiantes, muy persuasivos,⁷⁴⁷ pudieran influir sobre personajes poderosos, pertenecientes a las capas más altas del estado⁷⁴⁸ y con capacidad para arruinar ciudades enteras. Asimismo, rechaza la prepotencia de quienes pretenden tener "la fuerza de los dioses a su servicio"⁷⁴⁹ porque son capaces de

⁷⁴⁵ Così (1995) 106ss.

⁷⁴⁶ *Vid. et. Pl. Lg. 909b.*

⁷⁴⁷ Nótese el empleo recurrente de *πείθειν*: *Pl. R. 364b, R. 364c R. 364e, Lg. 909b, Lg. 933a; cf. Casadesús, "La crítica platónica de la magia", en prensa.*

⁷⁴⁸ *Cf. Pl. Lg. 908d. Vid. Casadesús, "La crítica platónica de la magia", en prensa.*

⁷⁴⁹ *Pl. R. 364b παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη.*

hechizarlos mediante, sacrificios, súplicas y encantamientos.⁷⁵⁰ Semejante pretensión de manipular lo divino resultaba a todas luces intolerable para el filósofo. La idea de expiar por estos medios una culpa, fuese del tipo que fuese, repugnaba a quien defendía conductas moralmente intachables, y de ahí su ironía. La ética platónica⁷⁵¹ no podía aceptar que salmodias y ritos permitiesen alcanzar un destino glorioso en el más allá a personas moralmente despreciables. No obstante, aun aceptando la posible hipercrítica platónica, parece sensato admitir que hubiera algunos oficiantes que habían convertido las *teletai* y purificaciones órficas simplemente en un medio de enriquecerse. Se explicaría así la indignación que manifiesta Platón (*R.* 364bc) ante la posibilidad de persuadir y manipular a los dioses y emplear prácticas rituales⁷⁵² como arma contra los enemigos, aspecto éste que traspasa las doctrinas órficas.

Pero no todas las alusiones platónicas son desdeñosas. Cuando se refiere a quienes someten a interpretación⁷⁵³ los escritos órficos parece dejar a un lado el tono despectivo. Así ocurre en el *Ion* (533b), en el *Gorgias* (493a) y en el *Menón* (81a), donde intencionadamente alude a la sabiduría de hombres y mujeres que se han preocupado de justificar el objeto de su ministerio, refiriéndose concretamente a la reencarnación.⁷⁵⁴ Evidentemente, los exegetas que cita representan una forma de orfismo mucho más depurada y ennoblecida que la de los oficiantes mendicantes y adivinos de la *República*.

La figura del oficiante especulador sin escrúpulos, atraído

⁷⁵⁰ Pl. *Lg.* 909b θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιδαῖς γοητεύοντες.

⁷⁵¹ Bernabé (1997a) 40s, (1998b) 56.

⁷⁵² La capacidad del sacerdote para dañar o favorecer es bien conocida en Grecia. Obviamente Platón resalta los aspectos negativos. Cf. Boyancé (1942) 230s.

⁷⁵³ Cf. *infra* § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

⁷⁵⁴ Wilamowitz (1959⁵) 249ss; Burkert (1972) 126 y n. 35. Cf. Pl. *Lg.* 870d-e; *Men.* 81a-e; *Phd.* 70c-d, 81d-82c; *R.* 614b-621b; *Phdr.* 246a-b. Las enseñanzas sobre la reencarnación son también una atribución característica de los μάγοι persas (*vid.* Teopompo en *FGH* 115 F 64, *ap.* D. L. 1 proem. 9), *cf. supra* n. 659.

por una ganancia fácil, dañó sin duda la imagen de los oficiantes con profundas creencias religiosas, pero estos últimos continuaron ejerciendo. Varias décadas después, volvemos a encontrar en un texto del orador Demóstenes (D. 18. 259s) el retrato de hombres y mujeres que iban de ciudad en ciudad transmitiendo su sabiduría mediante la celebración ritos, a cambio de lo cual recibían pequeñas compensaciones en especie. Demóstenes describe muy detalladamente como Esquines aprende de su madre la profesión y, una vez adulto, ejerce él mismo de oficiante. A pesar del tono despectivo e irónico con que el orador ataca a Esquines, el pasaje sigue siendo un testimonio válido que refleja cuál debía de ser la situación de los sacerdotes místéricos. Entre sus labores como director del grupo estaban la lectura de libros sagrados, la realización de libaciones y purificaciones, el guiar los tíasos de iniciados y ocuparse del vestido y de las frases que debían pronunciar los fieles. Como pago a sus servicios obtenía el reconocimiento de las viejecitas que lo aclamaban como "director del coro, jefe del cortejo, portador de la cista y de la criba sagrada" (ἔξαρχος καὶ προηγεμῶν καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος), además de galletas, rosquillas y tortas que le servirían de sustento. Este mínimo salario refleja, a pesar del tono sarcástico de Demóstenes, las profundas convicciones que movían a este tipo de oficiantes.

A finales del s. IV a. C. Teofrasto⁷⁵⁵ hace una distinción entre los adivinos, intérpretes de sueños o augures, que aconsejan sobre las súplicas a los dioses, y los orfeotelestas, que serían los encargados de celebrar los ritos. El pasaje resulta especialmente interesante por la presencia de la expresión κατὰ μῆνα, 'cada mes', que implica que la actividad de los oficiantes no se limitaba al momento puntual de la iniciación,⁷⁵⁶ sino que su concurrencia era precisa durante las demás celebraciones rituales. Por otra parte, este es el único texto de los testimonios referentes al orfismo que establece una diferencia entre los oficios de adivino, intérprete de

⁷⁵⁵ Thphr. *Char.* 16. 11; cf. Bolkestein (1929) 52ss; Guthrie (1970 [1935]) 17, 205; Linforth (1941) 101s, 233; Burkert (1987a) 33.

⁷⁵⁶ Cf. *infra* Plu. *Apophth. Lac.* 224 E y la referencia a la iniciación propiamente dicha: οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες, "los que se iniciaban con él".

sueños o augur y el de oficiante de ritos. En la mayoría de testimonios anteriores y posteriores no se marca esa separación gremial y es un único individuo el que ejerce la adivinación, la interpretación de los sueños⁷⁵⁷ o de las aves y los oficios rituales. Es posible que en el pasaje de Teofrasto la distinción deba mucho a la ironía del autor, quien puede haber satirizado la ridícula proliferación de este tipo de profesionales recurriendo a juegos léxicos (tres de los nombres de profesión son compuestos y empiezan por 'ο': ὄνειροκρίται, ὀρνιθοσκόποι, Ὀρφεοτελεσταί, 'intérpretes de sueños, augures y orfeotelestas').

En el siglo III a. C. Alejandro Polihistor, en un pasaje transmitido por Diógenes Laercio,⁷⁵⁸ compendia las actividades prescritas por los sacerdotes encargados de ritos cuyo fin es lograr la pureza. Destacan las honras (τιμαί) a los dioses y a los héroes, las purificaciones (καθαρμοί), lustraciones (λουτροί) y aspersiones (περιρραντηρίοι) y el seguimiento de una dieta vegetariana. El tono irónico no implica que no sea un testimonio fidedigno de las capacidades de los oficiantes. Es más, el verbo empleado παρακελεύονται,⁷⁵⁹ 'prescriben', da una idea de la posición de exhortación y respeto que estos individuos debían de ejercer sobre sus fieles.

La siguiente noticia sobre los oficiantes la encontramos en un pasaje de Filodemo⁷⁶⁰ (s. I a. C.) que cita el tímpano⁷⁶¹ del orfeotelesta como metáfora de un discurso excesivamente pomposo y escolar, arremetiendo así contra la oratoria hueca de contenido

⁷⁵⁷ Un pasaje de Plutarco (*Superst.* 166 A) condena la conducta de los intérpretes de sueños, los llamados ἀγύρτας y γόητας (cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v.), que se aprovechan de sus clientes supersticiosos. Parecen ser personajes similares a los oficiantes de ritos. De todos modos, en los testimonios sobre el orfismo carecemos de referencias a que la interpretación de sueños fuese una actividad ritual.

⁷⁵⁸ Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33; cf. apéndice de textos; vid. et. la traducción francesa de Brisson, ap. Goulet-Cazé (1999) 966s.

⁷⁵⁹ Cf. Chantraine s. v. κελεύω.

⁷⁶⁰ Phld. Po. D fr.10 p.17 Nardelli, y el comentario de Nardelli *ad loc.* p. 90; Linforth (1941) 233.

⁷⁶¹ Sobre el uso de este instrumento en los ritos, cf. § 3. 1. 5. 1 La música.

en la que sólo cuenta la sonoridad de las palabras.

Podemos citar todavía dos textos en los que Orfeo encarna los rasgos de los sacerdotes. El primero, un pasaje de Éforo (s. IV a. C) transmitido por Diodoro,⁷⁶² presenta una imagen del mítico cantor con rasgos (según él, heredados de los Dáctilos del Ida,⁷⁶³ tachados de 'hechiceros', γόητας) que, como hemos visto, corresponden al orfeotelesta. Es decir, la figura de Orfeo personifica actividades propias de los oficiantes de ritos como los encantamientos (ἐπωιδαί), las *teletai* (τελεταί) y los misterios (μυστήρια). Esa misma asunción de rasgos propios de los oficiantes vuelve a aparecer en un pasaje de Estrabón,⁷⁶⁴ donde Orfeo es presentado como mago, mendigo, músico, adivino y oficiante de ritos orgiásticos. Todas estas características coinciden con los rasgos y actividades que venimos atribuyendo a la figura del orfeotelesta y se alejan, en cambio, de la imagen tradicional del mito de Orfeo. Como vemos, en ambas citas Orfeo es trasunto de estos personajes; en la de Diodoro presenta un perfil más cercano al de los oficiantes movidos por la verdadera fe de sus doctrinas, mientras que Estrabón destaca los aspectos que más lo acercan a los especuladores con fines ajenos a la religión. En esta caracterización despreciativa tiene mucho que ver la posición defensiva que el historiador⁷⁶⁵ adopta frente a la amenaza de las religiones místicas.

Plutarco guarda la memoria de unos orfeotelestas convencidos de sus doctrinas que subsisten gracias a las limosnas recibidas por iniciar a sus clientes. Ante tal moneda de cambio no sorprende la anécdota transmitida por el de Queronea⁷⁶⁶ en que

⁷⁶² Ephor. *FGH* 70 F 104 (ap. Diod. 5. 64. 4); cf. Bernabé (2001b) 47.

⁷⁶³ Linforth (1941) 27.

⁷⁶⁴ Str. 7 fr. 18; cf. Guthrie (1970 [1935]) 62; Linforth (1941) 239; Molina (1998) 286s. Quiero agradecer al Dr. Molina el que me haya facilitado el acceso a su tesis doctoral.

⁷⁶⁵ Bernabé, "Un "resumen de historia del orfismo" en Strab. 7 fr. 18", en prensa, considera que se trata de una lectura política del mito de Orfeo.

⁷⁶⁶ Plu. *Apophth. Lac.* 224 E. Vid. et. Rohde (1925⁹) II 110 n. 3; Nilsson (1935) 207; Linforth (1941) 233; Burkert (1972) 132 n. 68; Bernabé (1996b) 67, 82, 91.

Leotíquidas instaba a uno de estos personajes a morirse y poner fin a la vida mendicante y desgraciada que llevaban para disfrutar tras la muerte de una vida feliz, tal y como se les prometía a 'quienes se iniciaban con él' (οἱ παρ' αὐτῶι μνηθέντες). La referencia a que la iniciación (μύησις) (implícita en el participio μνηθέντες) se realizaba junto al sacerdote (παρ' αὐτῶι) resulta especialmente interesante porque viene a confirmar que él era también el encargado de la primera iniciación.⁷⁶⁷ De todas formas, dicha tarea podía deducirse fácilmente del hecho de que quien celebraba las *teletai* debía de ser igualmente quien abriera las puertas de esta religión a los fieles, es decir, su iniciador. Por otra parte, el testimonio citado refleja el desprecio del poder gobernante hacia estos sacerdotes.

Contamos también con una noticia de Luciano⁷⁶⁸ sobre la danzas de "los que dan a conocer los misterios", una forma perifrástica de referirse a los sacerdotes de los ritos. En el *Alejandro o el falso profeta* Luciano presenta un personaje medio sacerdote, truhán, milagrero, curandero, hechicero y adivino, que es producto de su época, pero también un reflejo de los personajes dedicados a la mántica y al oficio de las religiones místicas de época clásica que resurgen de nuevo en el período imperial. Este falso profeta no es un oficiante órfico, pero sus características ayudan a hacerse una idea de lo que pudo ser este tipo de individuos, independientemente de su adscripción a unas creencias u otras.

Por último, no puede obviarse que el renombre del propio Orfeo debió de favorecer un desarrollo paralelo de elementos órficos hacia la magia,⁷⁶⁹ muy alejado ya de los principios doctrinales predicados por los primeros oficiantes del orfismo. En

⁷⁶⁷ Cf. Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.- K.); Luc. *Salt.* 15 dice que Orfeo, Museo y otros danzarines, todos ellos supuestamente antecesores míticos de los oficiantes rituales, establecieron que era "algo muy hermoso el iniciarse (μυεῖσθαι) con ritmo y danza".

⁷⁶⁸ Luc. *Salt.* 15 τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια.

⁷⁶⁹ Bernabé (1998a) 167ss.

el s. IV d. C. el comercio con encantamientos y recetas debía de ser intenso a juzgar por la indignación de Atanasio⁷⁷⁰ ante una vieja que por veinte óbolos o un cuartillo de vino le larga a uno un encantamiento de Orfeo.

El propósito de este breve recorrido por los textos más significativos que contienen noticias sobre los oficiantes órficos ha sido mostrar la continua convivencia de los oficiantes con profundas convicciones religiosas con los especuladores que sólo buscaban beneficios materiales. No podemos hablar de una evolución diacrónica de los oficiantes, puesto que unos y otros aparecen en época antigua pero también en fechas más recientes. La lectura de los textos demuestra, hasta donde podemos saber, que las actividades de unos y otros no debían de diferir mucho y lo que verdaderamente los diferenciaba era la finalidad que los impulsaba. Los oficiantes con profundas creencias actuaban movidos por la fe en las doctrinas que profesaban, convencidos de que su labor serviría para que los fieles lograsen la salvación en el más allá. Los especuladores, en cambio, recurrirían a las mismas doctrinas pero en busca de su propio beneficio material. Por último, es preciso insistir en la posibilidad de que determinados autores hayan sido extremadamente críticos contra sacerdotes que podían resultar una amenaza contra la religión oficial. Discernir la realidad de la opinión puramente crítica es de suyo tarea igualmente difícil.

Tras este repaso general a las ocupaciones de los oficiantes de ritos, nos centraremos en aspectos más concretos de su profesión, como el proceso de aprendizaje, la pertenencia a un gremio, las retribuciones materiales y la apertura del sacerdocio a las mujeres.

⁷⁷⁰ Ath. Al. M. 26. 1320 καταντλεί γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολοῦς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαιδὴν τοῦ Ὀρφέως.

b) APRENDIZAJE, PROFESIÓN Y RETRIBUCIONES MATERIALES

El sacerdocio requería un aprendizaje previo por parte de los futuros oficiantes, tal y como muestran algunos testimonios:

Pl. *Men.* 81a οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι κτλ.

Quienes lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo.

Aunque este pasaje platónico atañe más bien a los exegetas de los textos, la referencia a la necesidad de aprendizaje puede hacerse extensiva a los oficiantes de ritos.

Demóstenes relata cómo Esquines aprende de su madre la profesión y, una vez adulto, la ejerce él mismo:

D. 18. 259⁷⁷¹ ἀνὴρ δὲ γενόμενος (sc. Αἰσχίνης) τῇ μητρὶ τελοῦσθι τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευοῦ.

Y hecho un hombre (*i. e.* Esquines), le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos y juntamente con ella organizabas lo demás.

Según esto, el oficio se enseñaba de padres a hijos⁷⁷² y podía ser hereditario.⁷⁷³ Una inscripción⁷⁷⁴ prueba que la madre de Esquines provenía de una familia de adivinos.⁷⁷⁵ La precisión sobre la edad de Esquines parece indicar que los conocimientos requeridos para la ejecución de los ritos no se completaban hasta la madurez, si bien iban adquiriéndose paulatinamente ya que desde niños estaban familiarizados con las *teletai*:

⁷⁷¹ Cf. D. 19. 199.

⁷⁷² Burkert (1987a) 33, (1992) 41-46 y. n. 16, 17, 21, (1999) 41.

⁷⁷³ En lo que coinciden con los sacerdotes eleusinos, ya que los Misterios estaban en manos de los Eumólpidas y los Cerices, cf. Foucart (1914) 140-167. Sobre las causas que ligaron a los Eumólpidas al culto de Eleusis, véase el relato de Pausanias (1. 38. 3). De todas formas, hay que advertir que en el orfismo nunca se dio una institucionalización como la de Eleusis.

⁷⁷⁴ SEG XVI 193, en alusión al juicio sobre Anfiarao.

⁷⁷⁵ Burkert (1997a [1982]) 18.

D. 19. 199 καὶ παῖδ' ὄντ' ἐν θιάσοις καὶ μεθύουσιν ἀνθρώποις καλινδούμενον.

Y siendo todavía un niño, ibas y venías entre tíasos y hombres borrachos.

Otro ejemplo que prueba la transmisión y el aprendizaje en el seno familiar es el edicto de Ptolomeo IV Filopátor, fechable en torno al 210 a. C.:⁷⁷⁶

BGU 1211 τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελούντα[ς]

τῶι Διονύσῳι (...)

διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ π[αρὰ τί-]

νων παρειλήφασι τὰ ἱερά ἕως γενε[ῶν τρι-]

ῶν κτλ.

Los que celebran ritos en honor de Dioniso en el interior, (.....) que declaren también seguidamente de quién han recibido los símbolos sacros,⁷⁷⁷ remóntandose tres generaciones (...).

La expresión ἕως γενε[ῶν τριῶν es un término jurídico que establece la legalidad de una demanda o privilegio.⁷⁷⁸ Por 'generación' entendemos los descendientes físicos, de manera que el aprendizaje doctrinal y la transmisión de objetos y símbolos sacros se hacían en el seno familiar. Pese a los intentos del estado de controlar el culto,⁷⁷⁹ las noticias sobre el aprendizaje en familia ilustran perfectamente que el método tradicional de instrucción se siguió manteniendo.

Un nuevo ejemplo de esta colaboración entre padres e hijos lo ofrece Diógenes Laercio en el libro dedicado a Epicuro:

D. L. 10. 4 καὶ γὰρ σὺν τῇ μητρὶ περιούντα αὐτὸν (*sc. Epicurum*) ἐς τὰ οἰκίδια καθαρμούς ἀναγινώσκειν.

⁷⁷⁶ Burkert (1987a) 33, (1992) 44.

⁷⁷⁷ Zuntz (1963) 232ss, *cf.* § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

⁷⁷⁸ *Cf.* Zuntz (1963) 231.

⁷⁷⁹ Esta posibilidad será discutida en § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica.

Pues cuando visitabas (*i. e.* Epicuro) con tu madre las casuchas y leías las purificaciones.

El modelo de transmisión y aprendizaje familiar hundiría sus raíces en el mítico fundador de estos cultos, Orfeo. Según la tradición, fue Calíope quien en un primer momento enseñó a Orfeo⁷⁸⁰ la sabiduría doctrinal que después se encargaría de transmitir como un *telestes*. Pero una noticia de Diodoro precisa que Orfeo aprendió las *teletai* y los misterios de los Dáctilos del Ida:

D. S. 5. 64. 4 καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, (...), μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἑλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

Y andando el tiempo Orfeo (...) se convirtió en discípulo de éstos y fue el primero en dar conocer a los griegos las *teletai* y los misterios.⁷⁸¹

Y emulador de la palabra y la disciplina de Orfeo pasaba por ser Pitágoras, según el testimonio de Jámblico, primero discípulo y luego maestro:

Iambl. VP 28. 151⁷⁸² ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμούς καὶ τὰς λεγομένας τελετὰς, τὴν ἀκριβεστάτην εἶδησιν αὐτῶν ἔχοντα.

Dicen que refirió las purificaciones y las llamadas *teletai*, al tener un conocimiento exactísimo de ellas.

Estos son los escasos datos de que disponemos para ilustrar el aprendizaje de los oficiantes. La falta de testimonios no es, en absoluto, sorprendente. Teniendo en cuenta que los sacerdotes no estaban adscritos a templos, ni constituían colegio sacerdotal alguno, no cabe esperar la existencia de registros o documentos alusivos a la forma de aprendizaje. Por otra parte, tampoco parece que este aspecto fuese susceptible de ponerse por escrito, ya que en los pasajes analizados se cita de forma secundaria, meramente testimonial. Por ello, estos pocos ejemplos sean tal vez suficientes para poder afirmar que el oficiante de ritos requería una

⁷⁸⁰ Iambl. VP 28. 146; Procl. *in Ti.* III 168. 9.

⁷⁸¹ Linforth (1941) 27; Bernabé (2001b) 47.

⁷⁸² Cf. Brisson - Segonds (1996) 84; Brisson (2000a) 240ss.

preparación previa.

La transmisión de conocimientos se realizaba en el seno de la familia y carecemos de datos concluyentes que apoyen la existencia de asociaciones sacerdotales dentro de estos cultos místicos, aunque en algunos testimonios aparezcan agrupados como si fuesen un gremio.⁷⁸³

En su desprecio por los falsos médicos Hipócrates deja bien clara la existencia de un 'gremio' que reunía a individuos con 'oficios' paralelos a la religión y la medicina, dedicados a la magia, las purificaciones y el sacerdocio mendicante, y que, igual que falsos curanderos, embaucaban a sus clientes. Hipócrates emplea el término βαναυσία, ('artesanía, trabajo manual', aunque lo traduzcamos por 'charlatanería'), en lugar de τέχνη para definir y ridiculizar su profesión:⁷⁸⁴

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 18 (90 Grenseman) ἄνευ καθαρῶν καὶ μαγίης καὶ πάσης τῆς τοιαύτης βαναυσίης.

Sin purificaciones ni magia ni toda esa clase de charlatanería.

El comentarista del *Papiro de Derveni* sí usa, en cambio, el vocablo τέχνη⁷⁸⁵ en referencia a lo que él considera una profesionalización del sacerdocio:

PDerveni. col. XX 1 ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιόμενου τὰ ἱερά, κτλ.

Pero cuantos (las ven) por obra de quien tiene lo sagrado por una profesión (...).

El autor del comentario del *Papiro de Derveni*, en cuanto intérprete de las doctrinas, aconseja un primer conocimiento teórico, según los métodos que él propone, antes de acudir a profesionales de los ritos que se dedican a comerciar con asuntos tan serios como el religioso. Más que a los oficiantes,⁷⁸⁶ critica a los

⁷⁸³ Cf. Burkert (1997a [1982]) 16s.

⁷⁸⁴ Lloyd (1979) 15-29, 37-49.

⁷⁸⁵ Cf. *et. Str.* 10. 3. 23. Sobre la τέχνη de estos personajes, cf. Burkert (1992) 41 y n. 2, (1997a [1982]) 16; Obbink (1997) 46.

⁷⁸⁶ Obbink (1997) 52.

iniciados que carecen de los conocimientos suficientes para sacar provecho de las *teletai*. Responde de esta manera a las hipotéticas críticas que pudieran hacerse a las *teletai* órficas y proclama que el suyo es el mejor medio de acceso a las doctrinas, frente a la competencia que suponen para él los oficiantes de ritos. El tono irónico es un recurso para atraer su propia clientela, pues entre este tipo de profesionales, la supervivencia depende en buena medida de su excepcionalidad.⁷⁸⁷

Platón, en el texto del *Menón* citado a propósito del aprendizaje de los sacerdotes,⁷⁸⁸ se refiere a los intérpretes de las doctrinas como hombres y mujeres sabios que se han preocupado de justificar el objeto de su ministerio, conscientes, por lo tanto, de tener una función bien definida. Teofrasto⁷⁸⁹ diferencia el oficio de augures y adivinos, capaces de interpretar los sueños, de la labor de los orfeotelestas, a quienes se acude cuando se quiere cumplir con determinados ritos. Esta distinción puede partir, sin embargo, de la ironía del autor, pues hemos visto que el análisis de las denominaciones muestra que la separación de unos y otros no era en modo alguno tan nítida en la antigüedad. Estrabón,⁷⁹⁰ que atribuye a Orfeo las características propias de los orfeotelestas de su época, lo describe como un personaje que se dedicaba a la magia y a la adivinación y vivía del dinero que obtenía de la que consideraba su profesión.

En cualquier caso, este tipo de profesionalidad religiosa⁷⁹¹ no es exclusiva de la esfera órfica, pues conocemos los nombres de algunos purificadores de los siglos VII y VI a. C., como Taletas⁷⁹² y Epiménides,⁷⁹³ o el mismo Empédocles⁷⁹⁴ a mediados del siglo V a.

⁷⁸⁷ Burkert (1997a [1982]) 20.

⁷⁸⁸ Pl. *Men.* 81a, *vid. supra.*

⁷⁸⁹ Thphr. *Char.* 16. 11.

⁷⁹⁰ Str. 7 fr. 18.

⁷⁹¹ Sobre los Wundermänner, *vid.* Rohde (1925⁹) II 89-102 (= [1995] 357-368); Burkert (1972) 147-154.

⁷⁹² Vetter, *RE* s. v. Thaletas (1), col. 1213.

⁷⁹³ A quien ya nos referimos en el apartado dedicado al término *telestes*, *cf.* § 2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) τελεστής.

C. Fuera del mundo griego⁷⁹⁵ también se han conservado textos mágicos y encantamientos de diversos tipos de sacerdotes y curanderos.

Pero sin duda, la mejor prueba para considerar una profesión los servicios de estos personajes es la retribución material, en dinero o en especie, que recibían por ellos. La retribución del sacerdote es bien conocida en el mundo griego desde antiguo. Los te-re-ta micénicos⁷⁹⁶ recibían lotes de tierra (κτοίνα) como γέρας (ke-ra) por su función cultural, a la vez que daban ὠναπά, el pago a los servicios de culto y a las funciones públicas en las tablillas del Lineal B.⁷⁹⁷ En griego clásico se designa con el nombre de γέρας los derechos del sacerdote con ocasión del sacrificio y en Homero se llama así al botín reservado al héroe.⁷⁹⁸

En el caso de los oficiantes de cultos místéricos órficos no hay demasiadas referencias a su retribución. Una de las primeras alusiones a la recompensa material de estos individuos la proporciona el comentarista del *Papiro de Derveni* que siente lástima por quienes malgastan su dinero acudiendo a este tipo de profesionales:

PDerveni col. XX 9s [οἱ]κτείνεσθαι δὲ ὅτι οὐκ ἄρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προαναλῶσθαι ἀλλὰ καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται.

De lástima porque no les basta con gastar de antemano el dinero, sino que acaban privados de razón.

El mismo término, δαπάνη, vuelve a emplearlo Platón en la *República* (364c) cuando manifiesta su indignación ante individuos que acuden precisamente a las puertas de los ricos e intentan venderles sus servicios a cambio de un 'pequeño tributo' (μετὰ σμικρῶν δαπανῶν). En las *Leyes* no duda en pedir la condena de quienes practican estas artes por dinero:

⁷⁹⁴ Emp. Καθαρμοί *Fr.* 102 Wright (B 112 D.-K.); cf. Zuntz (1971) 186-192; Kingsley (1995); Riedweg (1997 [1995]).

⁷⁹⁵ Meissner (1925) 198-282; Borger (1975) 85-93.

⁷⁹⁶ García López (1970) 81.

⁷⁹⁷ Pugliese Carratelli (1957) 87; Adrados (1961) 70ss.

⁷⁹⁸ *Od.* 11. 184ss; cf. García López (1970) 81.

Pl. *Lg.* 909b καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιδαῖς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν, κτλ.

Y porque prometen convencer a los dioses hechizándoles con sacrificios, súplicas y ensalmos, y se pongan por dinero a destruir a particulares, casas y ciudades enteras (...).

Todos estos ejemplos coinciden en que los sacerdotes buscan un beneficio material, lo que les convierte en blanco de las críticas de quienes consideran un abuso que se negocie con este tipo cosas. Sin embargo, la retribución de los oficiantes con profundas convicciones religiosas debía de ser más bien exigua. Demóstenes especifica cuál podía ser el pago de dichos servicios:

D. 18. 260 μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα.

Recibiendo como pago de estos servicios pasteles empapados en vino, rosquillas y pasteles recién hechos.⁷⁹⁹

La denominación de ἀγύρτης,⁸⁰⁰ derivado de ἀγείρω, que tiene, entre otros, el significado de 'mendigar, vivir de limosna', evidencia cuál debía de ser la situación de los oficiantes. Pero no faltan las menciones clarificadoras sobre la vida de pobreza que llevaban; Plutarco (*Plu. Apophth. Lacon.* 224 E) describe a Filipo como un 'orfeotelesta completamente mendicante' (τὸν ὀρφεοτελεστήν παντελῶς πτωχὸν ὄντα). Recordemos también el pasaje de Estrabón donde se le reprocha a Orfeo, tipificado con los rasgos propios de los orfeotelestas, su condición de mendicante:

Str. 7 *fr.* 18 ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα.

Un hechicero que vivía mendigando de su música, de la adivinación y de los ritos orgiásticos de las *teletai*.

⁷⁹⁹ Cf. sin embargo, el tono crítico del pasaje siguiente ante los abusos que debían de cometerse: D. 19. 249 τελοῦσα μὲν ἢ μήτηρ αὐτοῦ καὶ καθαίρουσα καὶ καρπουμένη τὰς τῶν χρωμένων οὐσίας, "mientras su madre celebra los ritos, purifica y expolia los bienes de quienes usan sus servicios".

⁸⁰⁰ Cf. § 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v.

De todo esto se concluye que los oficiantes verdaderamente convencidos de las creencias que transmitían recibían de los fieles pequeñas limosnas voluntarias que probablemente estaban en función del estatus del fiel o de la importancia del rito. No disfrutaban de un salario como el de los sacerdotes que oficiaban cultos regularizados, según se desprende de una inscripción de Mileto,⁸⁰¹ datable en torno al 276 / 5 a. C., donde se menciona el pago de cierta cantidad (un estatero⁸⁰²) establecida de antemano a la sacerdotisa cada tres años.

c) APERTURA A MUJERES

Como era habitual en otros ámbitos religiosos del mundo griego, las mujeres participaban activamente en el culto, bien como fieles, según vimos,⁸⁰³ bien como oficiantes, ya que el ejercicio del sacerdocio en estos cultos místéricos no se limitaba a los hombres.

Un pasaje del *Menón* platónico, ya citado a propósito del aprendizaje de los oficiantes, habla de sacerdotisas intérpretes de lo sagrado:

Pl. *Men.* 81a οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων κτλ.

Quienes lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas (...)

La existencia un término específico para denominar a las sacerdotisas, ἱέρειαι,⁸⁰⁴ es ya bastante significativa,⁸⁰⁵ porque

⁸⁰¹ *Fr.* 583 B., 20 διδῶτω τῆι ἱερείαι στατήρα κατ' ἐκάστην τριετηρίδα, "entregue a la sacerdotisa un estatero cada dos años".

⁸⁰² No se precisa si de oro, electro o plata.

⁸⁰³ *Cf.* § 2. 1. 2 Requisitos para participar en las τελεταί.

⁸⁰⁴ El mismo término, ἱέρεια, aparece varias veces en la inscripción de Mileto que acabamos de citar: *fr.* 583 B., 1, 18ss ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι[τελέσ]ῃ τὰ ἱερά ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς/(....) / καὶ εἴαν τις γυνὴ βούληται τελεῖν τῶι Διονύσῳι τῶι Βακχίῳι ἐν τῆι πόλει ἢ ἐν τῆι χώρῳι ἢ ἐν ταῖς νήσοις, [ἀπο]διδῶτω τῆι ἱερείαι στατήρα κατ' ἐκάστην τριετηρίδα· τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖ[ς] / καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου μετὰ τοῦ [ἱερέω]ς / [καὶ] τῆς ἱερείας πρ[ὸ] τῆ[ς] ἡμέρας μέχρι τ[]. "Cuando la sacerdotisa ofrezca las ofrendas en nombre de la ciudad (...) / Y si alguna mujer quiere celebrar los ritos en honor a Dioniso Baquío en la ciudad, en el territorio o en las islas, entregue a la sacerdotisa un estatero cada dos años. Y durante la fiesta de los *Katagogios*, Dioniso será llevado por los sacerdotes y las sacerdotisas de Dioniso Baquío que acompañarán al sacerdote y a la sacerdotisa, antes del día,

demuestra que las mujeres ejercían este oficio de forma habitual y no es casual su presencia. Por otra parte, Platón defiende la igualdad de hombres y mujeres en la *República* (454d-e), aunque en el *Timeo* (90e)⁸⁰⁶ declare que los varones cobardes y que han vivido mal se transforman en mujeres en su segundo nacimiento.

La prolija descripción que ofrece Demóstenes sobre las actividades de la madre de Esquines no deja dudas sobre la participación femenina en la celebración ritual:

D. 18. 259⁸⁰⁷ ἀνὴρ δὲ γενόμενος (sc. Αἰσχίνης) τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευοῦ.

Y hecho un hombre (*i. e.* Esquines), le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos y juntamente con ella organizabas lo demás.

Un pasaje de Diógenes Laercio, ya citado en el apartado precedente, confirma que el oficio podían ejercerlo las mujeres:

D. L. 10. 4 καὶ γὰρ σὺν τῇ μητρὶ περιμόντα αὐτὸν (sc. Epicurum) ἐς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγινώσκειν.

Pues cuando visitabas (*i. e.* Epicuro) con tu madre las casuchas y leías las purificaciones.

Todos estas noticias confirman la participación de las mujeres en las tareas del culto. En otros textos no se afirma de forma explícita la presencia femenina, pero el empleo del genérico ἄνθρωποι, como en un pasaje de Hipócrates, deja abierta tal posibilidad:

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἱερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι κτλ.

hasta la puesta de sol". En opinión de Versnel (1990) 145, aparentemente cualquier mujer tenía derecho a fundar un culto privado de Baco y a iniciar en él a otras mujeres. Los *Katagogios* es la fiesta del retorno; *cf. et. Ath.* 9. 395a, *SIG*³ 1003. 5 en honor de Artemis.

⁸⁰⁵ Incluso hoy en día, algunos nombres de profesiones tradicionalmente ejercidas por hombres carecen de género femenino.

⁸⁰⁶ *Cf.* Aguilar (1996) 93.

⁸⁰⁷ *Cf. et. D.* 19. 199.

Los primeros que le atribuyeron a esta enfermedad un carácter sagrado eran hombres (...).

d) CONCLUSIONES SOBRE LOS OFICIANTES ÓRFICOS

Una vez analizados todos estos datos, podemos resumir brevemente los rasgos fundamentales de los orfeotelestas. Eran sacerdotes que iniciaban a los fieles en la religión órfica. Los instruían⁸⁰⁸ en las doctrinas sagradas y cumplían ritos precisos con la promesa de librarlos de una mancha primigenia,⁸⁰⁹ implícita en estas creencias, y de evitarles los castigos ultraterrenos.⁸¹⁰ Para todo ello se basaban en textos sagrados.⁸¹¹ Además de ofrendas y libaciones, practicaban actividades relacionadas con la magia e, incluso, la adivinación.⁸¹² El oficio, que requería de un aprendizaje previo, podía ser hereditario y estaba abierto a las mujeres. Los oficiantes no tenían un lugar de culto fijo ni tampoco estaban adscritos a ningún templo. Erraban de ciudad en ciudad y, a juzgar por las alusiones a su vida mendicante,⁸¹³ vivían de lo que buenamente les daban sus clientes.

De esta breve síntesis se desprende que los sacerdotes órficos presentaban un perfil muy distinto al de los sacerdotes tradicionales,⁸¹⁴ aunque todavía compartieran con ellos ciertos rasgos. Por ejemplo, ambos eran mediadores entre lo sobrenatural y el hombre, gracias a una fuerza especial para comunicarse con la divinidad. Conocían fórmulas mágicas⁸¹⁵ y, quizás, el arte adivinatorio. Se encargaban de los sacrificios, las plegarias a los

⁸⁰⁸ Pl. *R.* 364bc, 366a.

⁸⁰⁹ Pl. *Phdr.* 244d.

⁸¹⁰ Pl. *Phd.* 69c.

⁸¹¹ Cf. § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual.

⁸¹² Pl. *Lg.* 908d. Cf. 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. μάντις.

⁸¹³ Pl. *R.* 364b ἀγύρται; Str. 7 fr. 18; cf. Semon. *Fr.* 10a West.

⁸¹⁴ Nilsson (1941) 56ss; García López (1970) 46s.

⁸¹⁵ El intentar descubrir la voluntad de los dioses a través de las entrañas de las víctimas del sacrificio propiciaría la unión de los oficios de adivino y sacerdote en una misma persona, cf *Il.* 1. 62, 24. 21. *Vid. et.* Stengel (1920) 36 n. 1; Heiler (1979²) 371-373.

dioses, la pureza y de conocer todo lo referente a los ritos y ceremonias que presidían. Su oficio estaba muy ligado al ámbito familiar y era, en muchos casos, hereditario.⁸¹⁶ Pero el oficiante órfico no era elegido, que sepamos, por nadie, a diferencia de los sacerdotes tradicionales, cuya elección corría a veces a cargo de la comunidad, que les asignaba igualmente la conservación y el adorno de los templos a los que estaban adscritos. En cuanto a la conducta moral, el sacerdote tradicional no estaba sometido a reglas más rígidas que las de los demás miembros de la comunidad; según los lugares, se le exigía una edad determinada, una forma de vestir especial⁸¹⁷ y se le prohibía el contacto con cosas o personas consideradas impuras. Apenas hay alusiones, en cambio, al modo de vida que seguían los oficiantes órficos, ni tampoco al tipo de vestimenta que llevaban. Sin embargo, sí tenemos noticias sobre el ὄρφικὸς βίος prescrito para los fieles,⁸¹⁸ de manera que podemos suponer que el régimen de vida impuesto a los sacerdotes debía de ser muy semejante. En cualquier caso, la escasez de datos específicos demuestra que los oficiantes de cultos místéricos no pertenecían a una clase especial ni eran considerados un gremio particular. Al contrario, debían de ser vistos como un miembro más de la comunidad de fieles. Frente a este carácter sencillo, hemos de recordar la veneración, el respeto o incluso la aureola de santidad de que gozaban en ocasiones los sacerdotes tradicionales,⁸¹⁹ a quienes se tenía por conocedores de las leyes, jueces, astrónomos, reguladores del calendario o escribas. Nada de esto encontramos en el perfil de los órficos que, ciertamente, quedan bastante mal parados en las principales fuentes.

Una vez cotejados los rasgos de uno y otro, podemos afirmar que el oficiante órfico se aleja del modelo de sacerdote tradicional y se sitúa más cerca de los sacerdotes y adivinos mendicantes y

⁸¹⁶ Como ocurría en Eleusis; cf. Heiler (1979²) 371-375. Vid. et. Mylonas (1961) 224ss.

⁸¹⁷ Los sacerdotes persas, los denominados μάγοι, llevaban ropas blancas; cf. De Jong (1997) 403s.

⁸¹⁸ Pl. *Lg.* 782c, cf. § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

⁸¹⁹ Prümm (1954) 509.

errabundos que forman un tipo⁸²⁰ bien conocido en la antigüedad y no limitado, en modo alguno, al ámbito griego. Por otra parte, términos como μάγος, ἀγύρτης ο μάντις describen una figura determinada no exclusiva del orfismo, como tampoco lo son sus denominaciones, pero que éste hizo suya de una manera peculiar. En efecto, magos, hechiceros, charlatanes, embaucadores, adivinos y oficiantes de *teletai* debió de haber muchos en Grecia, pero todas estas cualidades juntas se encuentran mayoritariamente en el orfismo y raramente fuera de él.⁸²¹

2. 2. 3. 3 ANALISTAS Y EXEGETAS DE LOS TEXTOS ÓRFICOS.

El propósito de este apartado es poner de relieve que junto a los sacerdotes oficiantes de ritos existieron otros preocupados por dar una explicación alegórica a las doctrinas órficas. Tales intérpretes consideraban que lo dicho en los poemas no debía tomarse literalmente, sino que había que hallar una verdad oculta tras ello. Orfeo alegorizaba en sus poemas. Y una clave para penetrar en esa alegoría eran la interpretación analógica⁸²² y la etimológica. Los analistas y exegetas de los textos órficos no entran dentro de la categoría de 'sacerdotes' propiamente dichos, porque su labor se limita preferentemente a interpretar los textos y apenas hay datos sobre sus funciones rituales. A pesar de ello, conviene citarlos brevemente, ya que se consideraban a sí mismos auténticos intérpretes de la verdad de los textos órficos. De los numerosos intérpretes nos interesan los que realizan un análisis filosófico de estas doctrinas, y de ellos únicamente los más antiguos, a saber, el comentarista del *Papiro de Derveni* y los citados por Platón y Plutarco. Prescindiremos, en cambio, de otras interpretaciones como las de los estoicos o neoplatónicos. Tampoco tomaremos en consideración los análisis 'históricos' o 'literarios' que exegetas

⁸²⁰ Burkert (1983b), (1987a) 31.

⁸²¹ Por ejemplo, al legendario Tiresias Sófocles (*OT* 387ss) le atribuye las cualidades de la magia, la hechicería y la adivinación, pero no lo describe como un oficiante de ritos.

⁸²² Bernabé (1995b) 228.

como Eudemo o Epígenes han realizado de los textos órficos.⁸²³

El comentarista del *Papiro de Derveni*⁸²⁴ se cuenta entre quienes intentan dar una explicación física a un poema de Orfeo, a la luz de la filosofía presocrática, y a través de métodos etimológicos y alegoricistas, reinterpretando los textos en busca de un nivel cultural superior.⁸²⁵

A este tipo de profesionalidad alude Platón⁸²⁶ en algunos pasajes. En el *Menón* recurre a una cita de Píndaro (*fr.* 133 Sn.-Maehl.) para mostrar la relación entre sacerdocio y conocimiento e interpretación de los textos:

Pl. *Men.* 81a ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα (...) οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ᾧ μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι κτλ

He escuchado a hombres y mujeres sabios en los asuntos divinos, (...) quienes lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo.

Es decir, habla de individuos que participan en determinados ritos religiosos y que se apoyan en la autoridad de ciertos textos para legitimarlos a través de una interpretación.⁸²⁷ Los contenidos resumidos por Sócrates tienen mucho que ver con doctrinas órficas y la mayor parte de la crítica ha relacionado a

⁸²³ Todos estos aspectos que omitimos podrán verse en un futuro libro sobre el orfismo que se está preparando bajo la dirección de A. Bernabé y F. Casadesús.

⁸²⁴ *PDerveni* col. VII 2; cf. Tsantsanoglou (1997) 117ss; para la bibliografía del papiro, cf. Bernabé (1992b) 33-35, (2001c) 352s; Casadesús (1995b); Funghi (1995) 565-585; Laks - Most (1997).

⁸²⁵ Burkert (1968) 101ss; Ricciardelli (1980); Rusten, (1985); Henry (1986); Edwards (1991); Parker (1995) 484ss; Obbink (1997) 52ss; Most (1997) 119ss; Bernabé (1997a) 40s; (1998b) 50ss, 55, 79, 86; (1999a) 189ss.

⁸²⁶ Pl. *Io.* 533b, cf. Eggers Lan (1991) 111s; Bernabé (1997a) 40s, (1998b) 48ss; Brisson (2000b).

⁸²⁷ Cf. Bernabé (1997a) 40, (1999c) 239ss con bibliografía, 258. *Vid. et.* Kingsley (1995) 160ss.

estos sacerdotes y sacerdotisas con los órficos.⁸²⁸ Si aceptamos que se trata efectivamente de oficiantes órficos, tendremos que plantearnos por qué en este pasaje Platón no los trata con el desprecio habitual de otras veces (*R.* 364bc, 364e, por ejemplo). Esta aparente contradicción se resuelve si tenemos en cuenta la forma en que Platón aborda las doctrinas órficas. Concretamente en el *Menón* (81a) cita a Píndaro, y no un poema órfico, como su posible fuente, aunque hemos dicho que tanto los personajes como las doctrinas remontan al orfismo. Píndaro ofrece un cuadro básicamente órfico, pero "ennoblecido y filtrado de algunos elementos especialmente chocantes con su religiosidad"⁸²⁹ (y también con la de Platón). Platón prefiere citar a Píndaro porque éste ha filtrado ya los aspectos groseros del orfismo. Uno y otro, poeta y filósofo, encuentran elementos aprovechables⁸³⁰ en las doctrinas órficas, siempre y cuando hayan pasado por el tamiz de la moralización. Los sacerdotes del *Menón* han sufrido un proceso de idealización porque reinterpretan los textos de una manera filosófica buscando un nivel cultural superior, tal y como hacía el comentarista del *Papiro de Derveni*. Quedan muy alejados, por tanto, de los rústicos ἀγύρται y μάντις despreciados en la *República* y supuestos representantes de una forma de religión mucho más popular y simple, que, por lo demás, es la que nos ha llegado a través de las fuentes.

En el *Crátilo*⁸³¹ tenemos una nueva alusión a este tipo de interpretación, combinada con el juego etimológico⁸³² al que tan aficionados parecían los órficos:

Pl. *Cra.* 400c καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· (...) δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα κτλ.

⁸²⁸ *Vid.* la argumentación de Bernabé (1999c) 242 y n. 8 con bibliografía sobre la discusión de quiénes son estos personajes, id. 243s sobre la relación de estas doctrinas con el orfismo. *Vid. et.* Brisson (2000b).

⁸²⁹ Bernabé (1999c) 258.

⁸³⁰ Boyancé (1942) 230.

⁸³¹ Bernabé (1995b) 204-237 con bibliografía; Riedweg (1997 [1995]) 45s.

⁸³² Bernabé (1999b). *Cf.* § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón.

En efecto, algunos afirman que éste (*i. e.* el cuerpo) es sepultura del alma, como si ésta estuviera enterrada en él en el momento actual (...). Sin embargo, me parece que los secuaces de Orfeo le dieron este nombre sobre todo (...).

A su vez, Platón hace su propia interpretación de σῶμα como 'salvación' (nombre de acción de σώζω).⁸³³ Y en el mismo sentido puede entenderse un pasaje del *Gorgias*:

Pl. *Grg.* 493a ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τεθνάμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν σῆμα (...) καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομφὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἴταλικός, παράγων τῶι ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον.

Pues yo mismo he escuchado de los sabios que ahora nosotros estamos muertos y que el cuerpo es una sepultura (...) Y a esa parte (*i. e.* del alma), en efecto, un varón ingenioso de los componen mitos, quizás un siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó tinaja (πίθον) por lo confiado (πιθανόν) y fácil para dejarse convencer (πειστικόν).

Ese varón ingenioso que habla de los mitos sería quien interpreta el texto de una manera alegórica y etimológica⁸³⁴ (παράγων τῶι ὀνόματι). En los dos diálogos, *Crátilo* y *Gorgias*, los intérpretes son los encargados de explicar un poema órfico que contienen menciones a la doctrina de la naturaleza del alma y al destino feliz de los iniciados frente al castigo de los no iniciados, condenados a portar agua en un cedazo.

De la lectura de los pasajes platónicos se desprende que estos sacerdotes adoctrinaban a sus fieles en conocimientos teóricos entre los que se incluían exégesis alegóricas y etimológicas. Podemos ver una referencia a su intervención en el ritual en el empleo del verbo μεταχειρίζονται, 'ocuparse, practicar', en la expresión ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι, "consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo" (*Menón* 81a). Pero no

⁸³³ Bernabé (1995b) 206 n. 10, (1998b) 73 n. 129.

⁸³⁴ Cf. el análisis detallado del pasaje y la bibliografía pertinente en § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón.

encontramos más alusiones a que celebraran ritos en ninguno de los tres textos citados, lo cual resulta lógico si pensamos que éste es precisamente uno de los aspectos del orfismo más repudiados por Platón. Es posible que estos sacerdotes sabios estuviesen en realidad a medio camino entre unos y otros, oficiantes y exegetas, pero el cuadro de actividades que de ellos ha querido presentar Platón está más cerca de las explicaciones teóricas que el comentarista del *Papiro de Derveni* ofrece del poema de Orfeo que de las prácticas rituales atribuidas a los ἀγύρται y μάντις de *República* 364b.

Nuevas alusiones a estos exegetas que pretenden revelar el significado presuntamente 'verdadero' de los textos órficos aparecen en los escritos de Plutarco. En el tratado *La E de Delfos* (388 E) habla de "algunos teólogos en verso y otros en prosa" que tratan las características de Apolo y Dioniso. Es fácil deducir que uno de esos poetas sería Orfeo, mientras que entre los teólogos en prosa se contarían sus exegetas.⁸³⁵ En otros pasajes la exégesis de textos se realiza mediante una interpretación etimológica,⁸³⁶ como la que hace Alejandro el epicúreo sobre la prohibición de comer huevos⁸³⁷ o sobre el tabú de no comer habas y la relación etimológica entre κιάμους, 'habas', y κύησις, 'embarazo', que probablemente deriva de fuentes más antiguas.⁸³⁸ De otros pasajes puede deducirse que en tiempos de Plutarco existía una línea que interpreta a Orfeo a la luz de la teoría estoica.⁸³⁹ Así por ejemplo, el tratado *Isis y Osiris* (367 C) presenta una exégesis teológica estoica del simbolismo de los nombres de los dioses, en la que encontramos personajes muy característicos de los poemas órficos

⁸³⁵ Bernabé (1996b) 67s, 69s.

⁸³⁶ Vernière (1977) 13-15; García Valdés (1991); Martos Montiel (1994).

⁸³⁷ Plu. *Quaest. conv.* 635 E; *cf. et. Alex. Polyh. ap. D. L.* 8. 33 y Sch. Luc. *DMeretr.* 7. 4 (p. 280. 20 Rabe = T 218 K). *Cf.* Boyancé (1935); Linforth (1941) 286; Turcan (1961). *Vid. et.* el comentario de Teodorsson (1989) *ad loc.*

⁸³⁸ *Cf.* los paralelos propuestos en el comentario de Teodorsson (1989) *ad loc.*, así como la bibliografía sobre el tabú de las habas, id. 183-185. Sobre la prohibición de comer habas y huevos entre los órficos, *cf.* 2. 1. 3. 2. 3 Otras prescripciones alimentarias.

⁸³⁹ Plu. *Def. orac.* 415 F; *cf.* Bernabé (1996b) 68 y n. 26, con bibliografía.

como Dioniso, Heracles, Deméter y Core.⁸⁴⁰ En otro pasaje (*Is. et. Os.* 360 D) se afirma que algunos filósofos como Platón, Pitágoras, Jenócrates o Crisipo han basado algunas de sus afirmaciones en las de los 'antiguos teólogos' (ἐπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις), es decir, intérpretes de lo sagrado.

Por otra parte, Crisipo intenta conciliar sus ideas con las de autores como Orfeo y Museo,⁸⁴¹ lo que demuestra que los estoicos interpretaron la poesía órfica a la luz de sus propias teorías.

Evidentemente todas estas noticias tardías sobre los intérpretes se alejan mucho de la figura del oficiante que se sirve de textos para el ritual. Reflejan más bien la labor de revisión y crítica a la que se vieron sometidas las doctrinas órficas a lo largo de la historia. No es el momento aquí de analizarlas. Tampoco hemos estudiado la denominación de οἱ θεολόγοι 'los teólogos' que reciben los intérpretes en épocas posteriores y que atestigua ya Plutarco. Tan sólo hemos querido señalar aquí los ejemplos más antiguos que conservamos de exegetas de textos órficos, a saber, el comentarista del *Papiro de Derveni* y los sacerdotes, hombres y mujeres sabios, que cita Platón.

⁸⁴⁰ Cf. Babut (1969).

⁸⁴¹ Cf. Phld. *Piet. (P. Hercul.* 1428 VI 16 p. 80 Gomperz = Chrysipp. *Fragm.* 1078 SVFII 316. 16 Arnim) ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ (sc. Περὶ θεῶν) τὰ τ[ε] εἰς Ὀρφέα [καὶ Μ]ουσαῖον ἀναφερ[όμ]ενα καὶ τὰ παρ' [Ὀ]μήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ] καὶ Εὐρι[π]ίδῃ κ[αὶ] ποιηταῖς ἄλλοις, [ὧ]ς κα[ὶ] Κλεάνθης (*Fragm.* 536 Arn.), [π]ειράτα[ι] συνοικειοῦ[ν] ταῖς δόξαις αὐτῶ[ν], "en el segundo libro (*i. e. Sobre los dioses*) intenta, como Cleantes, conciliar con sus propias opiniones lo expuesto por Orfeo y Museo y lo que se encuentra en Homero, Hesíodo, Eurípides y otros poetas"; Cic. *ND.* 1. 15. 41 (Chrysipp. *Fragm.* 1077 SVF II 316 Arnim) *et haec quidem* (sc. Chrysippus) *in primo libro de natura deorum, in secundo autem volt Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerat, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur.* "Esto es, al menos, lo que hay en el primer libro (*i. e. de Crisipo*) sobre la naturaleza de los dioses. Pero en el segundo pretende conciliar los relatos míticos de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero con aquello que él mismo había dicho sobre los dioses inmortales en su primer libro, de manera que pareciese que incluso los poetas más antiguos, que ni siquiera conjeturaron estas cosas, fueron estoicos". *Vid. et.* el comentario de Galeno, para quien la obra de Crisipo está plagada de citas de poéticas como las órficas: Gal. *Placit. Hippocrat.* 3. 3 (5. 308 Kühn) ἐμπλήσας ὁ Χρῦσιππος ὅλον τὸ βιβλίον ἐπῶν Ὀμηρικῶν καὶ Ἡσιοδείων καὶ Στησιχορείων Ἐμπεδοκλείων τε καὶ Ὀρφικῶν. "Crisipo, que ha llenado todo el libro de citas homéricas, de Hesíodo, Estesícoro, Empédocles y órficas."

2. 2. 3. 4 LOS SACERDOTES DE ÉPOCA POSTCLÁSICA

El tipo de oficiantes que hemos perfilado en los apartados anteriores responde a los modelos que se extraen del análisis de textos de época clásica como el *Papiro de Derveni* o los pasajes de Platón y Demóstenes, y cuyos ecos se encuentren todavía en autores de época imperial. Ahora bien, el orfeotelesta clásico no parece haber sobrevivido a la prohibición de las Bacanales por el famoso senadoconsulto del 186 a. C.,⁸⁴² de manera que la imagen que de él nos ofrecen escritores como Estrabón,⁸⁴³ Plutarco o Luciano parece corresponder más al antiguo oficiante que a los miembros de los estratificados y casi burocratizados colegios sacerdotales báquicos de esta época y posteriores, tal y como muestran un buen número de inscripciones. En efecto, los textos literarios no son los únicos documentos que nos proporcionan datos sobre el sacerdocio de estos cultos. Hay que contar también con algunas inscripciones de fecha tardía donde los oficiantes de cultos místicos báquico- órficos han dejado de ser individuos errantes para convertirse en sacerdotes adscritos a la jurisdicción de un templo y sujetos a cierta jerarquía. Es decir, las inscripciones muestran que en determinadas zonas estos cultos se han institucionalizado.

Dicha regularización se llevaría a cabo de forma paulatina y parcial, nunca homogénea. El *Papiro de Ptolomeo Filopátor*,⁸⁴⁴ un documento fechable en torno al 210 a. C. donde se obliga a los oficiantes a inscribirse en un registro y declarar de quién han heredado las prácticas rituales, anuncia el germen de un largo proceso de institucionalización. En el 150 a. C. encontramos en Cos una inscripción⁸⁴⁵ pública referente al culto de Dioniso, las *teletai* y quienes las practican. Es un documento muy interesante porque

⁸⁴² Cf. Burkert (1987a) 34; Bernabé (2001a) 7. Sobre el tema del senadoconsulto cf. Pailler (1988) especialmente 20-56.

⁸⁴³ Str. 7 fr. 18; cf. Bernabé, "Un "resumen de historia del orfismo", en prensa.

⁸⁴⁴ BGU 1211; cf. *supra* n. 776.

⁸⁴⁵ SIG³ 1012; Sokolowski (1969) n° 166; Nilsson (1957) 9; Burkert (1993) 273ss.

presupone un floreciente negocio de las *teletai* privadas, pero establece su control a través de una sacerdotisa nombrada por la polis. Esta sacerdotisa debe pagar una cantidad de dinero, pero a cambio obtiene la explotación de las *teletai* y la potestad para nombrar una sacerdotisa de rango inferior, que probablemente se ocuparía del cumplimiento de los ritos. Esto significa que efectivamente se realizaban *teletai* de forma privada, igual que hacían los antiguos orfeotelestas, pero la polis trata ya de integrarlas en el culto oficial⁸⁴⁶ y propiciar su dependencia del estado, como finalmente debió de ocurrir, a juzgar por la posterior falta de noticias sobre los oficiantes privados de *teletai*.

Varios pasajes de Tito Livio⁸⁴⁷ detallan algunas de las ceremonias de las bacanales romanas y dan una idea de la persecución a que se sometieron estos cultos,⁸⁴⁸ obligados a transformarse para sobrevivir. Sin embargo, no ha de extrañar que en algunas zonas coexistiesen las prácticas rituales más antiguas⁸⁴⁹ junto con los cultos institucionalizados. El sacerdote itinerante no desaparecería totalmente tras el decreto del 186 a. C.,⁸⁵⁰ sino que, adaptando sus actuaciones a las nuevas disposiciones legales, se transformaría en un miembro más de los tíasos o colegios sacerdotales en torno a los cuales se articuló el sacerdocio de los cultos institucionalizados.

Los documentos epigráficos que analizaremos a continuación muestran una serie de cambios muy considerables con respecto a la labor de los primitivos orfeotelestas. En primer

⁸⁴⁶ A la misma época pertenece el altar de Dioniso de Cos (*cf.* Stambolidis [1987]) un monumento oficial de un culto dependiente de la ciudad, lo que muestra la combinación del culto público y el privado. *Vid. et.* Burkert (1993) 275.

⁸⁴⁷ Liu. 39. 8, 14, 18; *vid. et.* las notas de Adam (1994) *ad loc.*

⁸⁴⁸ Sobre los sacerdotes en época romana, *vid.* Bruhl (1953) 82ss; Festugière (1972) 89ss; Nilsson (1957) 14ss; Van Son (1960); Rousselle (1982); Heilmann (1985) 22ss; Burkert (1987a) 33s, (1993) 259ss; Pailler (1988).

⁸⁴⁹ Como muestran los hallazgos en Roma de una laminilla áurea del año 260 d. C. y una pintura parietal bajo el Viale Manzoni, en la que se representa probablemente a Mnemósine (*vid.* Chicoteau [1997] 81s), *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 179ss. Sabemos también que la laminilla de Petelia (s. IV a. C.) se usó como amuleto en tiempos romanos, *cf.* Zuntz (1971) 335.

⁸⁵⁰ Burkert (1987a) 34, (1993) 260.

lugar, los sacerdotes han diversificado su actuación y cada uno desempeña una función, frente al orfeotelesta clásico que aglutinaba en su persona varias o todas las labores propias del oficiante. La especialización en determinadas tareas supone, a fin de cuentas, la jerarquización de la clase sacerdotal, si bien en algunos casos es difícil establecer con exactitud las diferencias de categoría o rango. En segundo lugar, los miembros de colegios sacerdotales dependen del estado, aunque cuenten con potestad para administrar el santuario y organizar el culto. La dependencia estatal supone asimismo el asentamiento en un lugar concreto, es decir, en un recinto sagrado, sea santuario o templo. El sacerdote se ha transformado en un ser sedentario que dista mucho del carácter itinerante propio de los antiguos oficiantes místéricos.

El estudio de las denominaciones de los sacerdotes que proponemos a continuación mostrará claramente la jerarquización y diversificación de funciones a que nos hemos referido. Hemos recogido, a manera de catálogo, los nombres de cargos sacerdotales que aparecen en determinados documentos epigráficos como el citado *Papiro de Ptolomeo Filopátor* y una serie de cinco inscripciones, escogidas por su especial vinculación con el culto dionisiaco y en las que se hace evidente su institucionalización. Tres se fechan en el siglo II d. C.: las de Torre Nova⁸⁵¹ (Roma), Selendo⁸⁵² (Lidia) y Perinto⁸⁵³ (Tracia); y otras dos son del siglo III d. C: las de Cila⁸⁵⁴ (Bulgaria) y Tesalia.⁸⁵⁵ Las inscripciones de Torre Nova y Cila presentan un catálogo de nombres propios junto a los que se han consignado los cargos sacerdotales que ocupa cada uno. Ambas recogen los cargos principales que se repiten en el

⁸⁵¹ Vogliano (1933) 215ss; Cumont (1933) 232-263 reeditada por Moretti (1968) en *I Urb. Rom.* I 160 p. 138; Bruhl (1953) 274ss; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 65ss; Ricciardelli (2000b). Recogemos la inscripción en el apéndice de textos, fr. 585 B.

⁸⁵² TAMV 2. Cf. el apéndice de textos, fr. 662 B.

⁸⁵³ *Epigr. Gr.* 1036 a; cf. el apéndice de textos, fr. 661 B (T 210 K), cf. Casadio (1990a) 200s y n. 43 con bibliografía.

⁸⁵⁴ *IGBulg.* III (Serdicae 1961) 1517 p. 251ss; cf. el apéndice de textos, fr. 586 B.

⁸⁵⁵ *IG X* (2) 65. 3; cf. el apéndice de textos fr. 664 B.

resto de inscripciones. La de Tesalia, no obstante, testimonia algunos cargos que no aparecen en las demás: ἀρχιμαγαρεύς, ἀρχινεωκόρος, γαλακτηφόρος. Las inscripciones de Selendo y Perinto dan alguna información referente al culto, por ejemplo, que los cofrades de Dioniso erigen un altar o celebran con gritos al dios para conmoverlo, cumpliendo después un ritual en el que se mezclan la sangre, el fuego y la ceniza. Pero la mayoría de las veces estas informaciones escasean y no se consigna más que el nombre del cargo cuya significación concreta resulta difícil averiguar, salvo en el caso de los nombres parlantes como γαλακτηφόρος o κισταφορήσασα, donde el término que nombra al cargo informa de su función: 'la portadora de la leche' y 'la portadora de la cista'.

Las denominaciones sacerdotales se consignan por orden alfabético. Entre paréntesis se indica la inscripción o inscripciones donde aparecen.

- ἀμφιθαλεύς (Torre Nova)

Era el niño cuyos padres vivían y que intervenía en ciertas celebraciones religiosas. En Grecia solamente los niños con el padre y la madre vivos podían ejercer como acólitos del sacerdote en las labores sacras.⁸⁵⁶ Esta inscripción contabiliza dos niños, encargados probablemente de la lectura de textos sacros.⁸⁵⁷

⁸⁵⁶ Cumont (1933) 250 piensa en la posibilidad de representar una resurrección. *Cf. BCH* 10, 415 n. 23, *Didyma* 163, 5. *Vid. et.* Turcan (1966) 399 recuerda que bajo el nombre de Νύσιον ἀμφιθαλής, 'Nisio florido' se invoca en un himno órfico (46. 2) a Licnito Dioniso, *cf. Ricciardelli* (2000a) 414s; Robert (1969) I n° 42, 633-643.

⁸⁵⁷ *Cf. et.* la primera escena que decora la Villa de los Misterios en Pompeya, *vid. Curtius* (1929) 350; Simon (1961) 122, fig. 8; Matz (1964) 22, fig. 2; *cf. et. Sauron* (1998). *Vid. et.* el testimonio de Plutarco: *Plu. Prou.* 1. 16. 4 (*Paroemiographi* 1, p. 324 Leutsch - Schneidewin) Ἀθήνησι γὰρ ἐν τοῖς γάμοις ἔθος ἦν ἀμφιθαλῆ παῖδα ἀκάνθας μετὰ δρυῖνων καρπῶν στέφεσθαι, καὶ λίκνον ἄρτων πλήρη περιφέροντα λέγειν, "Ἐφυγον κακὸν, εὖρον ἄμεινον." "Pues en los matrimonios griegos era costumbre que un niño, cuyos padres estaban vivos, se coronase con frutos de encina y llevando la criba llena de panes dijese: «he dejado el mal, he encontrado el bien»".

- ἀντροφύλαξ (Torre Nova)

Literalmente significa 'guardián de la cueva', lugar especialmente ligado al culto dionisiaco.⁸⁵⁸ Es posible que en Torre Nova una representación simbólica de la gruta divina custodiada por los ἀντροφύλακες fuese un elemento más de la procesión. Otra posibilidad sería pensar que las celebraciones rituales se llevaban a cabo en una cueva custodiada por guardianes o bien que a la gruta se acudía para beber una vez concluida la celebración ritual.⁸⁵⁹

Sea como fuere, hay que señalar que no es ésta la única denominación que relaciona la gruta o cueva con Dioniso.⁸⁶⁰ Semejante afinidad se halla también en los títulos de πατήρ σπηλλέου, 'responsable de la cueva', y ἀρχιμαγαρεύς,⁸⁶¹ 'sumo sacerdote del culto en el *mégaron*', que reciben en una inscripción de Tesalia otros dos oficiantes de Dioniso.

- ἀρχιβασσάρα, ἀρχιβάσσαρος (Torre Nova)

Βασσάρα se había convertido desde antiguo en un sinónimo de bacante,⁸⁶² seguramente por la piel de zorra con que las Ménades se cubrían. El propio Baco recibió el sobrenombre de βασσαρεύς⁸⁶³ y Esquilo⁸⁶⁴ había escrito un tragedia titulada Βασσάραι que narra las vicisitudes de Orfeo despedazado por las Ménades. Ἀρχιβασσάρα pudo ser entonces el nombre de las sacerdotisas (cuatro mujeres en la inscripción de Torre Nova) que dirigían los ritos de las βασσάραι, esto es, de las bacantes.

El término masculino ἀρχιβάσσαροι⁸⁶⁵ surgió probablemente por analogía con el femenino ἀρχιβασσάρα y se empleó asimismo para designar a quienes estaban a la cabeza (dos hombres en esta

⁸⁵⁸ Cumont (1933) 258ss.

⁸⁵⁹ Nilsson (1957) 61; Ricciardelli (2000b) 274 con bibliografía.

⁸⁶⁰ Porph. *Antr.* 6, sugiere que los ritos báquicos tenían lugar en cuevas. También Livio (39. 13. 13) menciona las cavernas ocultas a las que eran arrojados quienes se negaban a participar en determinados ritos. *Cf.* Boyancé (1960-1961) 107ss.

⁸⁶¹ Ambos lemas son estudiados en este mismo capítulo, *cf. infra s. v.*

⁸⁶² Quandt (1912) 254; Cumont (1933) 249. *Cf.* Callix. *FGH* 627 F 2; *vid. et. I.* Ephesos 1602c, 28, Sch. Lyc. *Alex.* 772; Hsch. *s. v.* Βασσάραι; *EM.* *s. v.* βασσαρίδες.

⁸⁶³ *Cf.* Jessen, *RE s. v.* Bassareus, col. 104-105.

⁸⁶⁴ *A. Fr.* 23-25 Radt.

⁸⁶⁵ Gangutia (1984) 87.

inscripción) de los iniciados denominados βάκχοι. Además, hay que señalar que en los himnos órficos⁸⁶⁶ βάσσαρος se ha convertido en un epíteto de Dioniso.

- ἀρχιβουκόλος (Perinto, Torre Nova, Cila)

El término ἀρχιβουκόλος, 'archiboyero', es un compuesto del prefijo ἀρχι-⁸⁶⁷ ('jefe de') y βουκόλος⁸⁶⁸ ('sacerdote de Dioniso') y señala la máxima jerarquía entre los componentes del tíaso báquico. De este título hay mayoritariamente referencias epigráficas y alguna literaria.⁸⁶⁹ En todas ellas el término ἀρχιβουκόλος denomina a un cargo sacerdotal adscrito a un templo y que depende, al menos institucionalmente, del estado.

Algunas de las inscripciones que atestiguan el vocablo ἀρχιβουκόλος se sitúan en ámbitos místéricos cercanos al orfismo, pero es indudable que el perfil de estos ἀρχιβουκόλοι no se corresponde con el de los oficiantes órficos de otras épocas. En la inscripción de Perinto ἀρχιβουκόλος parece ser el cargo sacerdotal superior (¿'jefe del tíaso' o 'sacerdote jefe?') que ostenta un tal Espelio Euetis, encargado de transmitir un oráculo de la Sibila a los fieles de un tíaso órfico.⁸⁷⁰ El título vuelve a aparecer en la inscripción de Torre Nova, contemporánea de la anterior, donde se nos informa que los ἀρχιβουκόλοι son tres varones,⁸⁷¹ y los βουκόλοι

⁸⁶⁶ *Orph. H.* 45. 2, 52. 12, cf. Ricciardelli (2000a) 411.

⁸⁶⁷ Cf. Chantraine s. v. ἀρχω, ἀρχή, ἀρχός; Gangutia (1984) 81ss, con bibliografía.

⁸⁶⁸ Burkert (1993) 267.

⁸⁶⁹ El testimonio más antiguo de este valor lo encontramos en un texto del historiador Polemón, del s. III /II a. C., alejado de los ambientes rituales órficos: Polem. Hist. Fr. 31 Preller (schol Ven. *in Iliad.* I 39) βουλευθείς δέ πότε ὁ θεὸς αὐτῷ καταλλαγῆναι πρὸς Ὀρδην τὸν ἀρχιβουκόλον αὐτοῦ παρεγένετο, παρ' ᾧ ξεισθεὶς ὁ θεὸς ὑπέσχετο τῶν κακῶν ἀπαλλάξιν καὶ δὴ παραχρῆμα τοξεύσας τοὺς μῦς διέφθειρεν. "Y queriendo el dios (Apolo) cambiar a su *archiboyero* por Ordes se presentó ante él, y acogido como huésped junto a aquél, el dios permitió que escapase de los males y precisamente al instante mató los ratones con su arco". Se trata de un sacerdote de Apolo que oficia en un templo y pertenece, por tanto, a un culto institucionalizado, muy diferente al nomadismo de los primeros oficiantes órficos. No hay rastro aquí del valor de 'mago'.

⁸⁷⁰ Dieterich (1891) 6sss (= [1911] 72ss); Quandt (1912) 123; Nilsson (1957) 54; Horn (1972) 778; Casadio (1990a) 200s, quien lo define como 'arcibovaro'.

⁸⁷¹ Cumont (1933) 247ss; Horn (1972) 78 y n. 28.

siete y once. Esta distribución de funciones muestra que ἀρχιβουκόλος no designa en esta época a la máxima autoridad del grupo (jefe supremo de los sacerdotes).

En la inscripción de Cila, procedente de Filipópolis, se indica el número de personas que ostentaban el cargo de ἀρχιβουκόλος, diecisiete, que obviamente no podían ser todas 'sacerdotes / sacerdotisas supremos'. Como la anterior, la inscripción resulta ser un catálogo con los nombres y los diferentes cargos que ostentaban los oficiantes del culto órfico, aunque en este caso no aparece el δευκόλος.

Las tres inscripciones citadas muestran la organización del sacerdocio de acuerdo con una rigurosa jerarquía que establece distintos rangos y que resulta bien diferente del nomadismo e independencia de los oficiantes órficos de época clásica. Dicha organización viene provocada seguramente por la institucionalización de los ritos y su dependencia administrativa del estado.

Otras inscripciones de ámbitos místéricos muy próximos al orfismo muestran esta institucionalización. Un ἀρχιβουκόλος⁸⁷² de nombre Heroidas dedica en Pérgamo un altar a Dioniso *Kathegemon* en época helenística tardía. El altar fue encontrado en la pared de la sala de Posidón, una habitación donde se celebraban misterios báquicos.⁸⁷³ El dedicante era probablemente uno de los sacerdotes que oficiaba los misterios dionisiacos, como parece confirmarse por otros documentos de Pérgamo donde ἀρχιβουκόλος designa al jefe del tiaso de Dioniso toro.⁸⁷⁴ En otra inscripción de Filadelfia el hierofante y el ἀρχιβουκόλος σπείρης permiten a un

⁸⁷² SEG XXIX n° 1264 Διονύσωι Καθηγέμοι Ἡρωίδης ἀρχιβουκόλος. Cf. AA (1979) 321-323; AJA 83 (1979) 340.

⁸⁷³ Burkert (1993) 267 n. 42.

⁸⁷⁴ IP 485 fechable en el I d. C. (= SIG 1115; Quandt [1912] 123s), IP 486a, 486b, 487, 488 (= Quandt [1912] 123s); cf. Nilsson (1957) 52 n. 39; Gangutia (1984) 85. La existencia de imágenes taumórficas en los oráculos que se refieren al rey de Pérgamo como el 'hijo del toro' o el 'toro' mismo permite relacionar la función de βουκόλος con la identificación del rey y Dioniso, y el pretendido origen divino del primero. Algunos pasajes ponen de relieve la relación de la dinastía de los atálidas con el toro: Paus. 10. 15. 1; D. S. 34. 13 y Sud. s. v. Ἀτταλος; cf. Nilsson (1957) 55.

grupo de iniciados levantar un altar a Dioniso *Kathegemon*.⁸⁷⁵ Ambos, hierofante y ἀρχιβουκόλος parecen estar a la cabeza del grupo religioso que recibe en este caso el nombre de σπείρα, en lugar de τίασο.

Según otra inscripción de Abdera,⁸⁷⁶ probablemente del s. III d. C., un sacerdote de Dioniso que ostenta el título de ἀρχιβουκόλος construye a sus propias expensas un *mégaron* dedicado a Dioniso.

Citaremos, por último, una inscripción⁸⁷⁷ del siglo IV d. C. y procedente de Roma, escrita en latín donde aparece el título de ἀρχιβουκόλος junto al de otros oficiantes del culto de Dioniso, denominado *Deus Liber*. Según el editor, Bormann- Henzen, el "*archibucholus ponit verba dei liberi*", es decir, sería el encargado de dirigir a la divinidad las súplicas y oraciones pertinentes.

Teniendo en cuenta todos estos datos podemos extraer algunas conclusiones. El término ἀρχιβουκόλος debió de ser en principio un nombre de oficio relacionado con la ganadería, algo así como 'mayoral' de vacas.⁸⁷⁸ Pero de este supuesto significado primitivo no nos han llegado ejemplos. El sentido de 'maestro' o 'sacerdote superior' de un grupo de iniciados que tiene el término en las inscripciones citadas ha de ponerse en relación con el

⁸⁷⁵ Quandt (1912) 179; Buresch (1898) 11 n° 8; Nilsson (1957) 55 n. 60 ἔτους Πα]νήμου λ'. β[ου]λευσαμένου τοῦ [κατ]αζώσματος βωμ[όν] ἀναστήσαι Καθηγεμόνι Διονύσῳ [Εὐ]τύχης Ἑρμογένου α' ἱεροφάντης καὶ Ἑρμ ... ος Μενεκράτου α' . ος, ἀρχιβούκολος [τῆς σπ]είρης ὑπέσχετο [τῶι κα]τ[αζ]ώσ[μ]ατι. "Años Panemo 30 ... Queriendo el grupo de iniciados erigir un altar a Dioniso *Kathegemon*, el hierofante Eutiques y Hermógenes 1 y Herm Menécrates 1 el *archiboyero* del grupo se lo permitió al grupo de iniciados."

⁸⁷⁶ SEG XVII 320 Αγαθῆι τύ- / χῆι / Γ. Κάσσιος Σέ-/ξτος ἀρχιβούκολος θεῶι / Διον[ύ]σῳ καὶ τοῖς συνμύσταις / ἐκ τ[ῶ]ν ιδίων τὸ μάγαρον ἐποίησεν. "A la Buena Fortuna. G. Cassio Sexto sacerdote superior para el dios Dioniso y para los iniciados con él, a sus propias expensas construyó el *mégaron*." Los συνμύσται son probablemente los fieles que se han iniciado junto a este sacerdote y que disfrutarán también del *mégaron* erigido por él. En cualquier caso, interesa resaltar que el culto está ya plenamente institucionalizado y asentado en un lugar concreto, a cargo del cual se encuentra el ἀρχιβούκολος, con potestad suficiente para llevar a cabo construcciones o reformas en el recinto sagrado.

⁸⁷⁷ CIL VI 1, 510.16. Cf. Horn (1972) 78.

⁸⁷⁸ Gangutia (1984) 85.

epíteto βουκόλος⁸⁷⁹ que recibe Dioniso, principal divinidad de culto de estos grupos místéricos. En cuanto al cometido que desempeñaban estos oficiantes, resulta extremadamente difícil saber cuál era. En la mayoría de las inscripciones el título de ἀρχιβουκόλος aparece acompañado del nombre o nombres de quienes ostentan dicho cargo. Las de Torre Nova y Cila constituyen un catálogo con los títulos de los oficiantes y las denominaciones de los fieles junto a los que se ha consignado, a manera de registro, el nombre de cada integrante del tíaso o colegio sacerdotal, pero nada se nos dice, en cambio, de su función. En la de Perinto parece el encargado de transmitir un oráculo. En las demás inscripciones el oficiante de nombre ἀρχιβουκόλος aparece como el encargado de erigir o dedicar elementos como el altar o el *mégaron* de Dioniso.

- ἀρχιγάλλαρος (Cila)

Es la denominación que reciben 19 personas en la inscripción de Cila. La quinta letra tiene una forma sorprendente, parecida a una R latina, por lo que Mihailov⁸⁸⁰ ha propuesto leer una β o una κ, pero Moretti⁸⁸¹ se inclina por la lectura ἀρχιγάλλαρος y defiende que se trate de otros bailarines.

- ἀρχιμαγαρεύς (Tesalia)

El sumo sacerdote del culto en el *mégaron*. Μάγαρον ha sido interpretado como otro nombre para la gruta de Dioniso.⁸⁸²

- ἀρχιμύστης (Cila⁸⁸³) / ἀρχιμυστῶν (en gen., ἀρχιμυστοῦντος) (Perinto⁸⁸⁴)

'Archimista' o 'maestro de iniciación'. Debía de tratarse del

⁸⁷⁹ Cf. *supra* § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v., e *infra* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v.

⁸⁸⁰ *IGBulg.* III 1517 p. 251ss.

⁸⁸¹ Moretti (1986) 248, con paralelos y bibliografía.

⁸⁸² Cumont (1933) 259 n. 2; Nilsson (1957) 62, cf. *et. id.* 53 n. 47. *Vid. et. Gangutia* (1984) 87.

⁸⁸³ Otros ejemplos en *IGBulg* I² 401.6 (Apollon.), III 1518 (Cila); *IM* 117.2 cf. *BCH* 11, 1887, 483 n. 70 (Lidia), *SEG* 28. 1213 (Pisidia), *CIL* III 7437.7, *TAM* IV (1) 42.3.

⁸⁸⁴ Otros ejemplos en *IGR* 1.787.16 (Heraclea-Perinto).

sacerdote que iniciaba a los neófitos en el aprendizaje de los ritos y se encargaba también de la administración del colegio sacerdotal.⁸⁸⁵

- ἀρχινεάνισκος (Torre Nova)

Aunque dudoso, el término podría designar al maestro que instruía a los jóvenes adolescentes (νεάνισκοι) que se iniciaban en los ritos. El cargo aparece asimismo en inscripciones latinas como el *archineanisco*.⁸⁸⁶ Podría ser el equivalente al *praetor* o *magister iuventutis*.⁸⁸⁷

- ἀρχινεωκόρος (Tesalia⁸⁸⁸)

'El guardián mayor del templo'. Se trata de un compuesto del preverbo ἀρχι- y de los sustantivos νεώς 'templo' y κόρος 'joven'. No hay mención especial por parte de la crítica moderna⁸⁸⁹ a este título.

- βουκόλοι (Torre Nova)

En la inscripción de Torre Nova siete individuos ostentan el cargo de βουκόλοι ἱεροί y otros once el de βουκόλοι simplemente. Podemos entender que se trata de sacerdotes de Dioniso, divinidad que recibe habitualmente este epíteto, como estudiamos anteriormente,⁸⁹⁰ pero la función concreta de estos oficiantes es difícil de precisar.⁸⁹¹ Se ha conjeturado que los βουκόλοι eran un colegio elegido por los *mistas* restantes para realizar las plegarias y

⁸⁸⁵ Quandt (1912) 249.

⁸⁸⁶ Cf. *CIL* VI 2180 Ti. Cl. *Domnioni Suciniano archineanisco*. Cf. Cumont (1933) 254s.

⁸⁸⁷ Nilsson (1957) 58.

⁸⁸⁸ Otros ejemplos en *IG* X (2) 60 C, X (2). 244. 7, X (2) 65. 4; *SIS* 357; *SEG* XXVI 1352.

⁸⁸⁹ Cumont (1933) 259 n. 2; Nilsson (1957) 53.

⁸⁹⁰ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. βουκόλος.

⁸⁹¹ Dieterich (1891) 12s (= [1911] 77s); Kern, *RE* s. v. Βουκόλοι 2, col. 1014ss; Quandt (1912) 251-254; Cumont (1933) 247ss; Coche de la Ferté (1980) 194s con bibliografía; Horn (1972) 78 y Cozzoli (1993) 161 n. 35 consideran βουκόλος un título relativo al grado preciso iniciático dentro de las congregaciones órficas de época helenística e imperial, lo que no encuentra confirmación en los datos que tenemos.

las ofrendas durante las ceremonias sacras en honor a la divinidad y que debían de ejecutar también representaciones y danzas báquicas.⁸⁹² En varias inscripciones de Pérgamo⁸⁹³ los βουκόλοι eran bailarines que tenían un líder, un χορηγός.⁸⁹⁴ Su función no era otra que bailar en los festivales bienales del dios, igual que hacían las Ménades.

Por otra parte, resulta muy difícil, a juzgar por los datos que tenemos, establecer una jerarquía entre los cargos de ἀρχιβουκόλος, βουκόλος y βουκόλος ἱεροί. Tanto unos como otros debían de ser agregados al sumo sacerdote (ἀρχιμύστης).

En cualquier caso, los βουκόλοι que atestiguan los datos epigráficos resultan ser sacerdotes de Dioniso muy diferentes del oficiante órfico que recibe el mismo nombre en el *Papiro de Gurob*⁸⁹⁵ y que actuaba seguramente de forma independiente, llevando sus doctrinas de ciudad en ciudad. Sea como fuere, ἀρχιβουκόλος y βουκόλος continuaban siendo denominaciones muy adecuadas para los sacerdotes de un culto cuya simbología identificaba a Dioniso con un toro. De todo ello se deduce que la organización del culto misterioso órfico pudo haber evolucionado, pero mantuvo algunos de los nombres primitivos, dotándolos del nuevo sentido que exigían la especialización y división de funciones entre varios individuos.

- γαλακτηφόρος (Tesalia)

'La portadora de leche'. Probablemente era el nombre que recibía la sacerdotisa encargada de portar este líquido durante la celebración ritual. La leche debió de desempeñar un papel importante en el rito desde antiguo como demuestra su presencia en una fórmula mística que aparece en las laminillas de oro de

⁸⁹² Cf. Luc. *Salt.* 79; Orph. *H.* 31. 7, cf. Ricciardelli (2000a) 358.

⁸⁹³ *IP* 485; *IP* 486a; *AM* XXIV (1899) 179, n° 31, cf. Quandt (1912) 123s; cf. Sch. Lyc. v 212.

⁸⁹⁴ Nilsson (1957) 55, 59.

⁸⁹⁵ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. βουκόλος.

Pelina y Turios.⁸⁹⁶ Los neófitos, como recién nacidos, podían ser alimentados con leche.⁸⁹⁷

- δαιδοῦχος (Torre Nova)

El título lo recibe una mujer y seguramente ha de interpretarse al pie de la letra:⁸⁹⁸ 'la portadora de antorcha', objeto empleado en las procesiones báquicas y al que pueden atribuirse efectos catárticos y purificadores.⁸⁹⁹

Δαιδοῦχος está presente en la terminología eleusina,⁹⁰⁰ donde un miembro de la familia de los Cerices desempeñaba dicho cargo; en la fiesta de Lenea el portador de la antorcha exhortaba a los fieles a invocar a Iaco, dispensador de prosperidad.⁹⁰¹

- ἔκδικος (Cila)

'Vengador', al parecer era también una función sacra.⁹⁰² Puede tratarse de un miembro encargado de dirimir eventuales conflictos en el seno del grupo.⁹⁰³

- ἥρως (Torre Nova)

'Héroe'. Se trata del personaje que está a la cabeza del colegio, por encima de la *daduca*, a la que se cita inmediatamente después. El término conserva probablemente su antiguo sentido de 'jefe', como parece apoyar el hecho de que una sola persona reciba el título. La elección de este sobrenombre para un personaje vivo⁹⁰⁴ (pues tradicionalmente se aplica a un individuo que ha

⁸⁹⁶ *Fr.* 485-486 B. 3ss; *fr.* 487 B. 4, *fr.* 488 B. 10; *cf.* § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones cultuales; Bernabé - Jiménez (2001) 107ss.

⁸⁹⁷ Cumont (1933) 259 n. 2; Nilsson (1957) 53 n. 48; *cf.* § 3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.

⁸⁹⁸ Nilsson (1957) 57.

⁸⁹⁹ Cumont (1933) 239s; *cf. et.* § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual.

⁹⁰⁰ Foucart (1914) 191-201.

⁹⁰¹ *Vid. Sch. in Ar. Ra.* 479; Nilsson (1934) 3 y n. 2; Ricciardelli (2000b) 270s.

⁹⁰² *Cf. IGBulg.* I 401.

⁹⁰³ Moretti (1986) 248.

⁹⁰⁴ Nilsson (1957) 51 n. 38, con bibliografía sobre el uso del término ἥρωες para personajes aún vivos. *Cf.* Festugière (1972) 106.

muerto⁹⁰⁵ y ha sufrido un proceso de heroización⁹⁰⁶) se explica por la veneración y respeto que los fieles debían de sentir por el cabeza de grupo.

Por otra parte, el propio Baco⁹⁰⁷ recibe el epíteto de ἦρωσ concebido como quien marcha a la cabeza del grupo, arcaísmo que prueba que estos misterios dependen de formas antiguas de religión dionisiaca.⁹⁰⁸

- θεοφόρος (Torre Nova)

Cargo que ostentaban dos varones y que consistía en portar la imagen del dios. Por tanto, θεοφόρος no es el 'inspirado por la divinidad', sino el 'portador de su imagen'.⁹⁰⁹

ἱερεῖς/ ἱέρειαι (Torre Nova)⁹¹⁰

Son los sacerdotes encargados del culto, esto es, de las ofrendas, las ceremonias litúrgicas o las procesiones, entre otras labores. Se trata de un cargo bien conocido en Grecia, donde generalmente un único sacerdote o sacerdotisa está a la cabeza del colegio o grupo. Por ello se ha pensado que la multiplicidad de sacerdotes (siete hombres y tres mujeres reciben el título en la inscripción) puede deberse a la influencia de los colegios romanos.⁹¹¹

⁹⁰⁵ Cf. Nilsson (1934) 2. El difunto recibe este epíteto en las laminillas de Entella y Petelia, cf. Nock (1942) 162; Bernabé-Jiménez (2001) 25ss.

⁹⁰⁶ Cumont (1933) 238.

⁹⁰⁷ Plu. *Aetia Romana et Graeca* 299 B (Carm. Pop. PMG 871 Page) ἐλθεῖν ἦρω Διόνυσσε, "ven héroe Dioniso". Vid. et. Moretti (1968) 146.

⁹⁰⁸ Cumont (1933) 232 y 239.

⁹⁰⁹ Cumont (1933) 244; Nilsson (1957) 57.

⁹¹⁰ Cf. et. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. ἱερεύς.

⁹¹¹ Quandt (1912) 249s; Cumont (1933) 240ss. En época romana ἀρχιερεῖς equivale a *Pontifices maximi*. El compuesto ἀρχιερεύς no está atestiguado para los sacerdotes órficos, pero aparece en un catálogo de los sacerdotes eleusinos de tiempos de los Severos. Según Foucart (1914) 222s, es el sacerdote de los emperadores, que nada tiene que ver con la celebración de los Misterios, pero que tiende a convertirse paulatinamente en el jefe religioso de cada ciudad. Cf. et. Gangutia (1984) 87.

- ἱερομνήμων (Torre Nova)

Era el 'custodio de las cosas sagradas', es decir, el administrador de los bienes, encargado de los intereses materiales.⁹¹²

- ἱεροφάντης (Torre Nova, Selendo)

El título, seguramente tomado de los Misterios de Eleusis,⁹¹³ lo ostenta una única persona. Sin embargo, a diferencia de Eleusis, donde era el máximo responsable del culto y presidía las celebraciones, en el rito dionisiaco⁹¹⁴ parece haber perdido parte de su importancia. Ignoramos sus atribuciones, aunque es posible que, igual que en los misterios eleusinos, interviniese en las ceremonias de iniciación.⁹¹⁵ También se ha propuesto que su valor sea el mismo que σεβαστοφάντης,⁹¹⁶ 'el que porta la imagen del dios'.

- κισταφορήσασα (Tesalia)/ κισταφόρος (Torre Nova y Cila)

Literalmente, 'la portadora/ el portador de la cista', en referencia a los encargados de llevar la cista mística, uno de los símbolos sacros de los misterios.⁹¹⁷

- κρανιάρχης (Cila)

'¿Encargado del cráneo / del cerezo?'. Se trata de un compuesto, cuyo segundo elemento -άρχης⁹¹⁸ es claro, pero no así el primero. Puede proceder de κρανίον, 'cráneo', o de κρανία, 'cerezo'.

⁹¹² Cumont (1933) 254. *Cf. et. IGR I 787*. Nilsson (1957) 58.

⁹¹³ Foucart (1914) 168-191.

⁹¹⁴ Junto a un *telestes* lo atestigua Juan Lido (Lyd. *Mens.* 4. 2), *cf. supra* § 2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) τελεστής.

⁹¹⁵ Cumont (1933) 243s; Pippidi (1959) 410ss ha estudiado este término en otras inscripciones.

⁹¹⁶ El lema es estudiado en este mismo capítulo, *cf. infra s. v.*

⁹¹⁷ Quandt (1912) 265; Cumont (1933) 246s; Nilsson (1957) 57, 96 y fig. 11; Henrichs (1969) 230 y n. 23; Burkert (1993) 265. *Vid. et. κιστοφόρος* en § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical; § 3. 1. 6. 2 La cista (κίσπη) o canasto (κάλαθος).

⁹¹⁸ *Cf. Chantraine* (1933) 30.

- λικναφόρος (Torre Nova, Cila)

'Portador/a de la criba'. Tres mujeres eran las encargadas de portar la criba sagrada, elemento importantísimo y de carácter purificadorio.⁹¹⁹ Esta actividad está atribuida desde antiguo a los oficiantes de rituales órficos, como prueba un texto de Demóstenes.⁹²⁰

- λυχνοάπτρια (Cila)

Λυχνοάπτρια ο λυχνάπτρια es el femenino de λυχνάπτῆς, un compuesto de λύχνος y ἄπτω, que se traduce como 'la que enciende la antorcha'.⁹²¹ Hesiquio lo testimonia glosando δαιδοῦχος, por lo que podría ser un sinónimo de este título que hemos visto previamente.

- ναρθηκοφόρος (Cila)

'El portador del tirso'.⁹²² Es una denominación de los participantes en los ritos bien conocida desde antiguo gracias a la fórmula que transmite Platón (*Phd.* 69c) πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι, «muchos son los portadores del tirso, pocos los bacos». En época romana el ναρθηκοφόρος se ha convertido ya en un funcionario⁹²³ más y su significado está probablemente muy lejos del valor que tenía en la fórmula primitiva.

- πατήρ σπηλλέου (Tesalia)

Σπηλλέον puede ser interpretado como grafía de σπήλαιον, 'gruta' o 'caverna',⁹²⁴ lugar consagrado a Dioniso y donde probablemente tenían lugar determinadas ceremonias rituales como hemos dicho ya a propósito de los términos ἀντροφύλαξ y ἀρχιμαγαρέυς. El πατήρ σπηλλέου sería uno de los responsables

⁹¹⁹ Cf. § 3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).

⁹²⁰ D. 18. 260, cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. λικνοφόρος. Cf. *CIG* II 2052; *vid. et. IG* VII 3392.

⁹²¹ En opinión de Moretti (1986) 249 el encendido de la antorcha conllevaba una serie de efectos escenográficos en el desarrollo de los misterios.

⁹²² Cf. § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles, s. v. ναρθηκοφόρος.

⁹²³ Quandt (1912) 264; Nilsson (1957) 56. Cf. *et. TAMV* 1-2, 817, 822.

⁹²⁴ Cumont (1933) 259 n. 2.

máximos de dicha gruta.

- πυρφόρος (Torre Nova)

El 'portador de fuego', probablemente encargado de llevar el fuego necesario para los sacrificios u otras ceremonias rituales. El título pudo ser tomado de los Misterios de Eleusis, donde en tiempos de los Severos designaba a un subalterno.⁹²⁵ Pero el cargo aparece también en otros ámbitos cultuales, como el de Apolo en el que los πυρφόροι llevaban a Atenas el fuego desde el altar de Apolo Pitio en Delfos.⁹²⁶

- σεβαστοφάντης (Cila)

El término, ideado en época romana para los misterios dedicados al emperador, significaría en principio 'el sacerdote que muestra una imagen del emperador a los iniciados'.⁹²⁷ En la inscripción de Cila puede designar, en cambio, al sacerdote que porta una imagen de Dioniso.

- σειγηταί (Torre Nova)

Σειγηταί es un derivado del verbo σιγάω que admite dos interpretaciones.⁹²⁸ Lo más probable es que se trate de miembros 'que guardan silencio', esto es, los fieles de menor rango de la congregación⁹²⁹ que no han alcanzado aún la categoría de βάκχοι. Pero también puede interpretarse como 'los que imponen silencio', es decir, los oficiantes encargados de hacer respetar el silencio durante las celebraciones. Esta segunda hipótesis resulta más inverosímil porque una función tan importante no habría quedado relegada al final de la inscripción tras la mención de los βάκχοι, los fieles.⁹³⁰ Otros estudiosos⁹³¹ han propuesto leer σειπηταί, esto es,

⁹²⁵ Foucart (1914) 210, 222.

⁹²⁶ Cumont (1933) 253; Nilsson (1957) 57.

⁹²⁷ Nilsson (1957) 138; Moretti (1986) 248. El valor de *flamen Augusti* puede verse en *OGI* 479. 6, *IGRom* III 22.

⁹²⁸ Cumont (1933) 262s.

⁹²⁹ Moretti (1968) 147; *cf. et.* Nilsson (1957) 57.

⁹³⁰ Cumont (1933) 263.

⁹³¹ Vogliano (1933) 219.

σιτηταί, 'quienes se ocupan del aprovisionamiento de los banquetes'.

- σειληνοκόσμος (Torre Nova)

Se ha interpretado como el encargado de velar por el orden entre los miembros del grupo.⁹³² Recibiría su denominación por su aspecto de sileno⁹³³ armado con un tirso.

En esta inscripción un individuo de nombre Sereno es a la vez ὑπουργός y σειληνοκόσμος.

- σεισημαρχης (Cila)

Término dudoso que tal vez haya que entender como συσημαρχης, '¿encargado de los miembros del grupo?'.⁹³⁴

- σιμιοφόρος (Cila)

σιμιοφόρος o σημιοφόρος puede interpretarse como 'el que porta las consignas o símbolos' (σημείον, σήμα) durante las celebraciones rituales.⁹³⁵

- σπειραρχος (Perinto)/ σπειράρχης (Cila)

Literalmente serían los que están a la cabeza de la congregación. Σπείρα (lat. *spirarches*⁹³⁶) es el nombre que recibe comúnmente la congregación de seguidores de Dioniso en época imperial y que sustituye, en cierta medida, al término θίασος, mucho menos frecuente.⁹³⁷

- συγγενείς (Selendo)

'Los cofrades'. Más que sacerdotes parecen ser fieles miembros de la congregación con potestad y recursos suficientes

⁹³² Como un compuesto de σειληνοί y εὔκοσμος.

⁹³³ Cumont (1933) 244-246. Cf. otras referencias a los silenos en *IP* 485 (*SIG* 1115); Quandt (1912) 263; Nilsson (1957) 52, 56, 59; Bruhl (1953) 304; Simon (1961) 125ss; Horn (1972) 76. Sobre εὔκοσμος, cf. Moretti (1986) 250.

⁹³⁴ Mihailov *ad loc.*; Moretti (1986) 248.

⁹³⁵ Moretti (1986) 248.

⁹³⁶ *CIL* VI 2251 (Roma), III 870 (Dacia).

⁹³⁷ Cf. Poland, *RE s. v. Speirarches*, col. 1599; Nilsson (1957) 49ss.

para erigir un altar a la divinidad, tal y como se dice en la inscripción.

- ὑπουργός (Torre Nova)

Una misma persona llamada Sereno es ὑπουργός y σειληνοκόσμος. El cargo de ὑπουργός es completamente novedoso y puede tratarse de un acólito que ayudaba a celebrar el sacrificio.⁹³⁸

- φαλλοφόρος (Torre Nova)

Es la portadora del falo, otro de los símbolos sacros de los misterios.⁹³⁹ En la inscripción de Torre Nova el cargo lo desempeña una mujer y da la impresión de que, ante la imposibilidad de suprimirlo, se ha limitado el papel de este elemento obsceno⁹⁴⁰ que en otro tiempo ocupaba un lugar central de la procesión dionisiaca.

Este breve y puntual estudio de los nombres de los sacerdotes que encontramos en un número reducido de documentos epigráficos muestra que, pese a la drástica actuación que se emprendió en el año 186 a. C., los cultos báquicos no se pudieron erradicar, ni siquiera de la propia Roma, y continuaban existiendo todavía en el s. III d. C. Ahora bien, los sacerdotes citados en estas inscripciones distan mucho del orfeotelesta clásico. Los oficiantes de cultos místéricos se vieron obligados a transformarse para sobrevivir. Paulatinamente dejaron de ser individuos errantes para convertirse en sacerdotes adscritos a la jurisdicción de un templo y sujetos a cierta jerarquía. Se convirtieron en miembros de los tíasos o colegios sacerdotales, diversificaron sus tareas y adaptaron sus actuaciones a las nuevas disposiciones legales.

⁹³⁸ Cumont (1933) 244 lo equipara al *minister* latino.

⁹³⁹ Hay ejemplos de falos guardados en la criba, *cf.* § 3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).

⁹⁴⁰ Cumont (1933) 252s.

III
LOS RITOS DE LAS τελεταί ÓRFICAS

III LOS RITOS DE LAS τελεταί ÓRFICAS

En los capítulos anteriores hemos perfilado las τελεταί como las ceremonias rituales preparatorias para afrontar el momento final de la muerte y hemos analizado las características de los participantes, fieles y sacerdotes. Conviene ahora analizar los diferentes actos que tenían cabida en su transcurso. El compendio de actividades se extrae de la lectura de los textos. Algunos testimonios⁹⁴¹ recogen muchas de ellas, pero carecemos de un catálogo concreto y específico al respecto. Podemos articularlas en tres pilares⁹⁴²: τὰ δρώμενα, 'lo que se hace', τὰ λεγόμενα 'lo que se dice, se lee o se aprende' y τὰ ὀρώμενα οὐ τὰ δεικνύμενα 'lo que se ve y se muestra'. Nuestra clasificación se ajusta a esta división aunque no de forma sistemática. Por ejemplo, hemos reservado el capítulo dedicado a τὰ ὀρώμενα para analizar los indicios sobre una representación ritual del mito órfico, mientras que los objetos que se muestran a los fieles los hemos incluido entre los ritos τὰ δρώμενα. Hemos estudiado en un capítulo aparte las referencias al estado anímico de los fieles, como el experimentar delirios (μανία) o transportes báquicos, la consecución de la condición de βάκχος, así como las alteraciones fisiológicas (sudor, espasmos, u otros) que el iniciado podía sufrir durante las τελεταί. En cada apartado nos atenemos principalmente a criterios cronológicos a la hora de citar los autores que ilustran lo cumplido durante las τελεταί.

⁹⁴¹ Cf. por ejemplo, D. 18. 259, Pl. R. 364bc, 364e.

⁹⁴² Cf. Foucart (1914) 356s, pero la terminología aparece ya esbozada en textos griegos como el *Papiro de Derveni* col. XX 8 y en el propio Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1101 E. Cf. et. Brisson (1998) 68s.

3. 1 τὰ δρώμενα, 'LO QUE SE HACE'

Este apartado recoge los ritos de naturaleza preeminentemente práctica que ejecutaban fieles y sacerdotes. Se detallan especialmente los testimonios con reminiscencias órficas que tenemos de cada rito y se organizan las actividades en diferentes grupos de acuerdo con su naturaleza. Se ha tratado de aclarar, en la medida de lo posible, en qué consistían dichos ritos, sobre todo si la nomenclatura no resulta diáfana, como en el caso de ὄργια. Asimismo, se indica el cambio de valor o especialización de un término cuando difiera del significado que tiene habitualmente en otros ámbitos religiosos griegos.

3. 1. 1 LA NOCIÓN DE ὄργια

La lectura de una serie de textos puede proporcionarnos una definición más o menos ajustada de la noción de ὄργια en el orfismo, pero antes hemos de abordar, aunque sea muy brevemente, sus valores en la lengua común.⁹⁴³ En general, ὄργια puede designar el conjunto de actos rituales,⁹⁴⁴ en muchos casos en honor de una divinidad,⁹⁴⁵ o bien los objetos⁹⁴⁶ concretos que sirven para dichas celebraciones. En algún caso, es posible postular una designación por sinécdoque,⁹⁴⁷ es decir, que ὄργια haya pasado de ser el nombre de un elemento central del ritual- un objeto de revelación, por ejemplo- a designar el conjunto de la

⁹⁴³ Remitimos a los análisis más exhaustivos de Burg (1939) 94ss, 129-131 y Motte- Pirenne-Delforge (1992) que nos han servido para elaborar esta breve síntesis.

⁹⁴⁴ *H. Cer.* 273s; *E. Ba.* 472. Según Casabona (1966) 65s, ὄργια ha podido ser, en primer lugar, la designación del culto oficial de una colectividad. En opinión de Adrados (1987) 107, el término ὄργια que se encuentra en jónico y otros dialectos fue sustituido en ático por μυστήρια, si bien sobrevive en la tragedia (*E. HF.* 613) y se conservan también sus derivados ὀργεών y ὀργιάζω. *Vid. et. Rodríguez Somolinos* (1992) 247.

⁹⁴⁵ *Paus.* 4. 1. 7, 4. 15. 7; *Hippol. Haer.* 5. 20. 4 (cuya fuente parece haber sido *Plu. Fr.* 24 Sandbach, *cf. infra* el análisis del pasaje de Hipólito); *cf. Motte- Pirenne-Delforge* (1992) 127 y n. 27.

⁹⁴⁶ *Ar. Ra* 383s, *Th.* 938, 1150ss; *cf. Riedweg* (1987) 54.

⁹⁴⁷ Calame (1991) 198-200 recoge ejemplos de este fenómeno, frecuente con θυσίαι, ἱερά o χορός, aunque no cita ninguno de ὄργια.

ceremonia. Hay ejemplos de ὄργια concernientes a Dioniso en uno y otro sentido, a saber, con el valor de celebraciones o ritos en honor del dios o bien de objetos⁹⁴⁸ culturales de capital importancia en el rito. Incluso, algunos casos son claramente ambiguos y aúnan ambos valores.⁹⁴⁹ Es infrecuente, en cambio, el empleo de ὄργια para designar la ceremonia de sacrificio⁹⁵⁰ en cualquier ámbito religioso.

Dicho esto, podemos centrarnos ahora en los ejemplos relacionados con el orfismo. En un célebre y muy discutido pasaje de Heródoto,⁹⁵¹ encontramos un ejemplo de ὄργια en la acepción de 'ritos' en los que el fiel toma parte, como precisa el verbo μετέχω:

Hdt. 2. 81 ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι.

Y en ello coinciden con los llamados ritos órficos y báquicos - que son egipcios y pitagóricos. Pues no es lícito religiosamente que quien participe de estos ritos sea enterrado con vestidos de lana.

Como no se dice nada de la naturaleza de esos ὄργια, es preferible entender el término en sentido amplio como cualquier

⁹⁴⁸ Así en un epigrama funerario de unas Ménades milesias, datable en tono al s. III-II a. C. (cf. Henrichs [1969]), y en una inscripción de Teos del s. I a. C., *SEG* IV 598. 19.

⁹⁴⁹ *H. Cer.* 473-479; *E. HF* 613; *Theoc.* 26. 13.

⁹⁵⁰ *A. Th.* 179; *S. Tr.* 765, *Ant.* 1013.

⁹⁵¹ Rohde (1925⁹) 107 y n. 1; Macchioro (1930) 44; Wilamowitz (1931) II 187ss; Rathmann (1933) 52ss; Nock (1933a) 277; Nilsson (1935) 206; Guthrie (1970 [1935]) 256s n. 4; Boyancé (1936) 94 n. 1; Linforth (1941) 38ss, con bibliografía; Long (1948) 24s; Dodds (1964 [1951]) 160 n. 80; Moulinier (1955) 9ss; Morrison (1956) 136; Timpanaro Cardini (1958) 22s; Montégu (1959) 90s; Burkert (1972) 127s con bibliografía; Lloyd *ad loc.* 342s; West (1983) 8 y n. 10; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 118s; Turcan (1986) 240s; Bernabé (1992c) 93s; Casadesús (1994) 107ss; Parker (1995) 484s. Los manuscritos presentan variantes de lectura; siguiendo a Boyancé, Dodds, Burkert, West y Bernabé, hemos optado por el texto de la familia d (códices DRSV), en vez de la variante más corta de la familia a (códices ABC), en que se lee ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι. En el texto elegido, el de la familia d, ταῦτα es el sujeto de ὁμολογέει y los dativos han de entenderse como neutros.

rito que se haga en nombre de la religión.⁹⁵²

También en el s. V a. C. contamos con una noticia de Hipócrates quien, en clave metafórica, adapta un verso órfico⁹⁵³ y alude a los ὄργια cumplidos durante la celebración ritual:

Hp. *Lex.* 5 βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὄργίοισιν ἐπιστήμης.

Pero no es lícito a los profanos antes de que hayan cumplido con ritos de conocimiento.

Se trata de un uso figurado del término en el que tampoco se especifica en que consistían los ritos, pues la mención del conocimiento forma parte, obviamente, de la pretendida comparación que Hipócrates hace de los requisitos para acceder a las religiones místicas y a la medicina. No obstante, el empleo del verbo τελέω, 'cumplir, ejecutar', puede darnos una idea de la naturaleza preferentemente práctica de dichos ritos.

En una inscripción de Mileto,⁹⁵⁴ fechable en torno al 276 / 5 a. C. leemos:

fr. 583 B., 15 τ]ὰ δὲ τέλεστρα }καὶ τελεστ{ παρέχ[ειν ταῖς]

[γυναιξίν] ἐν τοῖς ὄργί[οις πᾶ]σιν·

Las tasas y lo cumplido permitir a las mujeres en todos los ritos.

Aunque la inscripción es reflejo de un culto báquico institucionalizado, podemos tomarla como un ejemplo más en el que el sentido de ὄργια parece ser el de ritos, mejor que el de objetos culturales.

En las fuentes no aparece ningún otro testimonio de ὄργια relacionado con el orfismo hasta el s. I a. C. en los escritos de Diodoro, quien relata que Orfeo alteró muchas de las cosas que tienen lugar en los ritos ejecutados durante las *teletai*:

⁹⁵² Linforth (1941) 45s, 49.

⁹⁵³ Sobre el cual, *vid.* Bernabé (1996a).

⁹⁵⁴ *Cf.* Sokolowski (1955) n° 48, p. 123ss; Henrichs (1969) 236.

D. S. 3. 65. 6 Ὀρφέα (...) πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὄργιοις κτλ.

Orfeo (...) alteró muchas cosas en los ritos (...).

Del texto, nada explícito a propósito del contenido de tales ritos, sí puede deducirse, en cambio, que ὄργια es un nombre genérico para expresar lo cumplido en el transcurso del ritual y no específicamente un rito concreto.

Otro ejemplo de ὄργια en relación con el orfismo lo encontramos en un pasaje de Pausanias:

Paus. 8. 37. 5 παρὰ δὲ Ὀμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτάνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.

Y Onomácrito, quien aprendió de Homero el nombre de los Titanes, dispuso los ritos en honor de Dioniso e hizo a los Titanes artífices de los sufrimientos de Dioniso.

De nuevo podemos interpretar ὄργια como un nombre genérico para el conjunto de ritos; interpretación que apoya unas décadas después el testimonio de Luciano:

Luc. *Salt.* 15 τὰ μὲν ὄργια σιωπᾶν ἄξιον τῶν ἀμυήτων ἔνεκα, ἐκεῖνο δὲ πάντες ἀκούουσιν, ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί.

Conviene guardar silencio sobre los ritos a causa de los no iniciados, pero todos han oído que muchos dicen que los que dan a conocer los misterios danzan.

El pasaje resulta muy interesante por la alusión explícita a que los ὄργια están vedados a los iniciados, lo que nos ayuda a entender la parquedad de referencias a los ritos en los testimonios anteriores. Luciano, por su parte, se considera autorizado a hablar de lo que era por todos sabido, esto es, que la música y la danza acompañaban esos ritos. Por tanto, según su testimonio, ὄργια puede englobar determinados ritos ejecutados con acompañamiento musical.

Clemente de Alejandría testimonia el singular ὄργιον⁹⁵⁵ citándolo como aposición a δράκων, 'serpiente', uno de los objetos

⁹⁵⁵ Otro ejemplo del singular ὄργιον referido a un objeto de culto lo ofrece Luciano (Luc. *Syr. D.* 16) en alusión a un pequeño bronce en forma de hombre con un gran falo.

de la cista⁹⁵⁶ mística cuyo contenido desvela:

Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4 οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἀλῶν καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου;

¿No son éstos pasteles de sésamo y calabaza, tortas de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, símbolo de Dioniso Basareo?.

Ya hemos señalado otros ejemplos en que ὄργια designaba los objetos del ritual. En este caso, el singular ὄργιον se refiere a un objeto concreto, la serpiente que se revelaba⁹⁵⁷ a los iniciados y era un elemento importantísimo puesto que simbolizaba a la divinidad.⁹⁵⁸ Quizás en este mismo sentido pueda entenderse la expresión ὄργιον ἄρρητον, 'ceremonial secreto', que se cuenta entre los epítetos con que se invoca al dios en el himno órfico dedicado a Baco Trienal.⁹⁵⁹ Tal vez sea una alusión a un objeto de culto que representaría simbólicamente a Baco. Otro himno órfico testimonia el plural ὄργια:

Orph. *H.* 54. 10 ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἀγίαις ἀναφαίνων

Revelando los ritos nocturnos en las ceremonias sagradas.

Tanto el verbo del que depende ὄργια como el adjetivo que lo acompaña, νυκτιφαῆ ('que brilla de noche'), inducen a interpretarlo como una alusión al brillo de los objetos sagrados que se mostraban durante las *teletai*, que podían celebrarse de noche. Pero tampoco puede descartarse una referencia a ritos nocturnos en los que destacara un elemento resplandeciente, como, por ejemplo, el fuego de las antorchas, de lo que también hay testimonios en el ritual órfico.⁹⁶⁰

En el s. III d. C. Hipólito⁹⁶¹ hace referencia a los ritos, ὄργια, al comentar la mayor antigüedad de la *teleté* introducida por

⁹⁵⁶ Sobre la cista, *vid. infra* § 3. 1. 6. 2 La cista (κίσπη) o canasto (κάλαθος).

⁹⁵⁷ Por otra parte, en el pasaje de Teócrito ante citado (n. 949, *Theoc.* 26. 13), ὄργια designa muy probablemente los pastelillos que contiene la cesta que vuelca una de las Bacantes, *cf. Gow ad. loc.*; Henrichs (1969) 227-229.

⁹⁵⁸ *Athenag. Leg.* 20. 3; *cf. Ferwerda* (1973) 104-108; *Burkert* (1987a) 106, (1993) 265 y n. 34.

⁹⁵⁹ *Orph. H.* 52. 5, *cf. Ricciardelli* (2000a) 138s, 433.

⁹⁶⁰ *Cf. infra* § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual.

⁹⁶¹ *Cf. Kern, RE s. v. Mysterien*, col. 1265s.

Orfeo, frente a la de Eleusis o la ática que se celebra en Fliunte⁹⁶² en honor de la Gran Diosa, es decir, Gea:⁹⁶³

Hippol. *Ref.* 5. 20. 4 πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστιν ἐν τῇ Φλειοῦντι <τῆς> λεγομένης Μεγάλης ὄργια.

Pues antes de los misterios eleusinos existían en Fliunte los ritos de la llamada Gran Diosa.

Las fuentes de Hipólito parecen haber sido Plutarco y, sobre todo, Pausanias.⁹⁶⁴ Aunque no se trate de ὄργια órficos propiamente, vemos que el significado del término es similar al de los pasajes anteriores, esto es, 'ritos' en general, sin precisión alguna de su contenido, pero dedicados a la divinidad⁹⁶⁵ de la Gran Diosa.

Los últimos ejemplos de ὄργια asociados a cultos órficos los encontramos en la obra de Teodoreto de Cirene, ya en el s. V d. C., pero que, como afirma él mismo,⁹⁶⁶ transmite enseñanzas que estaban ya en Demóstenes, Diodoro o Plutarco:⁹⁶⁷

Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet) τὰ τῆς Ἴσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δηοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια

Y cambió (sc. Orfeo) en ritos de Deo y Dioniso los de Isis y Osiris.

De la lectura del pasaje completo se desprende que *teletai* es el término genérico que engloba todo el ritual, mientras que ὄργια queda restringido a los actos concretos cumplidos dentro de éste, actividades que pueden variarse sin alterar lo esencial de la ceremonia.

En otro pasaje de la misma obra⁹⁶⁸ reitera Teodoreto su opinión sobre la procedencia egipcia de los ritos que Orfeo aprendió:

⁹⁶² Cf. Meyer, *RE Suppl.* X, s. v. *Phlya*, col. 537.

⁹⁶³ Casadio (1989) 1333ss (39s) (= [1997] 19ss).

⁹⁶⁴ Cf. Paus. 1. 31. 4; Plu. *Fr.* 24 Sandbach, *Them.* 1. 4; *vid. et. Procl. in R.* I 125. 20 Kroll.

⁹⁶⁵ Motte- Pirenne-Delforge (1992) 127.

⁹⁶⁶ Cf. el pasaje completo de Teodoreto en el apéndice de textos; *vid. et. Canivet ad loc.*

⁹⁶⁷ D. 25. 11; D. S. 1. 96. 4; Plu. *Is. et Os.*

⁹⁶⁸ *Vid.* otros ejemplos de ὄργια relaciados con ritos místicos en Thdt. *Affect.* 1. 114, 2. 32, 3. 84, 7. 11.

Thdt. *Affect.* 1. 114 (132. 25 Canivet) ταῦτα ἐκ τῆς Αἰγύπτου τὰ ὄργια
μαθῶν ὁ Ὀδρύσης Ὀρφεὺς

Estos ritos los aprendió de Egipto Orfeo el odrisa.

El sustantivo ὄργια, complemento del verbo μαθάνω, muestra que los ritos, igual que el ritual denominado *teleté*, eran objeto de aprendizaje.

Todos estos textos revelan que en relación con el orfismo hay ejemplos de los dos valores de ὄργια: designación de los ritos cumplidos durante la *teleté* o nombre dado a los objetos cultuales empleados en ella. La acepción más frecuente es la de 'ritos'. Los textos no especifican nada sobre la naturaleza o el contenido de estos ritos, lo que resulta hasta cierto punto lógico, dado el carácter restringido y simbólico de las celebraciones órficas. Podemos extraer algún dato sobre ὄργια a partir del contexto y de la semántica de los verbos a los que complementa. La naturaleza preferentemente práctica de esos ritos viene dada por su dependencia de verbos como μετέχω ο τελέω que indican la participación activa del sacerdote o del fiel en el rito. Del mismo modo, verbos como μετατίθημι ο συντίθημι implican la posibilidad de reordenación o cambio. Otros verbos como ἀναφαίνω, μαθάνω ο, incluso, σιωπάω, hacen referencia a la transmisión o preservación de un saber, lo que viene a demostrar que en estos cultos místicos el concepto de rito, igual que el de τελετή, conjuga la ejecución práctica con aspectos teóricos de la doctrina.

3. 1. 2 EL SACRIFICIO

Por sacrificio⁹⁶⁹ entendemos la ceremonia de ofrenda a la divinidad en sentido amplio, de manera que será la naturaleza de lo ofrendado la que precise si se trata de un sacrificio cruento o incruento.

3. 1. 2. 1 EL SACRIFICIO CRUENTO

Las preceptos de la vida órfica prohibían el sacrificio cruento, tal y como vimos en el capítulo al respecto. Conviene, sin embargo, revisar detenidamente ciertas noticias referentes a posibles sacrificios entre los órficos y determinar en qué medida era ésta una práctica excepcional, limitada a un primer ritual de iniciación a modo de representación simbólica del despedazamiento del dios. Ante todo hay que establecer en qué textos se alude abiertamente o, al menos, de forma indirecta a un sacrificio cruento. El pasaje más antiguo del que puede deducirse esta práctica es un fragmento de Eurípides⁹⁷⁰ que refiere la celebración de banquetes de carne cruda, lo que en un marco religioso implica la ejecución de un sacrificio previo en el que se ha ofrendado la víctima a la divinidad.⁹⁷¹ El fragmento resulta clave para nuestro propósito por la secuencia temporal que ofrece. El fiel afirma explícitamente que la conversión en iniciado viene precedida de banquetes de carne cruda, tras los cuales está obligado a llevar una vida pura (ἀγνὸς βίος). Dicha sucesión apoya la hipótesis de que el órfico excluye de sus ritos el sacrificio cruento y evita el derramamiento de sangre, salvo en un primer ritual en que la ofrenda cruenta representa simbólicamente el despedazamiento del dios, la mayor impureza que puede cometer

⁹⁶⁹ Sobre el concepto de sacrificio en general *vid.* Ziehen, *RE s. v.* Opfer col. 587; García López (1970) 39-45.

⁹⁷⁰ *E. Cret. Fr. 2* Jouan- Van Looy v. 9-14.

⁹⁷¹ Rudhardt (1958) 158ss, 244, 254, 263; Casabona (1966) 70ss, 80; Durand (1979) 133ss.

un fiel, y que daría paso inmediatamente a procesos de purificación.

Pero todavía hay otro ejemplo que muestra más claramente la práctica del sacrificio. El *Papiro de Gurob*, un texto que ofrece instrucciones prácticas para ejecutar el ritual, refiere la inmólación de "un carnero y un macho cabrío" (κριός τε τράγος) y habla de comer⁹⁷² "el resto de la carne" (τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω) y "ofrecer lo consumido por el fuego" (ἴχου ἀναθείς εἰς τὸ ἀνῆρηε⁹⁷³). La presencia de estos tres elementos fundamentales, la carne, el fuego y el consecuente banquete, no deja lugar a dudas sobre la celebración de un sacrificio cruento. No hay indicaciones sobre la secuencia temporal ni se especifica si la ofrenda cruenta se limita a un primer ritual de iniciación, por lo que el papiro puede resultar, en principio, contradictorio con la práctica habitual órfica de no derramar sangre. Caben varias posibilidades para refrendar las posibles contradicciones:

- que el papiro haya sido concebido exclusivamente para una ceremonia de iniciación, es decir, que sea exponente de un rito puntual y concreto, y no de la práctica común.

- Que se trate de un compendio abstracto y acumulativo de posibles y diferentes aspectos del ritual, al que el oficiante recurre según la necesidad del momento, como, por ejemplo, el sacrificio que tiene lugar durante la iniciación. En tal caso, el papiro no implicaría una sucesión obligatoria de los pasos a seguir en el cumplimiento del rito. Esta hipótesis, menos restrictiva, resulta más verosímil, pues sabemos que otras partes del ritual ejemplificadas en el papiro, léase, por ejemplo, la pronunciación de *symbola*,⁹⁷⁴ no estaban limitados a una primera iniciación.

El citado fragmento de Eurípides y el *Papiro de Gurob* son los dos únicos textos que inducen a pensar en la ejecución de sacrificios cruentos durante el ritual órfico. El primer texto

⁹⁷² La expresión se analiza más detenidamente en § 3. 1. 2. 3 El consumo de alimento tras la ofrenda. El ayuno.

⁹⁷³ *PGurob* 10, 14, 16, cf. Hordern (2000) 137.

⁹⁷⁴ Cf. § 3. 2. 5. 1 Los σύμβολα.

puntualiza que tal práctica remite exclusivamente a un ritual de iniciación; el segundo no especifica nada al respecto, pero dada la carencia de otros testimonios y teniendo en cuenta los preceptos de la vida órfica, preferimos pensar que el sacrificio del que da cuenta el *Papiro de Gurob* ejemplifica un rito puntual que entre los órficos queda limitado al momento de la iniciación y no responde, por tanto, a la práctica habitual.

3. 1. 2. 2 EL SACRIFICIO EXPRESADO POR θύω, θυσία Y τὰ ἱερά.

Además de las alusiones explícitas al sacrificio cruento que acabamos de analizar, la ofrenda de fieles y oficiantes aparece consignada en un grupo de textos bajo los conceptos de θύω, θυσία y ἱερά.

Comenzaremos por el sustantivo θυσία y el verbo θύω. Estos términos designan en griego mayoritariamente el sacrificio cruento que implica la muerte de la víctima,⁹⁷⁵ pero se emplean asimismo y con relativa frecuencia para las ofrendas vegetales.⁹⁷⁶ En su origen el verbo θύω indicaba la ofrenda de θύεα o plantas aromáticas, pues significa propiamente 'echar humo'.⁹⁷⁷ Podemos pensar, por tanto, que el sacrificio expresado por esta raíz implicaba la cremación de la ofrenda. El lexema no da indicación alguna sobre la naturaleza de la ofrenda, salvo que no se trata de ofrendas líquidas, que son incombustibles. Así pues, por si solos θύω y θυσία no implican un valor cruento, sino que serán otros términos o el propio contexto los que concreten el tipo ofrenda. Se trata, por consiguiente, de una raíz de significado general, y no técnico, para el acto de 'ofrendar'.⁹⁷⁸ Conviene también precisar que en los ejemplos de época clásica el sustantivo θυσία concierne a la ceremonia o acto de

⁹⁷⁵ Rudhardt (1958) 249ss; Casabona (1966) 72ss recoge una serie de ejemplos en que θύω significa ofrendar a los dioses por medio del fuego las primicias que les corresponden, esto es, alimento sólido, apto a la combustión, pero de todo tipo: carne, queso, harina, etc.

⁹⁷⁶ Rudhardt (1958) 249.

⁹⁷⁷ Cf. latín *fumus* (< **dhu-*); Ziehen, *RE* s. v. Opfer, col. 587; Adrados (1964) 125; Casabona (1966) 70ss.

⁹⁷⁸ Casabona (1966) 73ss, 83s, 127s.

sacrificio, en vez de a la cosa ofrendada.⁹⁷⁹

El siguiente paso consiste en discernir si θύω, θυσία, o bien sus derivados tienen entre los órficos el sentido de 'sacrificio cruento'. El sustantivo θυσία, el verbo θύω, o el compuesto προθύω los encontramos en los textos órficos más antiguos como el *Papiro de Derveni*. En las líneas primera y cuarta de la sexta columna⁹⁸⁰ leemos:

PDerveni col. VI 1 εὐ]χαὶ καὶ θυσ[ί]αι μ[ειλ]ί]σσοῦσι τὰ[ς] ψυχάς,]
Súplicas y ofrendas apaciguan a las almas.

PDerveni col. VI 4s τὴν θυσ[ί]αν τούτου ἔνεκε[ν] π[ρο]ϊούσ]ι[ν] οἱ μά[γο]ι
A causa de esto hacen los magos la ofrenda.

En la línea seis se dice que sobre las ofrendas vierten agua y leche:

PDerveni col. VI 6 τοῖς> δὲ ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα

Nada indica que se trate de ofrendas animales. Al contrario, entre las líneas 7 y 8 se especifica que la ofrenda consiste en tortas adornadas con muchos bolloncitos:

PDerveni col. VI 7- 8 ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα θύουσιν
Tortas de sacrificio innumerables y de múltiples bollones ofrendan.

La naturaleza vegetal de la ofrenda es clara, ya que las tortas, πόπανα,⁹⁸¹ se preparan por lo general a base de harina. En este caso se trata de un tipo de pastel decorado con bolloncitos, que tradicionalmente reciben en griego⁹⁸² la denominación de

⁹⁷⁹ Casabona (1966) 126s, 138.

⁹⁸⁰ Laks - Most (1997) 11s.

⁹⁸¹ Cf. Henrichs (1984) 260 que recoge la bibliografía anterior. *Vid.*, por ejemplo, Ar. *Pl.* 660 πόπανα καὶ θυλήματα, "tortas del sacrificio y presentes", *Th.* 284s τὴν κίστην κάθειλε, καί τ' ἔξελε τὸ πόπανον, ὅπως λαβοῦσα θύσω τοῖν θεοῖν, "deja la cista y luego desenvuelve la torta, para que cogiéndola la ofrezca a los dioses".

⁹⁸² Para los paralelos iránicos, cf. Tsantsanoglou (1997) 114.

ὄμφαλοί.⁹⁸³ Hay otros ejemplos epigráficos y literarios que identifican estas tortas según el número o la posición de sus bollones: μονόμφαλα, ἐννεόμφαλον, μεσόμφαλοι.⁹⁸⁴ En el caso del *Papiro de Derveni*, el adjetivo πολυόμφαλα describe los numerosos bolloncitos que adornan la torta del sacrificio. Ofrendas de características similares aparecen atestiguadas en otros textos que dan noticias sobre posibles rituales órficos,⁹⁸⁵ como un pasaje de Clemente de Alejandría que desvela el contenido de las cistas místicas en los misterios de Dioniso Basareo:

Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4 οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἄλων καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου; οὐχὶ δὲ ῥοιαὶ πρὸς τοῖσδε καὶ κράδαι νάρθηκές τε καὶ κιττοί, πρὸς δὲ καὶ φθοῖς καὶ μήκωνες;

¿No son éstos pasteles de sésamo y calabaza, tortas de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, símbolo de Dioniso Basareo?. ¿No hay además granadas, ramas de palmetas, hiedra y también pasteles y adormideras?.

No parece, por tanto, que en el pasaje del *Papiro de Derveni* haya alusiones a sacrificios cruentos. En las líneas octava y novena de la sexta columna encontramos el compuesto προθύω:

PDerveni col. VI 8- 9 μύσται Εὐμενῖσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγους.

⁹⁸³ Plb. 6. 25. 7 τοῖς ὄμφαλωτοῖς ποπάνοις παραπλήσιον (sc. θυρεόν) τοῖς ἐπὶ τὰς θυσίας ἐπιτιθεμένοις, "muy semejante (i. e. el escudo) a las tortas con bollones que se usan en los sacrificios".

⁹⁸⁴ IG II² 4970. 3. 5s (s. IV a. C.) Ἄρτέμιδος ... μονόμφαλα "de Ártemis ... tortas de un bolloncito"; IP VIII 3 n° 161. 2 (s. II a. C.) π[ροθυέσθω Διὶ] ... πόπανον ῥαβδωτὸν ἐννεόμφαλον κτλ., "que se sacrifique a Zeus una torta estriada de nueve bolloncitos"; Poll. 2. 169 μεσόμφαλοι καλοῦνται πλακούντων τι εἶδος, "con bollones en el centro; así son llamadas una clase de tortas"; cf. el comentario de Wörrle (1969) 172s. Vid. et. otras inscripciones recogidas por Henrichs (1984) 260s y n. 22-24. En la cerámica de Paestum hay platos con esta forma; debo esta información a la gentileza de M. Gutiérrez quien prepara una tesis doctoral sobre este tema.

⁹⁸⁵ Vid. et. una inscripción de Atenas (s. I d. C.) que testimonia la ofrenda de una asociación probablemente influenciada por el orfismo como apunta Sokolowski (1969) n°52, IG II² 1367, lín. 9s π[ό]πανον χοινικιαῖον ὀρθόνφαλον, "torta de harina con un bollón destacado"; lín 16s πόπανον χοινικιαῖον δωδεκόνφαλον, "torta de harina de doce bollones". Cf. la noticia de Epiph. Const. *Expos. Fid.* 10 (510. 15 Holl-Dummer) τύμπανά τε καὶ πόπανα, ῥόμβος τε καὶ κάλαθος, "tímpanos y tortas del sacrificio, zumbador y canasto".

Los iniciados ofrendan primero en honor de las Euménides igual que lo hacen los magos.

Consideramos que la mención de los iniciados, μύσται, favorece la interpretación del verbo προθύω como 'ofrendar antes que otra persona', uno de los posibles matices que el preverbio προ- añade al simple θύω.⁹⁸⁶ En este caso, son los fieles quienes hacen la ofrenda antes que los oficiantes, los llamados magos. Con los datos que tenemos esta hipótesis es preferible a la de quienes piensan en una ofrenda preliminar a las Euménides,⁹⁸⁷ concebidas entonces como divinidades menores, a la que seguiría otra ofrenda posterior dirigida a divinidades principales. No creemos que haya datos en la columna para sustentar tal posibilidad. Sea como fuere, la ofrenda expresada por προθύω parece seguir siendo las tortas con bollones, πόπανα πολυόμφαλα, es decir, un sacrificio de naturaleza incruenta.

En la línea décima de esta columna vuelve a aparecer el verbo θύω:

PDerveni col. VI 10 ὧν ἔνεκ[εν τὸν μέλλοντ]α θεοῖς θύειν
Por este motivo quien va a ofrendar a los dioses,

E inmediatamente después, en la línea número once, se menciona un pajarillo:

PDerveni col. VI 11 ὁ[ρ]νίθ[ε]ιον πρότερον
Primero un pajarillo.

Podría entenderse ὁ[ρ]νίθ[ε]ιον como complemento del verbo θύειν de la línea anterior, pero el texto está incompleto y el contexto (muy especialmente el adverbio πρότερον) parece indicar que ὁ[ρ]νίθ[ε]ιον pertenece a la parte perdida de la línea número once, mientras que el complemento de θύειν habría que buscarlo en

⁹⁸⁶ Sobe προθύω, cf. Ziehen (1904) 391ss; Eitrem (1915) 468ss; Casabona (1966) 103-108, especialmente 106, con bibliografía.

⁹⁸⁷ Henrichs (1984) 258, 267 considera que las libaciones de agua y leche y las tortas del sacrificio consignadas en las líneas 6 y 7 constituyen una ofrenda preliminar a las Euménides para ganarse el favor de las divinidades ctonias; *vid. et.* Tsantsanoglou (1997) 115.

las ofrendas citadas en líneas anteriores. En lugar del sacrificio de este animal parece más lógico suponer que durante el rito, y más concretamente antes (πρότερον) de la ofrenda a las divinidades, se liberaba un pájaro a modo de magia simpática o simplemente como metáfora de la liberación del alma.⁹⁸⁸

Una vez analizados los testimonios de θυσία, θύω y προθύω en el *Papiro de Derveni*, podemos concluir que no hay indicios que permitan relacionar tales términos con la ceremonia o acto de sacrificio cruento. Al contrario, los datos revelan la naturaleza incruenta de las πόπανα, 'tortas de harina', ofrendadas a la divinidad y que, como muestran otros ejemplos ajenos al orfismo, solían quemarse, aunque esto no se especifique en el *Papiro de Derveni*.

Pero prosigamos la revisión de estos conceptos en otros autores. De los escritos de Platón relacionados con el orfismo tampoco puede deducirse un valor cruento para θυσία o θύω, ya que en ningún caso se habla de víctimas animales. Los testimonios más significativos son dos pasajes de la *República* en los que aparecen el sustantivo θυσία, el verbo θύω y el compuesto θυηπολείν, sustituto poético⁹⁸⁹ de θύω con el mismo valor:

Pl. R. 364bc ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιδαΐς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, κτλ.

Sacerdotes mendicantes y adivinos, llegando a las puertas de los ricos, los convencen de que junto a ellos está la fuerza de los dioses mediante sacrificios y ensalmos, si es que se quiere reparar alguna injusticia, propia o de sus descendientes, con placeres y fiestas (...).

Pl. R. 364e βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως (...) καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ

⁹⁸⁸ Bernabé (2001a) 20. El término ὀρνίθειον aparece también en la columna II 7 del *Papiro de Derveni* (ἐκάστο[ι]ς ὀρνίθειόν τι..., "a cada uno un tipo de pajarillo"), un pasaje igualmente incompleto del que tampoco puede deducirse que se ofrende este animal.

⁹⁸⁹ Casabona (1966) 120s. Entre los escritos órficos hay un poema que se denomina precisamente θυηπολικόν, *vid.* Kern (1922) 299.

καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Y presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, (...) según los cuales sacrifican, convenciendo no sólo a particulares, sino a ciudades, de que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte, mediante ofrendas y juegos placenteros, que precisamente llaman *teletai*, que nos libran de los males de allí, pero a los que no ofrendan los esperan cosas terribles.

Ninguno de los textos precisa la naturaleza de los sacrificios u ofrendas pero nada indica que sean cruentas.⁹⁹⁰ Sí nos proporcionan, en cambio, información muy valiosa a propósito de la manera en que se realiza el sacrificio, su finalidad, vigencia e importancia. Se dice que se sacrifica siguiendo las prescripciones de libros y no de forma improvisada. De acuerdo con el escoliasta,⁹⁹¹ dichos libros podrían consignar, además, 'ensalmos' (ἐπωιδαί) y súplicas o plegarias a las que se alude en otros pasajes, donde probablemente Platón se está refiriendo al mismo tipo de personajes,⁹⁹² y que servirían de acompañamiento oral al sacrificio. De hecho, en muchos otros ejemplos,⁹⁹³ independientemente del ámbito místico al que se adscriban, Platón relaciona θυσία con plegarias, ensalmos o cantos. En cuanto a la finalidad, los oficiantes de ritos prometen la expiación de determinadas injusticias

⁹⁹⁰ Cf. Montégu (1959) 90.

⁹⁹¹ Sch. R. 364e (201 Greene, F 3 K). Sobre el contenido de dichos libros, *vid.* § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual.

⁹⁹² En el *Banquete* y las *Leyes*, Platón aúna la ofrenda material del sacrificio con las actividades de los oficiantes de ritos, esto es, ensalmos, magia y adivinación, pero no habla en ningún momento de sacrificios cruentos: Pl. *Smp.* 202e (...) καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωιδὰς καὶ τὴν μαντεῖαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν. "Y el arte de los sacerdotes referente a los sacrificios, las celebraciones, los ensalmos y toda la magia y adivinación"; Pl. *Lg.* 909b καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωιδαῖς γοητεύοντες, "y prometen persuadir a los dioses, como si los embaucaran con plegarias, súplicas y ensalmos".

⁹⁹³ A modo de ejemplo, Pl. *Plt.* 290c; *Thg.* 131a; *Mx.* 244a; *R.* 365e, *Lg.* 800c, 871c, 885b, 887d, 908c, 910b. *Cf. et.* la conjunción de plegarias o cantos (εὐχῶλαί, ἀοιδαί) y sacrificios (θυσίαι) en los himnos y en el lapidario órficos donde tampoco hay huellas de sacrificio cruento: Orph. *H.* 86. 11, 87. 11; *L.* 100, 371.

mediante el sacrificio. La importancia de este rito radica en que sus efectos tienen vigencia tras la muerte y su incumplimiento supone la amenaza de un destino terrible en el más allá.

Por otra parte, es significativo que los términos *θυσία* y *καθαρμός* sólo aparezcan juntos en *R.* 364e y *Epin.* 989c, porque indica que para Platón *θυσία* no es siempre un sacrificio que precise de purificación (*καθαρμός*). Dicho de otro modo, *θυσία* no supone siempre el derramamiento de sangre que obliga a una inmediata purificación. En cuanto a la relación entre *τελεταί* y *θυσίαι*, destacaremos que, aunque en dos pasajes⁹⁹⁴ aparecen al mismo nivel, ello no implica que se trate de celebraciones distintas, sino más bien que *θυσίαι* es la celebración del sacrificio⁹⁹⁵ que forma parte del conjunto de la celebración ritual denominada *τελετή*. Es preciso señalar que en los pasajes platónicos⁹⁹⁶ en que *θυσία* o *θύω* se relacionan con *τελετή*, algunos de ellos adscritos o asociados al orfismo,⁹⁹⁷ no hay rastro alguno de sacrificio cruento.⁹⁹⁸ Platón conoce indudablemente el valor de sacrificio cruento para *θύω* y *θυσία*, pero no lo emplea en los ritos relacionados con el orfismo. Es más, en un pasaje de las *Leyes* habla del sacrificio (*θύειν*) de hombres y animales pero deja muy claro que es una práctica ajena al régimen de vida órfico que rechaza el derramamiento de sangre y el consumo de seres 'animados', *ἔμψυχα*:

Pl. *Lg.* 782c τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρώμεν πολλοῖς· καὶ τούναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοῶς ἐτόλμων μὲν

⁹⁹⁴ Pl. *Smp.* 202e; *Lg.* 738c. El texto del *Banquete* pretende dar una imagen desordenada y confusa de las actividades propias de los oficiante de ritos.

⁹⁹⁵ De todas formas, en algunos pasajes platónicos podemos ver un valor abstracto de *θυσία* como ceremonia o festividad más que rito concreto. Cf. Pl. *Smp.* 197d; *Lg.* 935b, 947a. En muchos casos aparece citado junto a otros términos que significan 'fiesta' como *ἑορτή*, cf. Pl. *Smp.* 197d; *Lg.* 809d, 828a; *Epin.* 985e.

⁹⁹⁶ Pl. *Smp.* 202e, *R.* 364e s, *Lg.* 738bc, cf. Boyancé (1975) 196s.

⁹⁹⁷ Pl. *R.* 364e con seguridad y *Smp.* 202e porque aglutina *θυσιαί*, *τελεταί*, *ἐπωιδαί*, *μαντεία* y *γοητεία*, que son algunas de las actividades de los oficiantes de ritos, cf. § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos. a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.

⁹⁹⁸ En Pl. *Def.* 415b se define *θυσία* como la "ofrenda de una víctima a la divinidad", *Θυσία θεῶι δόμα θύματος*, pero *θύμα* se emplea también para ofrendas incruentas, cf. *LSJ* s. v.

γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἄγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμφύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

Todavía ahora vemos que muchos mantienen que los hombres se sacrifican unos a otros. Y entre otros escuchamos lo contrario, cuando no se atrevían a probar vaca y las ofrendas a los dioses no eran animales, sino obleas y frutos empapados en miel y otras ofrendas puras semejantes, y se apartaron de la carne por ser impío comerla y teñir de sangre los altares de los dioses, pero algunos de nosotros llevábamos entonces la llamada vida órfica, aceptando todo lo sin alma y, por el contrario, apartándonos de lo que tiene alma.

Hay otros pasajes platónicos que no guardan relación con el orfismo en los que *θυσία* y *θύω* expresan la ofrenda incruenta dedicada a la divinidad. Aunque son muchos los testimonios de *θυσία* en Platón, en muy pocas ocasiones puede hablarse de sacrificio cruento propiamente, bien porque se citan expresamente las víctimas (Pl. *Alc.* 2. 149c-151a; *Min* 315c; *R* 394a), su grasa (Pl. *R.* 364d), el fuego donde se consumen (*Lg.* 800b) o la celebración posterior de un banquete (Pl. *Smp* 174c). Un pobre balance si se tiene en cuenta que *Alcibíades* y *Minos* son espúreos y que en *R.* 364d, *R* 394a y *Smp* 174c está parafraseando a Homero.⁹⁹⁹ El verbo *θύω*, también muy frecuente, expresa claramente un sacrificio cruento en dos pasajes de *Minos*¹⁰⁰⁰ y en el texto de las *Leyes*¹⁰⁰¹ previamente citado. En un pasaje del *Eutidemo* se cita el sacrificio de una vaca y de una oveja a la divinidad y en otro¹⁰⁰² se habla del sacrificio de animales. En el *Critias* se alude al sacrificio de un toro y en la *República* al de un cerdo.¹⁰⁰³ En muchos otros pasajes no se especifica el tipo de ofrenda, pero tampoco hay indicios de que sea

⁹⁹⁹ *Il.* 9. 497-501; *Il.* 1. 17-42; *Il.* 17. 587s, respectivamente.

¹⁰⁰⁰ Pl. *Min.* 315b-c.

¹⁰⁰¹ Pl. *Lg.* 782c.

¹⁰⁰² Pl. *Euthd.* 302a, 305a respectivamente.

¹⁰⁰³ Pl. *Criti.* 120a; *R.* 378a.

cruenta.¹⁰⁰⁴

Podemos terminar diciendo que los ejemplos presentados demuestran que Platón conoce los valores cruento e incruento de θυσία y θύω, pero cuando se trata de rituales relacionados con el orfismo los emplea siempre para designar ceremonias incruentas.

Volvemos a encontrar el término θυσία en relación con cultos báquico-órficos¹⁰⁰⁵ en dos pasajes de Diodoro, citado junto a τελεταί y μυστήρια y donde nada hace pensar en un sacrificio cruento:

D. S. 1. 22. 6-7 ἔν τε γὰρ τοῖς ἱεροῖς εἶδωλον αὐτοῦ κατασκευάσασαν τιμᾶν καταδείξει καὶ κατὰ τὰς τελετὰς καὶ τὰς θυσίας τὰς τῶι θεῶι τούτῳ γινομένας ἐντιμότατον ποιῆσαι καὶ πλείστου σεβασμοῦ τυγχάνειν. διὸ καὶ τοὺς Ἕλληνας, ἐξ Αἰγύπτου παρεληφότας τὰ περὶ τοὺς ὀργιασμοὺς καὶ τὰς Διονυσιακὰς ἑορτάς, τιμᾶν τοῦτο τὸ μόριον ἔν τε τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς τε καὶ θυσίαις, ὀνομάζοντας αὐτὸ φαλλόν.

En efecto, dispuso levantar y honrar su imagen en los templos, haciendo que alcanzara el más alto honor y la mayor veneración en las ceremonias y sacrificios de este dios. Precisamente por ello, los griegos, que habían tomado de Egipto lo referente a los ritos orgiásticos y las fiestas dionisiacas, honran este miembro en los misterios, las celebraciones y sacrificios de este dios con el nombre de Falo.

D. S. 5. 77. 3 τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδοῦσθαι λέγοντες (sc. οἱ Κρήτες) τοῦτο φέρουσιν, ὡς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· κτλ.

Afirman (*i. e.* los cretenses) que las honras, sacrificios y *teletai* de los misterios fueron transmitidas desde Creta al resto de los hombres y como mejor prueba, según creen, aportan esto (...).

Muy interesante resulta otro texto de Diodoro que remite a la enseñanzas de Pitágoras en torno al sacrificio. No se revela la naturaleza de la ofrenda pero son, en cambio, muy interesantes las

¹⁰⁰⁴ Vid., por ejemplo, Pl. *Phd.* 61c, *Cra.* 401c, *Smp.* 202e.

¹⁰⁰⁵ Cf. *et.* D. S. 1. 20. 6, en referencia al culto de Osiris, donde, fuera del sentido que se le quiera dar al propio término, tampoco hay alusiones al sacrificio animal.

prescripciones sobre el estado en que se ha de entrar en contacto con la divinidad, porque coinciden plenamente con los preceptos de la vida órfica:

D. S. 10. 9. 6 ὅτι ὁ αὐτὸς Πυθαγόρας παρήγγελλε πρὸς τοὺς θεοὺς προσιέναι τοὺς θύοντας μὴ πολυτελεῖς, ἀλλὰ λαμπρὰς καὶ καθαρὰς ἔχοντας ἐσθῆτας, ὁμοίως δὲ μὴ μόνον τὸ σῶμα καθαρὸν παρεχομένους πάσης ἀδίκου πράξεως, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν ἀγνεύουσαν.

El propio Pitágoras enseñó que mediante el sacrificio se aproxima (*i. e.* el hombre) a los dioses, pero no con vestidos costosos, sino claros y puros, y asimismo presentando no sólo el cuerpo purificado de todo acto injusto, sino también el alma pura.

En los textos de Diodoro que se relacionan con cultos órficos ni θύω ni θυσία tienen connotaciones cruentas, lo cual resulta significativo puesto que fuera de estos círculos este autor sí emplea dichos términos para designar celebraciones cruentas, ya sea de animales¹⁰⁰⁶ en general, de vacas o toros¹⁰⁰⁷ en particular o, incluso, de víctimas humanas,¹⁰⁰⁸ en algunos casos extranjeros cautivos.

En cuanto al testimonio de Plutarco, θυσία no se relaciona en ningún ejemplo con cultos órficos. Son varios los pasajes de Plutarco que asocian τελετή y θυσία¹⁰⁰⁹ y en dos ocasiones θυσία¹⁰¹⁰ describe el sacrificio cruento de víctimas y la manducación de carne, pero estos textos no guardan relación alguna con el orfismo.

¹⁰⁰⁶ D. S. 17. 105. 2.

¹⁰⁰⁷ D. S. 1. 88. 4; 4. 23. 4; 4. 39. 1; 4. 77. 2; 5. 4. 2; 11. 72. 2.

¹⁰⁰⁸ D. S. 1. 88. 5; 4. 44. 7; 4. 45. 2; 4. 47. 2; 20. 14. 4; 20. 65. 1.

¹⁰⁰⁹ Plu. *Pomp.* 24. 5 ξένας δὲ θυσίας ἔθνον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετὰς τινὰς ἀπορρήτους ἐτέλουν, "hicieron extraños sacrificios en el Olimpo y celebraron ciertos rituales secretos"; *Is. et Os.* 369B ἀλλ' ἐν τε τελεταῖς ἐν τε θυσίαις καὶ βαρβάροις καὶ Ἑλλησι πολλαχοῦ περιφερομένη, "difundida (*i. e.* una doctrina) en muchas partes entre griegos y bárbaros en los rituales y en las ceremonias de ofrenda"; *Def. orac.* 417 B θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ μυθολογίαι, "sacrificios, rituales y leyendas mitológicas"; *Suav. viv. Epic.* 1101 E θυσίαις παρόντες καὶ τελεταῖς, "asistiendo a ceremonias de ofrenda y a rituales"; *id.* 1102 C θυσίαις καὶ τελεταῖς ὄμιλεῖν, "estando presente en ceremonias de ofrenda y rituales".

¹⁰¹⁰ Plu. *Def. orac.* 417 C, *Suav. viv. Epic.* 1102 C.

Podemos terminar nuestro estudio de θυσία y θύω diciendo que los textos órficos donde aparecen no son lo suficientemente explícitos para poder afirmar o negar su significación cruenta, pero como ambos términos tienen en griego valor genérico, y no técnico, y se emplean para designar cualquier tipo de ofrenda, nos inclinamos a pensar que entre los órficos,¹⁰¹¹ cuya doctrina prohíbe el derramamiento de sangre y la ingestión de seres ἔμψυχα, designan el acto o ceremonia de ofrenda incruenta. En cualquier caso, el rito designado por θυσία y θύω se refiere no a la naturaleza de la ofrenda, sino al acto de ofrendar, al momento en que el fiel presenta su dádivas a la divinidad y que era, sin duda, una de las ceremonias más importantes que tenían lugar en el transcurso de la τελετή.

Otro término para expresar en griego la celebración del sacrificio es τὰ ἱερά. Antes de ocuparnos de su significación en el rito órfico, hemos de señalar muy brevemente el extenso abanico de valores de τὰ ἱερά en griego. Prescindiendo de los ejemplos en que simplemente es el plural de τὸ ἱερόν 'templo' o 'lugar sagrado',¹⁰¹² τὰ ἱερά puede entenderse en sentido amplio como 'cosas sagradas' y usarse como sinónimo de religión,¹⁰¹³ o bien concretarse y designar el culto o los ritos¹⁰¹⁴ e, incluso, los objetos¹⁰¹⁵ usados en éste. Resulta muy interesante la definición de Hesiquio que equipara ὄργια con τὰ ἱερά y τὰ μυστήρια,¹⁰¹⁶ aglutinando los tres valores citados. Por otro lado, puesto que la

¹⁰¹¹ Es posible, en cambio, que en ciertos ritos dionisiacos θύειν implique un sacrificio cruento, a juzgar por una inscripción de Mileto (*fr.* 583 B. 5s, 15, *vid.* apéndice de textos) que hace referencia al consumo de carne cruda, probablemente la de las víctimas ofrendadas, *cf. infra* § 3. 1. 2. 3 El consumo de alimento tras la ofrenda. El ayuno.

¹⁰¹² Un ejemplo entre los órficos puede verse en Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33; sobre la acepción de 'templo' de τὸ ἱερόν, *vid.* Rudhardt (1958) 322, índice de pasajes citados.

¹⁰¹³ Hdt. 2. 65, 139, *cf.* Casabona (1966) 8.

¹⁰¹⁴ Hdt. 6. 135, 8. 65; Ar. *Lys.* 898, *Nu.* 299-313; X. *HG* 2. 4. 20, 6. 3. 6; E. *Ba.* 485; *cf.* Casabona (1966) 8; Rudhardt (1958) 12, 141s.

¹⁰¹⁵ E. *Hec.* 804, *HF* 922s; X. *HG* 1. 7. 22; Pl. *R.* 344a; *cf.* Casabona (1966) 8, 12 Rudhardt (1958) 12, 24, 28, 50, 203, 231.

¹⁰¹⁶ Hsch. s. v. ὄργια: τὰ ἱερά. οἱ δὲ τὰ μυστήρια; *cf.* Henrichs (1969) 229, que llama la atención sobre la ambigüedad del término.

parte esencial del culto es el sacrificio, τὰ ἱερά designa con frecuencia el sacrificio.¹⁰¹⁷ En este sentido, puede expresar el ritual del sacrificio, es decir, la ceremonia de sacrificio, o bien las ofrendas, esto es, lo otorgado a la divinidad.¹⁰¹⁸ Hay ejemplos de ofrendas incruentas consignadas por τὰ ἱερά,¹⁰¹⁹ pero no suele emplearse, en cambio, τὰ ἱερά como sinónimo de ἱερεῖα,¹⁰²⁰ los animales que se inmolan. Si la ofrenda es cruenta τὰ ἱερά puede designar la parte quemada sobre el altar y reservada a los dioses, como, por ejemplo, los muslos y las vísceras.¹⁰²¹

Tras este breve recorrido por los valores de τὰ ἱερά en griego, el siguiente paso de nuestra investigación será analizar si la acepción de 'ceremonia' o 'rito de sacrificio' se encuentra en los pasajes referentes al orfismo, y, en tal caso, si es cruento o no. Hipócrates presenta un primer ejemplo relacionado con estos cultos, aunque de forma indirecta, pues se sirve de terminología religiosa para expresar el conocimiento científico. Emplea ἱερά como adjetivo referido a los asuntos sagrados que se muestran a los hombres:

Hp. *Lex.* 5 τὰ δὲ ἱερά ἔοντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται.
Y lo que es sagrado se muestra a hombres sagrados.

El sintagma τὰ ἱερά πρήγματα depende del verbo δείκνυμι, que puede hacer referencia aquí a la transmisión de un saber, dado que Hipócrates ha escogido este ejemplo para ilustrar la necesidad de cumplir ciertos requisitos antes de adentrarse en la medicina. Podemos entender, por tanto, τὰ ἱερά πρήγματα como una alusión al culto o a los ritos en general, que implican un conocimiento y aprendizaje, más que al acto de ofrenda o sacrificio particular, de naturaleza más práctica.

¹⁰¹⁷ Hdt. 6. 108; *cf.* Casabona (1966) 9ss.

¹⁰¹⁸ Casabona (1966) 7.

¹⁰¹⁹ Hdt 4. 33; Pl. *Smp.* 190c; *GDI* 3637; Casabona (1966) 12s.

¹⁰²⁰ Casabona (1966) 9 y 15s y n. 9.

¹⁰²¹ *Il.* 11. 775; *Od.* 12. 362; Hes. *Op.* 755s; Hdt. 2. 40; *GDI* 5339. 26; *cf.* Casabona (1966) 6s, 13; Rudhardt (1958) 24, 273, 288, 292-296.

En un pasaje de Heródoto leemos que el rey escita Escilas hace sacrificios a los dioses según las costumbres griegas:

Hdt. 4. 78 καὶ τὰ ἄλλα ἐχρᾶτο διαίτη Ἑλληνικῆ καὶ θεοῖσι ἱρὰ ἐποίεε κατὰ νόμους τοῦς Ἑλλήνων.

Y, en cuanto a lo demás, se complacía con el género de vida griego y hacía sacrificios a los dioses según las costumbres griegas.

La expresión ἱερὰ ποιεῖν puede interpretarse como 'cumplir los ritos',¹⁰²² si bien el dativo θεοῖσι induce a pensar que en este caso concreto se trata de una ofrenda a las divinidades, aunque en ningún momento se aluda a su naturaleza cruenta o incruenta.

El término ἱερά lo atestigua también el comentarista del *Papiro de Derveni*, tres veces en un mismo pasaje:

PDerveni col. XX 1 ἀνθρώπων ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον κτλ.

De los hombres que ven las cosas sagradas en las ciudades mientras cumplen los ritos (....).

PDerveni col. XX 4 ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιομένου τὰ ἱερά, κτλ.

Pero cuantos las ven por obra de quien tiene lo sagrado por una profesión (....).

PDerveni col. XX 11 πρὶμ μὲν τὰ [ἱε]ρὰ ἐπιτελεῖσαι ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν κτλ.

Y antes de celebrar los ritos sagrados esperan adquirir conocimiento (...).

La interpretación es complicada. En la primera línea puede entenderse que [τὰ ἱε]ρὰ es el complemento de εἶδον y que ἐπιτελέσαντες está usado absolutamente,¹⁰²³ o bien puede

¹⁰²² Hdt. 2. 63; cf. Casabona (1966) 11.

¹⁰²³ Burkert (1997a [1982]) 16; Rusten (1985) 139 y n. 42; *vid et.* Obbink (1997) 43.

interpretarse que [τὰ ἱε]ρά complementa a ambos verbos,¹⁰²⁴ ἐπιτελέσαντες y εἶδον. A nuestro modo de ver, ἐπιτελέσαντες puede entenderse como 'celebrar la *teleté*', esto es, la ceremonia ritual en su conjunto, mientras que [τὰ ἱε]ρά εἶδον se refiere a unos ritos concretos ejecutados por el oficiante y que los fieles contemplan. Ahora bien, puesto que en la línea número once τὰ [ἱ]ερά es obligatoriamente el complemento de ἐπιτελέσαι, 'celebrar los ritos', parece sensato pensar que en la primera línea [τὰ ἱε]ρά es complemento de ambos verbos, ἐπιτελέσαντες y εἶδον. En cuanto al sentido de τὰ ἱερά en el papiro, nos inclinamos por su interpretación como ritos, mejor que ritual de ofrenda o sacrificio. En este y otros textos¹⁰²⁵ se habla de ritos que eran objeto de escucha, contemplación y aprendizaje durante la *teleté* órfica, y algunos datos apuntan a una posible representación simbólica del desmembramiento de Dioniso.¹⁰²⁶ La elección de τὰ ἱερά para designar este ritual podría haber estado motivada por las connotaciones cruentas que el término tiene en griego, según hemos visto, pero esto no significa que durante la representación tuviese lugar el despedazamiento real de una víctima, de lo que no hay ningún indicio en el *Papiro de Derveni*.

Muy interesante es también la aparición del término por partida doble en una de las laminillas de Turios,¹⁰²⁷ fechable alrededor del s. IV/ III a. C:

fr. 492 B. 7 σκαλ{η}ὰ Δ ἱερά ΔΑΜΝΕΥΔΑΜΝΟΙ
 ὨΤΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημήτηρ, πῦρ, Ζεῦ, Κόρη Χθονία .
 Hermosos sacrificios.
 Sacrificios, Deméter, fuego, Zeus, la Muchacha Subterránea.

La expresión se enmarca junto a invocaciones y súplicas a

¹⁰²⁴ Casadesús (1995b) 401; Laks - Most (1997) 18.

¹⁰²⁵ Plu. *Def. orac.* 415 A, *vid. infra*.

¹⁰²⁶ Esta posibilidad será analizada en § 3. 3. 3 τὰ ὀρώμενα y τὰ δεικνύμενα, 'lo que se ve y se muestra'.

¹⁰²⁷ Las referencias a las diferentes publicaciones, lecturas e intentos de interpretación de esta laminilla están recogidas en Bernabé - Jiménez (2001) 183ss.

divinades como Primogénito, la Tierra Madre, Cibelea, la hija de Deméter (esto es, Perséfone) o Zeus, entre otros. No hay ninguna referencia al sacrificio cruento. Es más, en la línea anterior se alude al ayuno,¹⁰²⁸ que puede ser otro indicio del carácter incruento de esta ceremonia. Nos inclinamos a interpretar ἱερά por el rito del sacrificio, en vez de 'rito' en general, por las coincidencias que presenta esta lámina con otro texto órfico, el *Papiro de Gurob*,¹⁰²⁹ donde ἱερά se refiere, sin lugar a dudas, a la ofrenda de sacrificio. El papiro procede de Egipto, data del s. III a. C., es decir, un ámbito temporal muy próximo al de la laminilla de Turios y presenta exactamente el mismo marco de referencia que la lámina: la solicitud de ayuda a Perséfone (llamada Brimó¹⁰³⁰), la aparición de Deméter-Rea y la plegaria como recursos del iniciado para lograr la protección de las diosas en el otro mundo. Pero la información del *Papiro de Gurob* en lo que atañe a la ceremonia de sacrificio es todavía más exhaustiva:

PGurob 9ss

ἵ]να ποιῶμεν ἱερά καλά
]νη κριός τε τράγος τε 10
] ἀπερ<ε>ίσια δῶρα.

Cumpliremos hermosos sacrificios un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros.

En primer lugar, es bien conocido el sentido de la expresión ποιῶμεν ἱερά καλά como 'hacer un sacrificio, ofrendar'.¹⁰³¹ El término ἱερά puede entenderse como el acto de ofrenda, la ceremonia en general, más que como la ofrenda misma. En el caso

¹⁰²⁸ Las referencias al ayuno se recogen en § 3. 1. 2. 3 El consumo de alimento tras la ofrenda. El ayuno.

¹⁰²⁹ Hordern (2000) recoge toda la bibliografía anterior.

¹⁰³⁰ Como en la laminilla de Feras, cf. Bernabé - Jiménez (2001) 201ss.

¹⁰³¹ Casabona (1966) 11s. Frente a la corrección ῥέξομεν de West (1993) 181s (= [1983] 171s, pero sin texto griego), que soluciona la métrica, Hordern (2000) 136 prefiere ποιῶμεν por ser lo que se lee en el papiro. Casabona (1966) 39 ss recoge ejemplos de ἱερά ῥέζω, ἱερά ἔρδω y sus paralelos en otras lenguas indoeuropeas.

concreto del *Papiro de Gurob*, preferimos esta interpretación porque la naturaleza de la ofrenda se especifica en la línea siguiente: 'un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros'. Además, como señalamos al comenzar su estudio, ἱερά no suele designar en griego la víctima inmolada durante el sacrificio. En el papiro ἱερά incluye ambas ofrendas: la cruenta,¹⁰³² especificada en la mención del carnero y del macho cabrío y que tendría lugar durante una primera iniciación,¹⁰³³ y a la vez la ofrenda incruenta, implícita en la expresión ἀπερείσια δῶρα, 'presentes innúmeros', que seguramente hace referencia a una y otra.¹⁰³⁴ Por otra parte, preferimos la traducción más concreta de ἱερά por 'sacrificio', entendiendo por tal la ceremonia de ofrenda,¹⁰³⁵ frente al genérico 'ritos'.¹⁰³⁶ La construcción formal de ἱερά con ποιεῖν admite el significado de 'ofrendar' y el contexto parece apuntar en este sentido, preferible al de 'cumplir ritos'. Al fin y al cabo, el sacrificio no es sino uno de los ritos fundamentales de la *teleté*.

En el papiro llamado de Ptolomeo Filopátor,¹⁰³⁷ que decreta la inscripción de determinados oficiantes de cultos dionisiacos en un registro de Alejandría en torno al 210 a. C., τὰ ἱερά puede hacer referencia a los 'objetos'¹⁰³⁸ o 'símbolos sacros' que el sacerdote itinerante iba mostrando de ciudad en ciudad:

¹⁰³² Otro ejemplo de ceremonia de sacrificio cruenta designada por τὰ ἱερά en un ámbito relativamente próximo al orfismo lo encontramos en una inscripción de Mileto: fr. 583 B, 1 ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι[τελέσ]ῃ τὰ ἱερά ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς, "cuando la sacerdotisa ofrezca las ofrendas en nombre de la ciudad (...)". Inmediatamente después (lín. 2) se menciona la ingestión de carne, seguramente la de la víctima ofrendada. Sobre esta posibilidad *vid. infra* n. 1059.

¹⁰³³ *Cf.* § 3. 1. 2. 1. El sacrificio cruento.

¹⁰³⁴ *Cf.* A. R. 1. 419; *vid et.* Hordern (2000) 137.

¹⁰³⁵ Un ejemplo paralelo puede verse en la *Ilíada*, 11. 727-729 ἔνθα Διὶ ῥέξαντες ὑπερμενεῖ ἱερά καλά, / ταῦρον δ' Ἀλφειῶ, ταῦρον δὲ Ποσειδάωνι, / αὐτὰρ Ἀθηναίῃ γλαυκῶπιδι βοῦν ἀγελαίην. "Allí hicimos hermosos sacrificios a Zeus prepotente, un toro a Alfeo, otro toro a Posidón, y una vaca de la manada a Atenea de ojos brillantes". Casabona (1966) 51 defiende en este caso el doble valor de ἱερά καλά como 'ceremonia sagrada de sacrificio y ofrenda', concretada por la mención de la víctima animal en el verso siguiente.

¹⁰³⁶ Hordern (2000) 137.

¹⁰³⁷ Burkert (1987a) 33, (1992) 44.

¹⁰³⁸ *Cf. infra* § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes; § 3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).

BGU 1211 τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελούντα[ς]
τῶι Διονύσῳι (...)
διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ π[αρὰ τί-]
νων παρειλήφασι τὰ ἱερά ἕως γενε[ῶν τρι-]
ῶν κτλ.

Los que celebran ritos en honor de Dioniso en el interior, (...) que declaren también seguidamente de quién han recibido los símbolos sacros, remóntandose tres generaciones (...).

El contexto y los paralelos en inscripciones¹⁰³⁹ favorecen la interpretación propuesta¹⁰⁴⁰ en detrimento de otras como 'culto' o 'templo'.

Ya en el s. I d. C. un texto de Estrabón muy próximo a ambientes órficos¹⁰⁴¹ presenta τὰ ἱερά en su acepción genérica de ritos, entre los que se cuentan 'manifestaciones orgiásticas' (ὄργιασμοί) y una 'danza' (ὄρχησις), pero sin relación aparente con la ofrenda de sacrificio:

Str. 10. 3. 11 ἐν δὲ τῇι Κρήτηι καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερά ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὄργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἳοι περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρηήτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὄρχήσεως ἀποδιδόντας, κτλ.

En Creta estos y también, de modo especial, los ritos de Zeus se celebraban con manifestaciones orgiásticas y celebrantes similares a los sátiros que acompañan a Dioniso. Se los llamaba Curetes, al ser jóvenes que ejecutaban movimientos con las armas en su danza, (...).

Muy interesantes resultan los testimonios de τὰ ἱερά que pueden relacionarse con cultos órficos en los textos de Plutarco. En

¹⁰³⁹ Especialmente una de Delos, fechable en torno al 200 a. C: *IG XI 4. 1299, SIG³ 663; vid et.* una inscripción de Clytidae, *SIG³ 987, Ziehen (1896-1906) n° 112.*

¹⁰⁴⁰ Tal y como dejó zanjado Zuntz (1963) 232ss.

¹⁰⁴¹ Casadio (1990b) 285; Bernabé, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

el *Sobre la desaparición de los oráculos* nos proporciona un ejemplo seguro de la ejecución y contemplación de τὰ ἱερά:

Plu. *Def. orac.* 415 A (...) ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὀρῶντες.

(...) como testimonian los muchos elementos referidos a la muerte y al duelo que vemos en los rituales de unos y otros mezclados con los ritos que celebran y ejecutan.

La referencia a los elementos de duelo y muerte parece aludir al mito del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes que sería representado simbólicamente para que los fieles lo vieran.¹⁰⁴² Parece lógico interpretar que ἱερά se refiere a la ceremonia en que se ejecutaba dicha representación y no solamente al rito de sacrificio. Este pasaje puede ayudarnos asimismo a entender que en el *Papiro de Derveni* (col. XX 1) la expresión [τὰ ἱε]ρά εἶδον atañe a estos mismos ritos como ya sugerimos. Y todavía volvemos a encontrar una alusión a la idea de contemplación en el *Isis y Osiris*, donde se advierte que lo que tiene lugar durante el rito designado por τὰ ἱερά es invisible para la mayoría:

Plu. *Is. et Os.* 360 F ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Y cuantas cosas se ocultan en los ritos místéricos y en las celebraciones y permanecen inefables e invisibles para la mayoría, tienen una similar explicación.

En los dos pasajes citados es preferible interpretar ἱερά en su acepción de 'ritos' en lugar de 'ceremonia de ofrenda'. Lo mismo cabe decir de otro pasaje de Plutarco, muy próximo a cultos órficos, donde encontramos el concepto de 'servicio religioso' designado por el término compuesto ἱερουργία y sin indicios de que sea cruento:

¹⁰⁴² Esta posibilidad es analizada en §. 3. 3. 3 τὰ ὀρώμενα y τὰ δεικνύμενα, 'lo que se ve y se muestra'.

Plu. Fr. 157 Sandbach μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὄργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Pero, sobre todo, los ritos secretos de las celebraciones y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sacros revelan el modo de pensar de los antiguos.

En la expresión τὰ δρώμενα συμβολικῶς, 'lo ejecutado simbólicamente', podemos ver otra alusión a la representación simbólica que tendría lugar a lo largo de la celebración ritual y no específicamente durante la ceremonia de ofrenda, lo cual favorece nuestra interpretación de ἱερά por 'ritos' en los otros dos textos de Plutarco citados.

En época tardía, el s. IV / V d. C., Macrobio usa la expresión τελεῖν ἱερά, 'cumplir ritos', en una cita literal de unos versos de Orfeo, sin que se observe relación alguna con el sacrificio:

Macr. Sat. 1. 18. 22

ταῦτά τε πάντα τελεῖν ἱερά σκευῆι πυκάσαντα
σῶμα, θεοῦ μίμημα περικλυτοῦ ἡλίουο.

*Cumplir todos estos ritos tras haber revestido
la estatua, del dios ilustre del sol imitación.*

Recapitulemos muy brevemente los valores de ἱερά en el ritual órfico. Heródoto, la laminilla de Turios y el *Papiro de Gurob* lo presentan en la acepción de 'ceremonia de sacrificio u ofrenda', cruenta en uno de los ejemplos del papiro, imprecisable en los otros dos textos, aunque nos inclinamos a pensar en una ofrenda no cruenta, más acorde con las prescripciones del orfismo. Heródoto y el autor del *Papiro de Gurob* emplean la expresión ἱερά ποιεῖν. En el *Papiro de Ptolomeo Filopátor* τὰ ἱερά puede hacer referencia a los 'objetos' o 'símbolos sacros' mostrados en el ritual. En el resto de textos analizados ἱερά parece admitir mejor una interpretación más genérica por 'ritos'. En varios de estos textos la expresión depende de verbos que tienen que ver con la percepción visual, tales como δείκνυμι,¹⁰⁴³ ὁράω¹⁰⁴⁴ o περικαλύπτω,¹⁰⁴⁵ pero

¹⁰⁴³ Hp. Lex. 5.

también, y en algunos casos dentro del mismo pasaje,¹⁰⁴⁶ acompaña a otros verbos que implican una ejecución material del rito, como, por ejemplo, ἐπιτελέω,¹⁰⁴⁷ δράω,¹⁰⁴⁸ ὀργιάζω¹⁰⁴⁹ o τελέω.¹⁰⁵⁰ La combinación de percepción visual y ejecución del rito, junto con ciertos elementos contextuales, nos lleva a pensar que tanto en los pasajes del *Papiro de Derveni* como en los de Plutarco τὰ ἱερά puede ser una forma de referirse a representaciones simbólicas de determinados episodios de relatos órficos a lo largo del ritual.

Para terminar con la celebración del sacrificio en el ritual órfico, resumiremos brevemente los datos obtenidos de la lectura de los textos. El sacrificio órfico es incruento, excepto en una primera iniciación en la que podían inmolarsse víctimas animales, como el cordero y el macho cabrío mencionados en el *Papiro de Gurob*, e ingerir su carne, según el testimonio de *Los Cretenses* de Eurípides. Los términos θύω, θυσία y τὰ ἱερά (y sus derivados) designan en griego tanto el sacrificio cruento como el incruento, pero se prefiere su acepción incruenta en todo lo que tenga que ver con rituales órficos, salvo en el caso de la expresión ποιῶμεν ἱερά καλὰ del *Papiro de Gurob*. En comparación con su numerosa presencia en otros ámbitos de la religión griega, no son demasiados los ejemplos de θύω, θυσία y τὰ ἱερά (y derivados) referentes al culto órfico, quizás porque su vinculación al sacrificio sangriento los hacía inapropiados para un ritual que rechaza la inmólación de víctimas. A una explicación similar puede deberse el hecho de que para expresar la noción de sacrificio se hayan preferido términos ambivalentes, en lugar de otros que, como ἡκατόμβη,¹⁰⁵¹ implican siempre un sacrificio cruento. De estos últimos no hay ejemplos en los textos órficos. Todos los datos apuntan al ritual incruento, a

¹⁰⁴⁴ *PDerveni* col. XX 1; *Plu. Def. orac.* 415 A.

¹⁰⁴⁵ *Plu. Is. et Os.* 360 F.

¹⁰⁴⁶ *PDerveni* col. XX; *Plu. Def. orac.* 415 A.

¹⁰⁴⁷ *PDerveni* col. XX 1, 11; *Str.* 10. 3. 11.

¹⁰⁴⁸ *Plu. Def. orac.* 415 A; *Fr.* 157 Sandbach.

¹⁰⁴⁹ *Plu. Def. orac.* 415 A.

¹⁰⁵⁰ *Macr. Sat.* 1. 18. 22.

¹⁰⁵¹ Casabona (1966) 52s.

diferencia de otros cultos místéricos donde la celebración de *teleté* sí podía entrañar sacrificios cruentos, tal y como revelan los relatos de Luciano¹⁰⁵² o Pausanias.¹⁰⁵³

3. 1. 2. 3 EL CONSUMO DE ALIMENTO TRAS LA OFRENDA. EL AYUNO.

En este apartado hemos recogido los testimonios referentes al consumo de alimento en el transcurso del ritual órfico y las menciones sobre el ayuno.

Sabemos verdaderamente muy poco de la ingestión de alimentos en el ritual. Tenemos más datos de lo que estaba prohibido comer, tanto durante el rito como después de él, que de los alimentos ingeridos a lo largo de la celebración. Los únicos pasajes en que se habla abiertamente del consumo de alimentos son el fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides y el *Papiro de Gurob*, precisamente los dos que ofrecen datos sobre el sacrificio cruento. En ellos el consumo de carne está ligado al rito iniciático, tal vez para simbolizar la mayor impureza para un órfico, a saber, el despedazamiento de Dioniso por los Titanes.

Según Eurípides,¹⁰⁵⁴ la conversión de los fieles en iniciados va precedida de la celebración de banquetes de carne cruda,¹⁰⁵⁵ τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας.¹⁰⁵⁶ La ingestión de carne parece limitada a la iniciación, tras la cual ha de llevarse una vida pura (ἀγνὸς βίος), que es incompatible con el consumo de alimento animal. El empleo del aoristo τελέσας parece remitir a una acción

¹⁰⁵² Luc. *Nec.* 9. 4, menciona una *teleté* para llegar al Hades, por lo que de alguna manera puede relacionarse con las órficas, que hemos definido como preparatorias para la muerte.

¹⁰⁵³ Paus. 8. 37. 8 cuenta que durante la celebración en honor de Despoina tienen lugar sacrificios cruentos.

¹⁰⁵⁴ E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 9-14.

¹⁰⁵⁵ Sobre los problemas de lectura e interpretación de la frase, cf. Casadio (1990b) 290s; Cozzoli (1993) 168ss; Bernabé, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

¹⁰⁵⁶ Teócrito (*Theoc.* 7. 31ss) ofrece otro ejemplo del sintagma δαίτα τελεῖν usado en relación al culto de una divinidad, en este caso Deméter, cf. Cozzoli (1993) 172.

puntual en el pasado,¹⁰⁵⁷ mientras que los verbos que describen el tipo de vida practicado por los componentes del coro en los versos 16 a 19 están en presente o en perfecto, como πεφύλαγμαι, que indica estado. Por otra parte, no hay ningún dato sobre la clase de carne consumida en este ritual, pero probablemente se trate de terneros o cabritos. La alusión a la omofagia en relación con cultos místéricos aparece también en las *Bacantes* de Eurípides,¹⁰⁵⁸ en una inscripción de Mileto¹⁰⁵⁹ y en otros lugares,¹⁰⁶⁰ si bien es especialmente interesante un pasaje de Fírmico Materno¹⁰⁶¹ por la referencia a que el despedazamiento de un toro reproduce lo que padeció el niño Baco.

En el *Papiro Gurob*¹⁰⁶² encontramos otra noticia sobre el consumo de carne:

PGurob 14

Ἰτὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω.

Que se coma el resto de la carne.

¹⁰⁵⁷ Otros aoristos del mismo pasaje -γενόμεν (v. 10), ἀνασχών (v. 13), ἐκλήθην y ὄσιωθεῖς (v. 15)- pueden interpretarse también en este sentido, cf. Bernabé, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

¹⁰⁵⁸ E. Ba. 139 ὠμοφάγον χάριν, "delicia de carne cruda".

¹⁰⁵⁹ Fr. 583 B, 2 μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθεὶν πρότερον [ἢ ἡ ἰέ]ρεια, "que a nadie le esté permitido disponer la comida de carne cruda antes de que la sacerdotisa la disponga", cf. apéndice de textos; Sokolowski (1955) n. 48, p. 123, 125. Vid. et. Dodds (1964 [1951]) 255s, quien analiza éste y otros pasajes a propósito de la omofagia en la antigüedad; Henrichs (1969) 235s recoge posibles interpretaciones de este rito, Henrichs (1978) 150s afirma que la pretendida omofagia no es sino un tipo particular de sacrificio dionisiaco, cuyos detalles rituales se nos escapan. Cf. et. Versnel (1990) 145.

¹⁰⁶⁰ El poeta épico Dionisio cuenta en las *Basarica* (9. 39) que los restos de omofagia son escondidos en la cista antes de que amanezca; Plu. *Def. orac.* 417 C ἐορτὰς δὲ καὶ θυσίας, ὥσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγαίαι καὶ διασπασμοί κτλ., "pero festivales y sacrificios, lo mismo que días nefastos y aciagos en los que se da lugar a omofagias y despedazamientos (...)" ; Sch. Clem. Al. *Prot.* 12. 199 (p. 318 Stählin).

¹⁰⁶¹ Firm. *Err. prof. relig.* 6. 5 (89 Turcan) *omnia per ordinem facientes (sc. Cretenses) quae puer (sc. Bacchus) moriens aut fecit aut passus est. vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam.* "Hacen (*i. e.* los cretenses) punto por punto todo lo que el niño (*i. e.* Baco) hizo o sufrió al morir. Desgarran vivo un toro con los dientes, estimulando su afán por festines salvajes en conmemoraciones anuales, y fingen la locura de un ánimo enfurecido, lamentándose con gritos disonantes en lo más escondido de los bosques".

¹⁰⁶² Hordern (2000) 133, 137.

En los versos precedentes se citan un carnero y un macho cabrío,¹⁰⁶³ y probablemente sea la carne de estos animales la que se comía tras el sacrificio del rito iniciático. Otra cuestión es si tenemos aquí un ejemplo de omofagia ritual, es decir, si κρέας significa 'carne cruda',¹⁰⁶⁴ o más bien κρέα (en plural) son los pedazos de la víctima que se cuecen en el fuego, se distribuyen a los fieles, reservando las partes correspondientes a la divinidad y al sacerdote, y se consumen en un banquete que sigue al sacrificio en el mismo lugar.¹⁰⁶⁵ Pese al estado fragmentario del papiro, parece preferible esta segunda posibilidad. En primer lugar, la expresión τὰ δὲ λοιπὰ κρέα, 'el resto de la carne', implica una distribución anterior cuyo sobrante debe comer el fiel. Además, en el verso 16 leemos:]χου ἀναθεῖς εἰς τὸ ἀνιρε["ofreciendo a lo consumido por el fuego". Otros testimonios paralelos, literarios¹⁰⁶⁶ y epigráficos,¹⁰⁶⁷ apoyan la hipótesis de una comida sagrada,

¹⁰⁶³ *PGurob* 10 κριός τε τράγος, id. 13 λαμβ]άνων τοῦ τράγου "cogiendo el macho cabrío". Las laminillas órficas de Pelina (*fr.* 485- 486 B., 3ss) y Turios (*fr.* 487 B., 4, 488 B., 10) citan el toro, el carnero y el cabrito en las fórmulas de bienaventuranza ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες, "toro, te precipitaste en la leche" / κριός εἰς γάλα ἔπεσες, "carnero, caíste en la leche"/ ἔριφος εἰς γάλα ἔπετες, "cabrito, en la leche caíste", pero nada indica su sacrificio en el ritual. Sobre el simbolismo de estos animales entre los órficos, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 107ss, donde se citan ritos orientales donde se cocía un cabrito en leche, pero se descarta la existencia de un rito similar en el orfismo. Sobre el significado de la fórmula en particular, *cf.* § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

¹⁰⁶⁴ Hordern (2000) 133 acepta en este pasaje concreto la omofagia ritual a pesar de los escasos datos sobre ella (*vid.* por ejemplo, la negativa de Henrichs [1978] 151s y n. 99, 100, a aceptar la omofagia de las Ménades). Sin embargo, Hordern parece contradecirse al afirmar que la carne se cocinaría previamente, con lo cual, creemos, ya no se trata de 'omofagia', es decir, de 'consumo de carne cruda'. *Vid. et.* p. 139 su propuesta de lectura ωμοφα]γιας en el verso 26.

¹⁰⁶⁵ Festugière (1935) 374s (= [1972] 40s), quien recoge buena parte de los *loci similes* citados *infra*.

¹⁰⁶⁶ *Ou. Met.* 12. 154 *sacra tulere suam, pars est data cetera mensis*, "se apartó parte de lo sacrificado y se puso el resto en las mesas".

¹⁰⁶⁷ En relación con los misterios de Andania: *SIG.* II³ 736. 96ss οἱ ἱεροὶ ἀπὸ τῶν θυμάτων τῶν ἀγομένων ἐν τῇ πομπῇ ἀφελόντες ἀφ' ἐκάστου τὰ νόμι[μα] τοῖς θεοῖς [τὰ λοι]πὰ κρέα καταχρησάσθωσαν εἰς τὸ ἱερὸν δεῖπνον, "los sacerdotes tras separar de cada una de las ofrendas llevadas en la procesión la parte acostumbrada a los dioses, consumen el resto de la carne en el banquete sagrado". En Halicarnaso, en el tíaso instituido por el testamento de Posidonio: *SIG* III³ 1044. 40ss τὰ δὲ λοιπὰ κρέα οἱ ἐπιμήνιοι ἀφελόντες ἱκανὰ τοῖς δειπνοῦσιν

posterior al sacrificio y al reparto de la víctima entre los interesados, a saber, divinidad, sacerdote y fieles. Pero el *Papiro de Gurob* resulta todavía más interesante por las coincidencias que presenta con otro texto de Clemente.¹⁰⁶⁸ El papiro menciona los objetos que, según Clemente, fueron usados por los Titanes para engañar a Dioniso (κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,]η ἔσοππος, "piña, zumbador, tabas, espejo"). Es posible, por tanto, vislumbrar en el propio *Papiro de Gurob* una alusión¹⁰⁶⁹ al desmembramiento de Dioniso por los Titanes, episodio que se representaría en la τελετή.

Una vez analizados los dos pasajes pertinentes, creemos poder afirmar que ni en el fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides ni en el *Papiro de Gurob* hay indicios para pensar en un rito de omofagia consistente en el despedazamiento e ingestión inmediata de la víctima por parte del iniciado. El consumo de carne se enmarca, más bien, dentro de la ceremonia de sacrificio durante la cual primero se ofrenda la víctima, después se reparten las partes entre la divinidad, el sacerdote y los fieles, y, por último, se celebra un banquete con la parte que les ha correspondido a estos últimos. Es posible que el mito central de la doctrina órfica, el desmembramiento de Dioniso, haya sido empleado desde bien antiguo en el ritual como relato etiológico para explicar la prescripción de apartarse de la sangre. Así parecen indicarlo las coincidencias entre el *Papiro de Gurob* y el texto de Clemente, bastante más explícito a propósito de este mito. Por otra parte, las noticias sobre la forma en que se consumía la carne son de distinto signo. La expresión τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας recogida por Eurípides deja claro que se trata de 'banquetes de carne cruda', mientras que

καὶ γυναιξὶν μερίδας ποιησάντωνσαν ἴσας κτλ., "en cuanto al resto de la carne, quienes ofrecen sacrificios mensuales, tras reservar lo suficiente, hacen partes iguales para los participantes en el banquete, incluidas las mujeres (...)". Y todavía en una inscripción de Cos (SIG III³ 1025. 23), hechas las reparticiones debidas al sacerdote y a la divinidad, se reserva a los habitantes de la ciudad 'el resto de la carne', τὰ δὲ ἄλλα κρέα.

¹⁰⁶⁸ Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2; cf. Bernabé "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", en prensa; §. 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

¹⁰⁶⁹ Cf. un análisis más detallado en § 3. 3. 1 La relación entre los ἱεροὶ λόγοι y los elementos culturales.

en el *Papiro de Gurob* el contexto nos lleva a pensar que la carne se ha pasado previamente por el fuego. Tampoco nos es de gran ayuda para esta cuestión recurrir al mito del desmembramiento del dios. Sabemos por numerosos testimonios que los Titanes devoran a Dioniso, pero apenas hay referencias al modo en que lo hacen. Un texto de Plutarco dice que los Titanes beben la sangre del dios, lo cual podría apoyar la hipótesis de que comieron su carne cruda:

Plu. *Es. carn.* 996 C τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτῷ τολμήματα γευσασμένων τοῦ φόνου κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, κτλ.

Pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre, y los castigos de éstos y las fulminaciones (...).

Pero un pasaje de Clemente describe cómo cuecen su carne:¹⁰⁷⁰

Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1 οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη, καθήψουν πρότερον, ἔπειτα ὀβελίσκοις

ἀμπίραντες ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.

Los Titanes, que lo habían despedazado, colocaron un caldero sobre un trípode y arrojaron los miembros de Dioniso. Primero los cocieron y luego, en pequeños asadores

espetándolos, los pusieron sobre 'Hefesto'.

En cualquier caso, sí parece claro que durante un primer ritual de iniciación el órfico ingería carne. La siguiente cuestión es si en las τελεταί se consumía otro tipos de alimentos, de naturaleza no animal. Ningún testimonio es claro al respecto, pero de

¹⁰⁷⁰ Cf. et. Firm. *Err. prof. relig.* 6. 3 (88 Turcan) *decocta variis generibus pueri membra consumunt*, "consumen los miembros del niño, cocidos de diferentes formas", cf. Henrichs (1972) 67ss. Sin embargo, en un esolio a otro pasaje de Clemente se afirma que los iniciados de Dioniso comían carne cruda: Sch. in Clem. Al. *Prot.* 318. 5 ὡμὰ γὰρ ἦσθιον κρέα οἱ μούμενοι Διονύσῳ, δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν Μαινάδων, "los iniciados de Dioniso comían carne cruda, haciendo esto como prueba del despedazamiento que sufrió Dioniso por las Ménades".

determinadas informaciones puede extraerse algún indicio. Por ejemplo, entre las ofrendas incruentas a la divinidad citábamos, siguiendo al comentarista del *Papiro de Derveni* y a Clemente de Alejandría,¹⁰⁷¹ tortas de sacrificio con bollones (τὰ πόπανα πολυόμφαλα) y pasteles de sésamo y de calabaza (σησαμαί ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι). Es muy probable que estas ofrendas, algunas previo paso por el fuego, se sirviesen luego en una comida a los fieles. Lo mismo cabe decir de las manzanas (μῆλα) que Clemente menciona como símbolos vanos de la *teleté*, o las granadas (ῥοιαί) y el pastel redondo (φθοῖς) que contiene la cista sagrada, según otro pasaje del mismo autor.¹⁰⁷²

Analizamos a continuación una noticia sobre el ayuno, un concepto de signo totalmente contrario a la ingestión de alimento, pero que se relaciona también con la iniciación. En una laminilla procedente de Turios¹⁰⁷³ encontramos una referencia al ayuno que debía llevar el iniciado:

fr. 492 B, ἅπτημαρ ΤΙ νήστιας ΤΑΝ Ζεῦ ἐνορύπτιε(?) καὶ πανόπτα
Ayunos durante siete días. Zeus que todo lo ve.

Los 'ayunos durante siete días' son una referencia a un requisito característico de numerosas ceremonias de iniciación. Por ejemplo, el ayuno en Eleusis¹⁰⁷⁴ se hacía en recuerdo de los nueve días que Deméter pasó errante en busca de su hija y sin probar bocado.¹⁰⁷⁵ El mito de Orfeo cuenta cómo el vate pasó siete días sentado en la orilla del Aqueronte, desaliñado y 'sin el regalo de

¹⁰⁷¹ *PDerveni* col. VI 7s; Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4; cf. *supra* § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά. *Vid. et.* Burkert (1983a) 271s.

¹⁰⁷² Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2, 2. 22. 4, respectivamente.

¹⁰⁷³ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 183ss, 195ss.

¹⁰⁷⁴ Clem. Al. *Prot.* 2. 21. 2 ἐνήστευσα ἔπιον τὸν κυκεῶνα, "he ayunado, he bebido el ciceón"; la misma frase puede leerse en Arnob. *Nat.* 5. 26 *Jejunavi atque ebibi cyceonem*, quien habla de misterios en general, sin precisar que sean los de Eleusis; cf. Foucart (1914) 284; Pettazzoni (1924) 50.

¹⁰⁷⁵ Cf. *h. Cer.* 47ss; *Plu. Dem.* 30. 5; *h. Orph.* 41. 4; cf. Foucart (1914) 377; Arbesmann (1929) 77ss.

Ceres'.¹⁰⁷⁶ Que sepamos, no hay más testimonios del supuesto ayuno de los iniciados órficos y poco podemos conjeturar sobre si se realizaba antes de la iniciación como ocurría en Eleusis, donde los iniciados ayunaban los días previos al rito iniciático.¹⁰⁷⁷ Tampoco es destarcartable que entre los órficos el ayuno se realizase tras la ingestión de carne de la primera celebración, como una medida purificadora más.

3. 1. 3 LIBACIONES Y CONSUMO DE BEBIDA

Otro de los ritos más importantes y significativos de la *teleté* era la libación. En este apartado hemos recogido los testimonios referentes a libaciones de agua, vino o leche, así como los datos que sugieren la posibilidad de que sacerdotes e iniciados bebiesen como parte del rito. Estudiamos conjuntamente estos dos actos culturales, libación y consumo de bebida, porque en algunos casos los textos están abiertos a la doble interpretación y, por otra parte, es lógico pensar que el momento más apropiado para beber, aunque no necesariamente el único, era el de la libación.¹⁰⁷⁸

Siguiendo un orden cronológico, comenzamos el análisis de los testimonios con las referencias a libaciones en el *Papiro de Derveni*:

PDerveni col. VI 6s ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧν περ καὶ τὰς χοὰς ποιοῦσι.

Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones.

¹⁰⁷⁶ Ou. *Met.* 10. 73s (...) *septem tamen ille (sc. Orpheus) diebus / squalidus in ripa Cereris sine munere sedit*, "durante siete días permaneció él (i. e. Orfeo) sentado en la orilla, desaliñado y sin el regalo de Ceres".

¹⁰⁷⁷ Foucart (1914) 284; Mylonas (1961) 241, 258s. Sobre el significado y valor del ayuno, *vid.* Arbesmann (1929) 19ss.

¹⁰⁷⁸ En una fórmula homérica σπένδω designa la ofrenda a los dioses que se hace antes de beber: *Il.* 9. 177; *Od.* 3. 342, 395; 7. 184, 228; 18. 427; 21. 273 αὐτὰρ ἐπεὶ σπείσαν τ' ἐπιόν θ' ὅσον ἦθελε θυμός, "y después de libar y beber cuanto fue de su gusto"; *cf.* *Il.* 6. 258-260; 16. 225-227; *cf.* Casabona (1966) 232s; Rudhardt (1958) 243s.

El verbo σπένδω¹⁰⁷⁹ y el compuesto ἐπισπένδω¹⁰⁸⁰ designan, desde Homero, cualquier tipo de libación, sea el acto en sí mismo o la ceremonia en su conjunto. En el ejemplo del *Papiro de Derveni*, como en muchos otros, la libación se realiza conjuntamente con el sacrificio¹⁰⁸¹ y la plegaria¹⁰⁸² a la divinidad, consignada en este caso bajo el término εὐ]χαί, súplicas.¹⁰⁸³ La libación de agua y leche se hace sobre las ofrendas, τὰ ἱερά, que, como dijimos al estudiar este término, en el papiro son las 'tortas¹⁰⁸⁴ de sacrificio de muchos bollones', πολυόμφαλα τὰ πόπανα. Por otra parte, el término χοαί se emplea a menudo para las libaciones de carácter ctonio, como la dedicada aquí a las Euménides,¹⁰⁸⁵ y también es frecuente que éstas vayan acompañadas de plegarias.¹⁰⁸⁶ En cuanto a la composición de la ofrenda líquida expresada por los sustantivos σπονδαί y χοαί, puede ser vino, leche o agua, si bien las χοαί dedicadas a las Euménides no suelen ser libaciones de vino.¹⁰⁸⁷ Por lo general, las libaciones expresadas por σπονδή y χοή se

¹⁰⁷⁹ Casabona (1966) 235s, 238 recoge ejemplos paralelos en que σπένδω se construye con el nombre del líquido vertido en acusativo y el de las ofrendas en dativo. La construcción con el nombre del líquido en acusativo es, sin embargo, inusual: Sokolowski (1955) n° 50, 14 καὶ κρατήρας σπενδέτω αὐτός κτλ., "y él que derrame crateras (...)", donde κρατήρας es metonimia por el vino ofrecido, mezclado con agua.

¹⁰⁸⁰ Para otros ejemplos de una construcción similar con el nombre del líquido en acusativo *vid.*: Hdt. 2. 39, 4. 62 (οἶνον ἐπισπένδειν, "libar vino"); Plu. *Rom.* 4. 1 καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν, "vierten leche sobre las ofrendas"; *vid. et.* Henrichs (1984) 260.

¹⁰⁸¹ El sacrificio sin libación es, a los ojos de Heródoto (1. 132. 1), un sacrificio bárbaro, *cf.* Rudhardt (1958) 245.

¹⁰⁸² La plegaria y la súplica acompañan frecuentemente a la libación: *Il.* 16. 227-243, 24. 283-286; *Od.* 3. 332s, 13. 50-52; *Ar. Pax.* 423-436; *Th.* 6. 32; *Xen. An.* 4. 3. 13, *Cyr.* 7. 1. 1; *cf.* Rudhardt (1958) 240, 244s.

¹⁰⁸³ *PDerveni* col. VI 1 εὐ]χαὶ καὶ θυσ[ί]αι μ[ε]ιλ[ί]σσοισι τὰ[ς] ψυχάς[,] "súplicas y ofrendas apaciguan a las almas", *vid. et.* § 3. 2. 2 Súplicas e invocaciones a los dioses.

¹⁰⁸⁴ Ejemplos paralelos de ofrendas de pastelillos acompañados de libaciones sin vino (νηφάλιοι οἶνοι) se encuentran en el culto a Asclepio o a Zeus Hipatos (*SIG III*³ 1040); *Paus.* 1. 26. 5, 6. 20. 2s; *cf. et.* Henrichs (1984) 258s.

¹⁰⁸⁵ En honor de estas mismas potencias ctonias encontramos libaciones en *A. Eu.* 107; *S. OC.* 466ss; otros ejemplos de libaciones ofrendadas a divinidades ctonias o a los muertos son recogidos por Rudhardt (1958) 246ss; Casabona (1966) 292ss.

¹⁰⁸⁶ *A. Ch.* 84ss; *S. OC.* 484ss.

¹⁰⁸⁷ Rudhardt (1958) 246s; Casabona (1966) 294; Henrichs (1984) 259 y n. 14 y 15.

diferencian¹⁰⁸⁸ en que las σπονδαί se realizan sobre un altar mientras que en las χοαί el líquido no se bebe y se vierte por completo sobre el suelo. En el papiro se recogen los dos lexemas y parece tratarse de dos actos diferentes: primero se vierte agua y leche sobre las ofrendas y luego se hace otra libación. De esta última, expresada por χοὰς ποιούσι, poco más podemos decir, puesto que semánticamente no se precisa en qué consiste y la construcción gramatical no parece estar atestiguada en más ejemplos.¹⁰⁸⁹

Sí podemos, en cambio, ahondar un poco más en la naturaleza de las libaciones. El papiro dice que se vierten agua y leche. No es este el único ejemplo en que la leche, γάλα, aparece asociada a estos cultos místicos. La encontramos también en las expresiones de bienaventuranza proclamadas por el iniciado de las laminillas de Pelina y Turios:¹⁰⁹⁰

ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες
Toro, te precipitaste en la leche.

κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες
Carnero, caíste en la leche.

ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες
Cabrito, en la leche caíste.

Una de las interpretaciones propuestas es que las fórmulas remitan a un ritual durante el cual el iniciado bebería leche, como un lactante en su nueva vida. La práctica ritual reflejaría entonces un sentido más profundo de la expresión, según el cual se aludiría a un renacimiento del iniciado. Pero, independientemente de la interpretación que se le dé a estas fórmulas, hay paralelos que muestran el importante papel de la leche en otros rituales de cultos

¹⁰⁸⁸ Vid. Rudhardt (1958) 246, Casabona (1966) 293.

¹⁰⁸⁹ Casabona (1966) 291 y n. 16; Casadesús (1995b) 228.

¹⁰⁹⁰ Fr. 485-486 B., 3ss; fr. 487 B., 4; fr. 488 B., 10; cf. § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones cultuales; cf. Bernabé - Jiménez (2001) 107ss.

mistéricos.¹⁰⁹¹ Recordemos, además, que γαλακτηφόρος,¹⁰⁹² 'la portadora de leche' es el título que recibe la encargada de dicha tarea en una inscripción de Tesalia. Y en el famoso fresco de la Villa de los Misterios de Pompeya,¹⁰⁹³ en un contexto claramente místico, aparece una panisca ofreciendo el pecho a un cervatillo.

Volvamos al *Papiro de Derveni*. En él no se dice que los fieles beban agua o leche, pero un rito de estas características no se excluye, dado que la libación expresada por σπένδω va seguida en muchos casos¹⁰⁹⁴ de la ingestión de parte del líquido que se ofrenda. La interpretación citada a propósito de la mención de la leche en las laminillas de Pelina y Turios puede apoyar también la hipótesis de que se bebía leche durante la τελετή.

Además de la leche, el vino debió de ocupar un lugar importantísimo en el ritual. En las laminillas de Pelina¹⁰⁹⁵ leemos:

fr. 485 B., 6; 486B., 5 οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμήν

Tienes vino, dichoso privilegio.¹⁰⁹⁶

La frase es oscura y ha sido objeto de varias interpretaciones, desde los que la consideran el eco de un ritual iniciático, pasando por quienes creen que hay una referencia a un ritual funerario con libación de vino, hasta los que ven en ella la expresión de la felicidad ultraterrena que disfrutará el difunto.

¹⁰⁹¹ La leche es un elemento importantísimo en el ritual de Dioniso. Así, al golpear las bacantes (E. Ba. 705ss) las rocas y la tierra surgían manantiales de vino y leche y los surcos destilaban miel, ingredientes todos ellos fundamentales en las libaciones funerarias, cf. Graf (1980) 210ss. Apuleyo (*Met.* 11. 10) describe una procesión de Isis uno de cuyos participantes hace libaciones de leche con un vasito de oro moldeado en forma de tetina. Y el filósofo Salustio (*De diis et mundo* 4) todavía en el s. IV d. C. se hace eco de la alimentación con leche en los misterios de Atis.

¹⁰⁹² Fr. 664 B., 7s, cf. § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v.

¹⁰⁹³ Cf. Simon (1961) 126ss fig. 11- 13; Sauron (1998) 135-136; Olmos (2001) 313-316.

¹⁰⁹⁴ Vid. algunos ejemplos citados en n. 1078.

¹⁰⁹⁵ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 87ss.

¹⁰⁹⁶ El texto presenta dificultades textuales. En la lámina A leemos ΕΥΔΙΜΟΝΑΤΙΜΗ y en la B ΕΥΔΜΟΝΤΙΜΗΝ, esto es, εὐδαίμονα τιμάν como predicativo del 'vino'. Para otras propuestas, cf. la edición en el apéndice I de Bernabé - Jiménez (2001) 267s.

Estas tres interpretaciones no sólo no son excluyentes, sino que pueden ser complementarias.¹⁰⁹⁷ Todas resultan interesantes para nuestro propósito porque reflejan posibles empleos rituales del vino. Las analizaremos una a una.

El vino, bebida relacionada por excelencia con los misterios de Dioniso,¹⁰⁹⁸ debía de ser un elemento fundamental en las ceremonias culturales que el difunto que porta la lámina realizaba en vida. Otros textos y representaciones figuradas afines al orfismo nos informan sobre el uso ritual¹⁰⁹⁹ del vino. En el discurso titulado *Sobre la corona*, Demóstenes¹¹⁰⁰ presenta a Esquines ayudando a su madre a officiar unos ritos. Entre sus funciones se cita la de mezclar el vino, κρατηρίζειν:

D. 18. 259 ἀνὴρ δὲ γενόμενος (sc. Αἰσχίνης) τῆι μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῶι πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις, κτλ.

Y hecho un hombre (*i. e.* Esquines), le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos y juntamente con ella organizabas lo demás; por la noche, vistiendo con una piel de cervato a los participantes en los ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos y embadurnándolos con arcilla y salvado (...).

En un pasaje posterior condena Demóstenes el estado de embriaguez de los miembros del tíaso, lo que presupone, sin lugar a dudas, el consumo de vino:

D. 19. 199 καὶ παῖδ' ὄντ' ἐν θιάσοις καὶ μεθύουσιν ἀνθρώποις καλινδούμενον.

Y siendo todavía un niño, ibas y venías entre tíasos y hombres borrachos.

¹⁰⁹⁷ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 117, donde se recogen la discusión y la bibliografía de forma más amplia.

¹⁰⁹⁸ La relación entre Dioniso y el vino y su presencia en el culto, la literatura y el arte han sido recientemente estudiadas por Casadio (1999) 9-43.

¹⁰⁹⁹ Cf. Velasco López (1992) 216ss.

¹¹⁰⁰ Cf. Wankel *ad loc.*, 1135ss.

El empleo del vino en el rito debió de verse favorecido por la creencia en que el acceso a la embriaguez espiritual, que causa el olvido de sí mismo y engendra el verdadero conocimiento, comienza por una embriaguez física.¹¹⁰¹ Beber vino durante el rito era un sacramento solemne en el transcurso del cual el vino se convertía en licor de inmortalidad. Y, en cierta medida, beber vino suponía beber al dios, según algunos testimonios latinos donde el vino es denominado Liber.¹¹⁰²

Entre las representaciones figuradas podemos citar un vaso itálico¹¹⁰³ en el que Dioniso cumple un milagro: sin intervención humana el vino mana de los racimos a las copas. Una mujer, probablemente una iniciada, se acerca por la derecha a recoger el vino en una gran cratera. En la otra cara aparece un mortal. Probablemente se trata de seres destinados a la bienaventuranza, porque la participación en los misterios de Dioniso comporta ya sobre la tierra un estado casi paradisíaco.¹¹⁰⁴ Hemos de mencionar también un relieve de la Farnesina¹¹⁰⁵ en Roma, donde el vino desempeña un papel escatológico y místico. Se representa la iniciación báquica de un muchacho; a la derecha del iniciado un sátiro vierte vino en una cratera y se comienza a beber: la integración en el nuevo grupo se manifiesta por el festín de vino. Y todavía uno de los frescos de la Villa de los Misterios de Pompeya puede interpretarse como una escena ritual en que un joven se agacha para beber vino.¹¹⁰⁶

En cuanto al posible uso funerario del vino, el uso del presente y las referencias al ahora y al día presente en el texto de las laminillas de Pelina así como la propia presencia de éstas en una tumba, autorizan a pensar en una referencia a libaciones

¹¹⁰¹ Velasco López (1992) 215 cita el ejemplo de los *Samain* irlandeses que mediante la embriaguez creen aproximarse al mundo de los dioses.

¹¹⁰² Cic. *ND* 3. 41. Asimismo, el propio dios es llamado Vino en los textos de las *Rapsodias* (216 K.).

¹¹⁰³ Schmidt (1975) 134s, fig. XVI.

¹¹⁰⁴ Schmidt (1975) 135; Velasco López (1992) 214.

¹¹⁰⁵ Citado por Graf (1991b) 100.

¹¹⁰⁶ Ricciardelli (2000b) 279. Sobre los frescos, cf. Simon (1961), Sauron (1998).

ofrecidas al difunto en el momento del sepelio.¹¹⁰⁷ Carecemos de otros testimonios en el ámbito órfico,¹¹⁰⁸ pero era práctica corriente en el mundo griego ofrendar a los muertos con vino puro (frente al usado en los banquetes, siempre mezclado). El vino puro aparece en contextos marginales, especialmente cuando se busca el contacto con el más allá y los muertos.¹¹⁰⁹ A él se asocia la idea de vida¹¹¹⁰ y libertad,¹¹¹¹ por lo que no es de extrañar que el vino aparezca en nuestras laminillas asociado a la 'liberación' del alma del difunto por parte del dios.¹¹¹² Todas estas connotaciones son suficientes para explicar el uso del vino en libaciones funerarias.

Por último, se ha interpretado la frase οἶνον ἔχεις εὐδαιμόνα τιμήν», "tienes vino, dichoso privilegio", como expresión de la felicidad ultraterrena que disfrutará el difunto. El vino aparece como la primera de las excelencias de que disfrutará el iniciado en el más allá, como un componente esencial de la felicidad ultramundana. La asociación del vino con la dicha eterna pudo forjarse a raíz de las connotaciones placenteras que dicha bebida tenía para los iniciados por las actividades rituales cumplidas en

¹¹⁰⁷ Tsantsanoglou - Parássoglou (1987) 14; Graf (1991b) 99ss, (1993) 247ss; Riedweg (1998) 373s.

¹¹⁰⁸ Sí tenemos, en cambio, testimonios literarios relativos a rituales báquicos realizados junto a la tumba de difuntos pertenecientes a dichos grupos: Dioscor. *AP.* 7. 485; una inscripción del s. III d. C., *SEG* 33, n° 563; Nonn. 19, 167-197. Además, uvas, vino, tímpanos, incluso tirso o sátiros están pintados sobre vasos funerarios apulios, (*cf.* Schmidt [1972]), como si luto y éxtasis se fundieran de alguna manera, según señala Burkert (1987a) 23.

¹¹⁰⁹ *Cf.* Burkert (1983a) 54s; Graf (1980) 217s.

¹¹¹⁰ El vino es la vida misma, como dice Trimalción: Petron. *Sat.* 34. 7 *vita vinum est*. En la fiesta romana de Anna Perenna se pedía el favor de los dioses por tantos años como copas de vino consumidas (Ovid. *Fast.* 3, 523ss). Son frecuentes las inscripciones sobre copas del tipo de "Vivas", "Bibe multos annos", "Πίε", "Ζέσες", "Ζήσαις", *cf.* *BJ* XIII, 107 ss, XVI 75ss.

¹¹¹¹ Un fragmento de la Comedia Ática habla de "beber el vino de la libertad y morir": Xenarch. *Fr.* 5 ἐλευθέριον ποίσαν οἶνον ἀποθανεῖν. El mismo Dioniso, dios del vino, recibe el epíteto de Ἐλεύθερος, "Libre", *cf.* Eisler (1921 [1966]) 119ss.

¹¹¹² Para otras connotaciones simbólicas del vino, *cf.* Velasco López (1992) 216ss. Tortorelli (1995a) 84 interpreta que hay un referimiento directo a Dioniso-Oinos, eco de la experiencia mística que lleva al μύστης a la liberación del πάθημα. El vino, antiguo atributo de Dioniso, pero nombre del dios mismo, tiene un valor metafórico. El iniciado, en el culmen del éxtasis, obtiene el premio deseado.

vida, de manera que los testimonios referentes al consumo de vino en el más allá serían un reflejo del rito ejecutado en vida. Así, el vino que el iniciado ha disfrutado ya en vida, en la celebración ritual, es el que espera disfrutar en el más allá. Unos versos de la laminilla de Hiponio revelan que el fiel ha bebido antes de adentrarse en el camino de la bienaventuranza:

*fr. 474 B., 15s καὶ δὴ καὶ σὺ πινὼν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε<ε>ινοί.*

Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía

por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos

Aunque no se especifique que beba vino, el texto es muy relevante porque prueba que la bebida está ligada a la imagen ultramundana. El fiel bebe en el rito sabiendo que una de las exigencias para transitar la sagrada vía ultraterrena que lleva a las sacras praderas de Perséfone es haber bebido antes de morir. Lo acontecido en el otro mundo es reflejo del rito cumplido en vida.

Entre los testimonios que pueden reflejar la ingestión de vino en el más allá por parte de los fieles, podemos citar un célebre pasaje platónico en que una corona y un estado de eterna embriaguez eran recompensas prometidas a los iniciados órficos y dionísicos:

*Pl. R. 363cd Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ
παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῶι λόγῳ καὶ
κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους
ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἠγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς
μισθὸν μέθην αἰώνιον.*

Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna.

Platón ironiza sobre la recompensa prometida a los iniciados y utiliza la metáfora de la borrachera eterna para poner de manifiesto la absurdidad, en su opinión, de estas prácticas rituales.¹¹¹³ A este pasaje vuelve a referirse Plutarco, quien captó perfectamente la ironía del filósofo ateniense:

Plu. *Comp. Cimon. et Luc.* 1. 2 ὥσπερ Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα, τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἄιδου μέθην αἰώνιον.

Y Platón se burla de los secuaces de Orfeo por decir que los que han vivido rectamente disfrutarán en el Hades de una borrachera eterna.

La imagen que ilustra las delicias del más allá como un banquete o celebración en el que no puede faltar el vino no es exclusiva del orfismo, como muestran otros pasajes.¹¹¹⁴ Por otra parte, algunos autores pudieron emplear la excusa de que la imagen ofrecida en sus descripciones refleja la imagen del más allá, para evitar así posibles castigos derivados de la revelación de ritos sacros.

Todos estos datos nos inducen a interpretar la mención del vino en las laminillas de Pelina como el eco de prácticas rituales durante las que se realizaban libaciones con vino y los iniciados bebían dicho líquido, tal y como ponen de manifiesto las alusiones a la embriaguez en Demóstenes y Platón. Las particulares connotaciones que el vino tenía para los fieles órficos explicarían su empleo en libaciones funerarias así como su presencia en descripciones de la bienaventuranza ultraterrena. El vino consigue superar los límites de la práctica ritual para convertirse en un símbolo clave de la doctrina órfica de salvación.

Pero sigamos con las menciones explícitas a que se bebe durante la celebración de la τελετή. Otro texto importantísimo es el *Papiro de Gurob*:

¹¹¹³ Casadesús (1999) ha analizado este pasaje platónico y el texto de Plutarco que citamos a continuación.

¹¹¹⁴ Ar. *Ra* 85, fr. 12 K. -A, fr. 504. 6ss. K.-A; Pherecr. *Fr.* 113. 30ss K.-A; *vid. et.* un epigrama de Esmirna: *Epigr. Gr.* 312. 13ss Kaibel. Sobre el banquete en el más allá, *cf.* Graf (1974) 98-103.

PGurob 25 οἶνον[ο]ν ἔπιον ὄνος βουκόλος
(...) he bebido vino, asno, pastor.

Entre las propuestas sobre el término que precede a ἔπιον, se ha sugerido¹¹¹⁵ οἶνον[ο]ν, 'vino', dado el papel de esta bebida en el rito, como acabamos de señalar a propósito de las laminillas de Pelina.¹¹¹⁶ En cualquier caso, la forma verbal ἔπιον confirma que la ingestión de bebida era un componente más de la práctica ritual,¹¹¹⁷ tal y como habíamos conjeturado en los pasajes previamente analizados por las menciones relacionadas con el vino o la leche o por la comparación con las prácticas ultramundanas mencionadas en la laminilla de Hiponio. Ejemplos paralelos a la expresión del *Papiro de Gurob* los encontramos en los σύμβολα y σύνθημα de los Misterios de Eleusis citados por Clemente:¹¹¹⁸

Clem. Al. *Prot.* 2. 15. 3 Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον.
He comido en el tambor, he bebido en el címbalo.

Clem. Al. *Prot.* 2. 21. 2 ἐνήστευσα ἔπιον τὸν κυκεῶνα,
He ayunado, he bebido el ciceón.¹¹¹⁹

¹¹¹⁵ Hordern (2000) 139. Entre otras lecturas se ha propuesto ψυχ]ρ[ὸ]ν, de la que duda Smyly (1921) 6, y ἔφαγον, debida a Tierney (1922) 87.

¹¹¹⁶ El papiro y las laminillas coinciden además en señalar a Dioniso como un dios salvador: en el *Papiro de Gurob* se expresa la petición al dios (22a-b Εὐβου]λεῖ Ἱρικεπαίγε / σῶσόν με []ητα, /] εἰς Διόνυσος. "Eubuleo, Ericepeo, ... sálvame ... Sólo hay un Dioniso"), mientras que las laminillas de Pelina reflejan un momento posterior, tras la muerte, en el que se le comunica al fiel que su deseo se ha cumplido (*fr.* 485-486 B., 2 εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε. "Dí a Perséfone que el propio Baco te liberó").

¹¹¹⁷ *Vid. et.* las noticias tardías de profetas dionisiacos tracios que bebían para emitir sus profecías: *Macr. Sat.* 1. 18. 1; *Athen.* 2. 38a., *cf.* Hordern (2000) 139.

¹¹¹⁸ *Vid. et.* *Arnob. Nat.* 5. 26 *Jejunavi atque ebibi cyceonem;*; *cf.* Hordern (2000) 134.

¹¹¹⁹ El ciceón era una mezcla de agua y harina a la que podía añadirse otros ingredientes como miel, vino, o poleo. Aparece ya citado en Homero como una bebida apropiada para los invitados (*Il.* 11. 624, 641) y Platón destaca sus cualidades curativas (*Pl. R.* 406a, 408b). Pero la mayoría de los ejemplos relacionan esta mezcla con el ritual eleusino: *h. Cer.* 208; *Clem. Al. Prot.* 2. 20. 3, 2. 21. 1-2; *vid. et.* *Ou. Met.* 5. 446-461; *cf.* Foucart (1914) 377s; Delatte (1955) 5-8; Mylonas (1961) 259s; Richardson (1974) 344-348; Burkert (1983a) 273 y n. 31.

Recapitulemos los datos sobre libaciones y consumo de bebidas en el ritual órfico. En primer lugar, podemos señalar que buena parte de nuestra información procede de documentos de transmisión directa como el *Papiro de Derveni*, el de Gurob o las laminillas áureas de Hiponio, Pelina y Turios, mientras que no deja de ser sorprendente la escasez de testimonios literarios. Salvo las menciones de Demóstenes y Platón, no hay más alusiones a estos ritos en la tradición literaria. En segundo lugar, hay que decir que las libaciones se citan sólo expresamente en el *Papiro de Derveni*. Las menciones del vino en las laminillas de Pelina y del escanciado en el texto de Demóstenes pueden, sin embargo, interpretarse como posibles referencias a libaciones. Por otra parte, tan sólo en la laminilla de Hiponio y en el *Papiro de Gurob* se afirma haber bebido, pero las noticias sobre la embriaguez en los textos de Demóstenes y Platón difícilmente pueden interpretarse en otro sentido que no sea la ingestión de vino. Por su parte, la mención de la leche en las láminas de oro puede tener varias lecturas no excluyentes sino complementarias, entre las que se incluiría que el iniciado bebiese leche en el ritual. Por último, de los tres líquidos citados, agua, leche y vino, parece ser este último el que alcanza una mayor repercusión, hasta el punto de que traspasa el ámbito cultural y se convierte en un símbolo de salvación.

3. 1. 4 LUZ Y FUEGO EN EL RITUAL

La luz y el fuego son dos elementos indispensables en el ritual desde un punto de vista meramente práctico, por la necesidad de iluminar las celebraciones ejecutadas durante la noche o en espacios cerrados, como grutas o cuevas, y para quemar las ofrendas cruentas o incruentas. Pero antes de detallar los testimonios que atestiguan el uso ritual del fuego y de la luz, conviene mostrar el simbolismo que ambos adquieren en el culto órfico y que probablemente condiciona su presencia en la práctica ritual.

La importancia de la luz queda reflejada en el énfasis sobre los efectos luminosos que rodean los ritos funerarios y las descripciones ultraterrenas. En efecto, son varias las disposiciones rituales que prescriben la vestimenta blanca para los difuntos¹¹²⁰ y sus acompañantes.¹¹²¹ Los parientes de la difunta que porta la lámina de Hiponio depositaron una lamparilla en la tumba y un iniciado fue enterrado en el "Timpone Grande" de Turios envuelto en una sábana blanca.¹¹²² Por otra parte, las descripciones que sobre el más allá hallamos en testimonios órficos abundan en detalles de luminosidad y resaltan la importancia de la luz en el mundo ultraterreno. En varias laminillas órficas leemos que el iniciado a su llegada al Hades encuentra un ciprés "brillante" o "blanco", λευκή κυπάρισσος,¹¹²³ asociado a la resurrección a la vida terrena, y que el fiel debe evitar por ser un señuelo engañoso que atrae las almas de los no iniciados a su luz. Pero a diferencia de este ejemplo, en el que la luz identifica lo que debe rehuirse, Plutarco ofrece una descripción de los lugares que acogerán al alma iniciada donde la luz es un elemento fundamental asociado a la bienaventuranza:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνᾶς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες·

¹¹²⁰ Una ley de Ceos del siglo V a. C: *IG XII 5, 593 A 2s* (Sokolowski [1969], n.º. 97 A); otra ley de la fraternidad délfica de Lebadea de finales de la misma centuria: Sokolowski (1969) n.º 77 C 6; *cf. et.* la noticia transmitida por Pausanias (*Paus.* 4, 13. 3) sobre la costumbre de los mesenios, que debía de ser antiquísima, de dar sepultura a los muertos con ropas blancas. Por último, una ley encontrada en el santuario de la Despoina en Licosura y datable en el siglo III a. C. (*vid.* Sokolowski [1969] n.º. 68), prohíbe que los fieles se presenten en el santuario con vestidos negros y ordena ofrecer a la diosa amapolas blancas y víctimas blancas.

¹¹²¹ Según Jámblico (*VP.* 155) en el ritual órfico-pitagórico los acompañamientos fúnebres se hacían llevando vestidos blancos. *Cf. et.* § 2. 1. 3. 2. 4 Prescripciones sobre el vestido.

¹¹²² *Fr.* 474 B., *fr.* 487 B.; *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 44ss, 132ss.

¹¹²³ Así en las de Hiponio (*fr.* 474 B., 3), Entella (*fr.* 475 B., 5), Petelia (*fr.* 476 B., 2), Farsalo (*fr.* 477 B., 2) y Tesalia (*fr.* 484 B., 2), *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 44ss.

A partir de esto una luz¹¹²⁴ asombrosa le sale al encuentro y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas.¹¹²⁵

Todos estos testimonios reflejan la importancia que para los órficos tenía la luz en el rito funerario y en el mundo ultraterreno. Podemos sospechar que en la celebración terrenal, la *teleté*, que pretende ser precisamente un anticipo de lo que el fiel va a experimentar tras la muerte, tal y como el propio Plutarco afirma unas líneas antes en el pasaje citado, la luz debió de traspasar la mera función práctica de iluminar la celebración y adquirir un significado cultural importantísimo.

En cuanto al simbolismo del fuego, hay que señalar que un fragmento de Heráclito pone de manifiesto la importancia del fuego para quienes participan¹¹²⁶ en los misterios:

Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.-K) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μνεῦνται.

¿A quiénes profetiza Heráclito el efesio?. "A los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados. Los amenaza lo que viene tras la muerte; les vaticina el fuego. Pues se inician en los misterios que se practican entre los hombres de forma impía".

¹¹²⁴ Con la luz se simboliza la consecución de la meta, lo mismo en el plano religioso que filosófico, *cf.* Plu. *Prof. virt.* 81 E.

¹¹²⁵ *Cf. et.* D. Chr. *Or.* 12. 33 εἴ τις ἄνδρα Ἑλληνα ἢ βάρβαρον μνοίη παραδοῦς εἰς μυστικόν τινα οἶκον ὑπερφυῆ κάλλει καὶ μεγέθει, πολλὰ μὲν ὀρώντα μυστικὰ θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν, σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλάξ αὐτῶι φαινομένων, ἄλλων τε μυρίων γιγνομένων, κτλ. "Si alguien llevara a iniciarse a un hombre, griego o bárbaro, a un lugar oculto místico destacado por su belleza y amplitud, donde va a contemplar muchas visiones místicas y a oír muchos sonidos místicos, donde la oscuridad y la luz van a aparecer en cambios repentinos y van a ocurrir otros innumerables sucesos, (...)". La traducción es de Bernabé (2001) 18.

¹¹²⁶ El pasaje ha sido estudiado a propósito de las denominaciones de fieles y sacerdotes: § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles, *s. v.* βάκχοι, λήναι y μύσται; § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical *s. v.* μάγος, νυκτιπόλος; *vid. et.* § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades; § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

Sin duda se trata de una referencia al poder destructor del fuego y su estrecha vinculación con la muerte. El calificativo *νυκτιπόλος*, 'noctívago', sobre el que volveremos después como epíteto de Zagreo, puede ser una alusión a los ritos secretos y nocturnos que realizaban. En una de las laminillas de Turios¹¹²⁷ volvemos a encontrar reiteradas menciones del fuego. En la línea 2 se pone de manifiesto el poder cósmico del fuego,¹¹²⁸ lo que enlaza con el pasaje anterior de Heráclito:¹¹²⁹

fr. 492 B., 2 ΤΑΤΑΙΤΤΑΤΑΠΤΑ Ζεῦ ΙΑΤΗΤΥ ἀέρ ΣΑΠΤΑ Ἥλιε, πῦρ δὴ πάντα ΣΤΗΙΝΤΑΣΤΗΝΙΣΑΤΟΠΕ νικᾷ Μ
Zeus, Aire, Sol. El fuego todo lo vence.

En la línea 5 el fuego vuelve a aparecer en lo que parece una mención de los cuatro elementos:

fr. 492 B., 5 ΤΗΜΗ ἀέρ Ι πῦρ ΜΕΜ Μᾶτερ ΛΥΕΣΤΙΣΟΙΛ-ΕΝΤΑΤΟ Νῆστι Ν νύξ ΙΝΗΜΕΦ ἡμέρα ΜΕΡΑΝΕΓΛΧΥΕΣ
Aire, fuego, Madre, Nestis, noche, día.

Los dos primeros elementos aparecen mencionados por su nombre, aire y fuego. El tercero, madre, es obviamente una referencia a la tierra, habitualmente llamada 'madre tierra' en infinidad de textos, entre otros en la línea 1 de esta laminilla. Y el último, el agua, aparece con el mismo nombre divino Nestis, con que la menciona Empédocles en un fragmento¹¹³⁰ clave para la

¹¹²⁷ Bernabé - Jiménez (2001) 183ss.

¹¹²⁸ *Cf. et.* la idea del iniciado transformado por el rayo purificador de Zeus en otras laminillas de Turios, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 148ss.

¹¹²⁹ *Cf. et.* Heraclit. *Fr.* 82 Marc. (B 66 D.-K.) πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. "Todas las cosas las discernirá y las someterá el fuego a su llegada"; Heraclit. *Fr.* 54 Marc. (B 90 D.-K.) πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. "Canje del fuego son las cosas todas y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías".

¹¹³⁰ Emp. *Fr.* 7 Wright (B 6 D.-K.) τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἄιδωνεύς / Νῆστις θ' ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. "Las cuatro raíces de las cosas todas, escucha lo primero cuáles son:/ Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de vida, así como Aidoneo/ y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar".

interpretación de nuestro texto. Parece sugestivo ver en el aire y el fuego del autor de la laminilla invocaciones a Zeus y al Sol-Dioniso respectivamente.¹¹³¹

En la línea 8, podemos leer:

fr. 492 B., 8 ὨΤΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημήτερ, πῦρ, Ζεῦ, Κόρη Χθονία
ΤΡΑΒΔΑΗΤΡΟΣΗΝΙΣΤΗΟΙΣΤΝ

Sacrificios, Deméter, fuego, Zeus, la Muchacha Subterránea.

Lo que puede interpretarse de nuevo como una mención de los cuatro elementos-dioses: Deméter (tierra), el Fuego (Sol-Dioniso), Zeus (aire) y la muchacha subterránea, evidentemente Perséfone, como personificación del agua. Lo interesante para nuestro propósito es que en la laminilla Dioniso se identifica con el fuego y se le atribuye un poder cósmico, que resulta acorde con el lugar primordial que esta divinidad ocupa en el marco de las doctrinas órficas. A la luz de estos datos no es difícil imaginar que el fuego, igual que la luz, encerrase diversas connotaciones en la práctica cultual.

Este breve inciso sobre el valor simbólico de la luz y del fuego en las doctrinas órficas se hace necesario para poder valorar adecuadamente su importancia en el ritual, sobre todo teniendo en cuenta que los testimonios referentes a su empleo en los ritos son escasos y no demasiado descriptivos. En un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides el iniciado declara llevar una vida pura:

E. Cret. Fr. 2 Jouan- Van Looy 11ss
καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
Μητρί τ' ὀρέϊαι δαίδας ἀνασχῶν
μετὰ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθη ὀσιωθείς.

Los cuatro elementos básicos aparecen aludidos con nombres divinos, siendo Zeus, divinidad del rayo, el fuego.

¹¹³¹ *Cf. supra* la línea 2 de la laminilla.

(...) Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y ofrecido las antorchas a la Madre montaraz
junto a los Curetes,
fui llamado Baco, una vez santificado.

Entre las prácticas ejecutadas para su conversión en iniciado se encuentra la de ofrecer antorchas en honor de la Madre montaraz. El verbo ἀνέχω significa 'ofrecer o presentar levantando', lo que nos lleva a pensar en una procesión que tal vez se celebrara de noche, a juzgar por el epíteto νυκτιπόλος, 'noctívago',¹¹³² con que se califica a Zagreo. De hecho, un pasaje del discurso *Sobre la corona* de Demóstenes nos informa de que el oficiante purifica, viste a los fieles y les escancia el vino por la noche.

D. 18. 259 τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῶι πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις,

Por la noche, vistiéndolos con una piel de cervato a los participantes en los ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos y embadurnándolos con arcilla y salvado.

Y no es la única referencia a ritos nocturnos en relación con cultos místéricos dionisiacos.¹¹³³ Aunque no en todos los casos se

¹¹³² Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v.

¹¹³³ Ar. *Ra* 340ss ἔγειρε· φλογέας ἐν χερσὶ γὰρ ἦκει τινάσσω, / Ἰακχ', ὦ Ἰακχε, / νυκτέρου τελετῆς φωσφόρος ἀστήρ. / Φλογὶ φέγγεται δὲ λειμών· (...) Σὺ δὲ λαμπάδι φέγγων κτλ. , "despierta, pues viene agitando luminarias. Iaco, Iaco, el refulgente astro del ritual nocturno. Y con la luz se ilumina la pradera. (...) Y tú alumbrando con la antorcha (...)"; E. *Io* 716s ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας / λαιψηρὰ πηδαὶ νυκτιπόλοις ἅμα σὺν Βάκχαις, "donde Baco levanta sus teas encendidas /y salta ágil con sus noctívagas bacantes"; Liu. 39. 13. 9 *et nocturnum sacrum ex diurno (sc. sacerdotem) fecisse*, "y además había cambiado (*i. e.* una sacerdotisa) el rito de diurno a nocturno"; Cic. *Leg.* 2. 15. 37 *Atque omnia nocturna (...) in media Graecia Diagondas Thebanus lege perpetua sustulit*, "y en el corazón de Grecia (...), Diagondas de Tebas suprimió por ley y para siempre todo los ritos nocturnos"; Polyæn. *Exc.* 7. 5 (Arnob. *Nat.* 2. 73) Μίδας προσποιησάμενος τελετὴν ποιεῖν τοῖς μεγάλοις θεοῖς νυκτὸς ἐξήγαγε τοὺς Φρύγας μετ' αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ κυμβάλων κρυπτὰ ἔχοντας ἐγχειρίδια. "Midas, que se jactaba de celebrar la *teleté* a los grandes dioses, hizo salir de noche a los frigios con flautas, timbales, címbalos y puñales ocultos", cf. n. 247; Orph. *H.* 49. 3 νυκτερίοις χοροῖσιν, 'en las danzas nocturnas', Orph. *H.* 54. 10 ὄργια νυκτιφαῆ, 'ritos nocturnos'; Nonn. *D.* 9. 114s νυκτιχόρευτον ἀναψαμένη φλόγα πεύκη, "encendiendo la luz de la antorcha que acompaña la

mencionen las antorchas, se trata de un elemento ritual conocido desde antiguo, también en otros cultos,¹¹³⁴ y su empleo resulta obvio en las celebraciones nocturnas. Además, en una inscripción hallada en Torre Nova (Roma) y fechable en torno al s. II d. C., una oficiante lleva el título de δαιδοῦχος, 'la portadora de antorcha'.¹¹³⁵ Independientemente de la instucionalización del culto que diversifica las funciones antes aglutinadas por un único oficiante, la antorcha era un elemento necesario en el ritual.

Parece, por tanto, que la luminosidad buscada en los ritos funerarios y las descripciones ultraterrenas tiene su correlato en las celebraciones terrenales. Primero, por la importancia de las antorchas y, en segundo lugar, por la prescripción de que los vestidos de los iniciados debían ser totalmente blancos.¹¹³⁶

Pero, volvamos al fuego de las antorchas y a la combinación de luces y sombras del fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides. Respecto a los cultos cretenses en general, puede traerse a colación un pasaje de Antonino Liberal,¹¹³⁷ quien cita como fuente a Beo en el libro II de la *Ornitogonía*:

Ant. Lib. 19 ἐν Κρήτη λέγεται εἶναι ἱερὸν ἄντρον μελισσῶν ἐν ᾧ μυθολογοῦσι τεκεῖν Ῥέαν τὸν Δία καὶ <οὐκ> ἔστιν ὄσιον οὐδένα παρελθεῖν οὔτε θεὸν οὔτε θνητόν. ἐν δὲ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπει ἐκ τοῦ σπηλαίου πῦρ. τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ὅταν ἐκζέη τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἶμα.

Se dice que en Creta hay una gruta sagrada, habitada por abejas en la que cuentan que Rea parió a Zeus. No es santo que nadie entre en ella, ni dios ni mortal. En una fecha determinada cada año se ve salir de la gruta un fuego

danza nocturna"; Nonn. *D.* 16. 400s Τελετήν ... νυκτιχόρευτον, "Teleté (...) de danza nocturna". El propio Dioniso recibe la denominación de 'nocturno': Orph. *H.* 52. 4 νυκτέριος, cf. Ricciardelli (2000a) 433s; Nonn. *D.* 9. 115 Νυκτέλιος; cf. Ricciardelli (2000b) 270s.

¹¹³⁴ En el de Hécate (Ar. *Ra.* 1361) o en Eleusis (Ar. *Ra.* 313s, 351; [E.] *Rh.* 943ss).

¹¹³⁵ Cf. § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v., donde se recogen asimismo los paralelos con Eleusis y la fiesta de Lenea.

¹¹³⁶ Cf. § 2. 1. 3. 2. 4 Prescripciones sobre el vestido.

¹¹³⁷ Traducción de Bernabé, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa, cf. las notas de Papatomopoulos *ad loc.*, 111-113.

resplandeciente. Cuentan que eso se produce cuando bulle la sangre que se derramó en el nacimiento de Zeus.

En el texto se trasluce la existencia de un ritual místico anual en una gruta¹¹³⁸ sagrada de Creta, en que intervenían el fuego y juegos de luces, y parece que su finalidad era recordar la sangre derramada durante el nacimiento de Zeus. En este sentido resulta muy interesante el texto de una inscripción hallada en Perinto,¹¹³⁹ en la Propóntide tracia, y fechable en el siglo II d. C.:

fr. 661 B. 2s ἐπὶ δ' ὁ Βάκχος εὐάσας πλη<γή>σ<ε>τα<ι>
τότε αἷμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγῆσεται.

Cuando Baco celebrando con gritos de *evóe* sea golpeado,
entonces la sangre, el fuego y la ceniza se mezclarán.

Puede deducirse que se conmueve al dios a condonar una falta anterior mediante un ritual de invocación. En el mito órfico la culpa que debe ser expiada es el desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes, antecesores de los hombres que surgieron de sus cenizas cuando aquellos fueron fulminados por el rayo de Zeus. El mito comprende, pues, los tres elementos aquí citados: sangre (la del dios, derramada por los Titanes, o la de los propios Titanes), fuego (el rayo de Zeus que los fulmina) y cenizas (los restos calcinados de los Titanes que habían ingerido previamente los miembros del dios). La relación entre el rito de la inscripción y el mito órfico¹¹⁴⁰ es perfectamente factible.¹¹⁴¹ Ahora bien, ¿se

¹¹³⁸ Un lugar de culto habitual, desde época minoica-micénica, *cf.* Burkert (1985) 24-26. En otros misterios se han descubierto huellas de un gran hogar en el interior de las cuevas, *cf.* Casadio, (1990b) 284 y n. 19, con bibliografía. La celebración del rito en cuevas o grutas no parece que sea ajena al culto órfico, al menos en determinados momentos, puesto que los sacerdotes de época postclásica, reciben denominaciones como ἀντροφύλαξ ('guardián de la cueva'), πατήρ σπηλλέου ('responsable de la gruta') o ἀρχιμαγαρεύς ('el sumo sacerdote del culto en el *mégaron*'), que relacionan la gruta o cueva con Dioniso, *cf.* todos estos lemas en § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v.

¹¹³⁹ *Vid.* el apéndice de textos, *cf.* Olivieri (1924); Casadio (1990a) 200s y n. 43 con bibliografía.

¹¹⁴⁰ *Vid.* el testimonio de Plutarco de la misma época: *Plu. Es. carn.* 996 C, *cf.* Casadio (1991) 132-134. Sobre este mito, *vid.* § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

ejecutaba realmente un rito consistente en mezclar sangre, fuego y ceniza?. En los análisis de las prescripciones sobre el *modus vivendi* y del sacrificio órfico hemos visto que el derramamiento de sangre estaba prohibido, salvo en el primer ritual de iniciación. Además, la sangre puede sustituirse simbólicamente por líquidos como el vino, que ocupa un lugar preferente en el culto órfico. Podemos, por tanto, postular que la inscripción de Perinto se hace eco de un ritual donde tomando como elementos centrales la sangre (o su sustituto), el fuego y la ceniza (procedente de la cremación de ofrendas) se rememoraría la muerte del dios y el origen de la humanidad. Del fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides tan sólo se desprende la celebración de un rito con antorchas. No obstante, el texto transmitido por Antonio Liberal concreta un poco más el uso del fuego en el culto cretense y puede servir de llave entre el fragmento de Eurípides y la inscripción de Perinto, dos textos que hemos adscrito al orfismo. Además, en un papiro publicado por la Sociedad italiana y fechable en torno a los siglos II / III d. C., volvemos a encontrar el fuego, πῦρ, en relación con el desmembramiento de Dioniso:

PSoc. Ital. 850¹¹⁴²

recto	κ[verso]δ[]αστι
	κατασκευα[---- Ὀρ-]] Ὀρφεὺς
	φεὺς αὐτῶκι[---- κάτο-]]υς γαίης φι-
	πτρον ὕμ[15]οθέσθαι τι
5	καὶ δίσκος δια[]...ρακίων
	τοῦ δὲ κατόπ[τρον]μοις ἄρπα-
	Διονύσωκι> αν.[]γος ἥσθιον
	γ... πρ.[]ζην.. ε
	[]παρατ[20]κελευον
10	[]ω πῦρ τ[μ]ηχαναι[]ε
]φόβου.[]απας π[

¹¹⁴¹ El primero en advertir tal relación fue Dieterich (1891) 6-8 (= [1911] 72-74); cf. Olivieri (1924) 298s; Casadio (1990a) 200s. Cf. et. § 3. 3. 1 La relación entre los ἱεροὶ λόγοι y los elementos culturales.

¹¹⁴² Cf. et. *infra* n. 1243.

recto: disponiendo Orfeo para él el espejo y el disco y del espejo a Dioniso fuego de terror.

verso: Orfeo de tierra coge come ... manda ... maquina ...

Por otra parte, la existencia de un rito como el propuesto, plenamente vinculado al castigo por el desmembramiento de Dioniso, justificaría en cierta medida la antigua creencia que atribuía a las antorchas efectos catárticos y purificadores.¹¹⁴³ En torno al s. IV / III a. C. contamos con el testimonio del poeta cómico Dífilo quien describe la purificación de las hijas de Proteo por Melampo:

Diph. 125 K.- A. δαιδὶ μιᾷ σκίλλῃ τε μιᾷ, τόσα σώματα φωτῶν,
θείῳ τ' ἀσφάλτῳ τε πολυφλοίσβῳ τε θαλάσσει, κτλ.

Con una antorcha y una cebolla albarrana, para tantos cuerpos de mortales, con asfalto divino y con el mar resonante (...).

Dífilo se burla de que una sola antorcha y una cebolla puedan purificar a tanta gente y parece atribuir al legendario Melampo los métodos purificadores de los charlatanes de su época.¹¹⁴⁴ En cualquier caso, Dífilo atribuye a la antorcha una función catártica que la iconografía posterior parece confirmar. Un vaso sigilado arretino, procedente de Perennio,¹¹⁴⁵ presenta una escena donde un sátiro eleva una antorcha sobre la cabeza de Sileno que porta un niño, probablemente para purificarlo antes de su consagración a Dioniso. Y en un sarcófago¹¹⁴⁶ encontrado en Torre Nova y fechable en torno al s. II d. C., una sacerdotisa eleusina pasa la antorcha muy cerca de las manos del fiel.

Pueden mencionarse también las especulaciones tardías de teólogos como Servio en el s. IV d. C.:

¹¹⁴³ Cf. Farnell (1895-1909) V 196; Cumont (1933) 239s; Parker (1983) 207; Burkert (1987a) 98 y n. 41, (1992) 58 y n. 17.

¹¹⁴⁴ Parker (1983) 227s; *vid. et.* § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical. s. v. καθαρτής.

¹¹⁴⁵ Cumont (1933) 239 y n. 7, fig. 1; Nilsson (1957) 93ss, fig. 22a y 22b; Matz (1964) 20s y fig. 15- 17. El vaso reproduce una pieza de orfebrería alejandrina.

¹¹⁴⁶ Mylonas (1961) fig. 64; Burkert (1983a) 267s y n. 12.

Seru. *Aen.* 6. 741 *taeda purgant et sulphure.*

Las antorchas purifican por el azufre.

En cuanto al uso ritual del fuego, recordaremos muy brevemente que los testimonios órficos referentes a la ofrenda expresada por *θύω* o *θυσία* pueden implicar su cremación, implícita en el valor de la raíz **dhu--*,¹¹⁴⁷ aunque no se mencione el fuego. En el *Papiro de Gurob*, en cambio, sí parece haber una alusión explícita al fuego en la expresión:

PGurob 16]χου ἀναθείς εἰς τὸ ἀνηρε[
Ofreciendo a lo consumido por el fuego.¹¹⁴⁸

que recoge los sacrificios expresados en versos anteriores:

PGurob 9ss ἵνα ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ
]νη κριός τε τράγος τε
] ἀπερκεῖσια δῶρα.

Cumpliremos hermosos sacrificios un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros.

El fuego es un elemento muy común en cualquier culto, pero su simbolismo entre los órficos debió de marcar la práctica ritual. El fuego que quemaba las ofrendas pudo adquirir una significación especial si quien lo contemplaba lo identificaba con el propio Dioniso, divinidad central del culto órfico. Del mismo modo, la luz de las antorchas que iluminaba las celebraciones nocturnas no estaba exenta de simbolismo, tal y como pone de manifiesto su relevancia en los ritos funerarios y el predominio de la luminosidad en las descripciones de los lugares ultraterrenos donde los iniciados esperan habitar tras la muerte. En un ritual como la *teleté*, al que el fiel acudía en busca de sensaciones afines a las que lo aguardaban en el más allá, el papel otorgado a la luz y al fuego no podía limitarse a la mera función práctica de iluminar y quemar las ofrendas.

¹¹⁴⁷ Cf. § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por *θύω*, *θυσία* y *τὰ ἱερά*.

¹¹⁴⁸ Cf. § 3. 1. 2. 1 El sacrificio cruento.

3. 1. 5 LA MÚSICA Y LA DANZA EN EL RITUAL

3. 1. 5. 1 LA MÚSICA

Las noticias de las fuentes órficas sobre el empleo de la música en el ritual son bastante vagas. Contamos con las menciones del *Papiro de Derveni* y de Platón¹¹⁴⁹ a los ἐπιωδαί, 'ensalmos' o 'salmodias', cuyo carácter musical estaría implícito en la formación misma del vocablo: ἐπί 'sobre', ὠιδά 'canto'. No hay que pasar por alto las denominaciones de los oficiantes de ritos relacionadas con γόης¹¹⁵⁰ a quienes se asocia con la fundación de misterios precisamente gracias al poder de la música. Y hay otra referencia tardía (s. III d. C.) en Arístides Quintiliano¹¹⁵¹ a las melodías (μελωιδιαί) que se ejecutan en los rituales báquicos y similares:

Aristid. Quint. *De mus.* 3. 25 (p. 129. 11 Winnington-Ingram) διὸ καὶ τὰς βακχικὰς τελετὰς καὶ ὅσαι ταύταις παραπλήσιοι λόγου τινὸς ἔχουσθαί φασι, ὅπως ἂν ἢ τῶν ἀμαθεστέρων πτοίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωιδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται.

Por ello, también dicen que las ceremonias báquicas y cuantas son semejantes a éstas tienen una razón de ser, a saber, que la pasión de quienes son más ignorantes, por su forma de vida o por el azar, sea purificada por las melodías o danzas que junto a los juegos se realizan en ellas.

A estas noticias habría que añadir el testimonio tardío de los *Lítica* órficos,¹¹⁵² donde leemos que la divinidad se alegra cuando alguien canta sus nombres secretos en las ceremonias.

¹¹⁴⁹ *PDerveni* col. VI 2; Pl. *R.* 364b. Que la relación entre la música de Orfeo y el orfismo residiera en el empleo de ensalmos, fue ya sugerido por Boyancé (1936) 41s, quien aportó algunos testimonios de la importancia de la voz en esos rituales; *cf. et.* Sorel (1995) 22 ss. Por nuestra parte, hemos preferido estudiar este término en el apartado de los λεγόμενα (*vid.* § 3. 2. 3 Recitado de ensalmos, ἐπιωδαί), porque su valor simbólico y mágico resulta más significativo que el componente musical.

¹¹⁵⁰ *Cf.* § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v.

¹¹⁵¹ *Cf. et.* Ricciardelli (2000b) 265.

¹¹⁵² Orph. *L.* 725ss.

De la música propiamente no hay más menciones, aunque sí de instrumentos musicales como el timbal o tímpano (τύπανον, τύμπανον), el címbalo (ρόπτρον) y el zumbador (ρόμβος). A partir de ellos podemos conjeturar la importancia del acompañamiento musical en el rito. El timbal o tímpano (τύπανον, τύμπανον) es un tamboril de piel extendida sobre un disco de metal que se manejaba como el tambor vascuence. Tradicionalmente simboliza el éxtasis báquico,¹¹⁵³ pero es también uno de los emblemas omnipresentes del culto de la Madre de los Dioses¹¹⁵⁴ y relacionado, por tanto, con Curetes y Coribantes.¹¹⁵⁵ Los címbalos (ρόπτρα) son una especie de platillos¹¹⁵⁶ que se manejan como el tímpano y se asocian, como éste, al culto de Rea y Dioniso.¹¹⁵⁷ El zumbador (ρόμβος)¹¹⁵⁸ es un disco de madera o bronce que se hace girar por medio de una correa; un artilugio con agujeros que emitía un zumbido¹¹⁵⁹ muy agudo al agitarse fuertemente y de cuyo empleo hay testimonios en rituales báquicos.¹¹⁶⁰ Puesto que lo que sabemos de la música en el ritual órfico se limita prácticamente a la mención de estos instrumentos, resultará útil agrupar las noticias

¹¹⁵³ Cf. AP 6. 165 y Waltz *ad loc.*; Burkert (1987a) 23. Plutarco cita los tímpanos como elemento coincidente entre los ritos judíos y los griegos celebrados en honor de Dioniso: Plu. *Quaest. conv.* 672 A καὶ ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἀετοῖς τοῦ νεῶ θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δῆπουθεν ἄλλωι θεῶν ἢ Διονύσῳ προσῆκεν. "Son también el tirso que se ve grabado en el frontón de su templo y los tímpanos. Todo ello no conviene a ninguna otra divinidad que no sea Dioniso", cf. Nieto Ibáñez (1999) 330; *vid. et. Liu.* 39. 8. 8, 39. 10. 7.

¹¹⁵⁴ Como el celebrado en Cízico: Hdt. 4. 76; Clem. Al. *Prot.* 2. 24. 1 que cita expresamente el término τελετή; cf. Burkert (1987a) 98.

¹¹⁵⁵ Ar. V. 119; Str. 10. 3. 11 p. 468; y especialmente E. *Ba.* 120-134. Sobre los Coribantes, *vid.* Linforth (1946a); Dodds (1964 [1951]) 82 y n. 102; Jeanmaire (1951) 131-138; Burkert (1987a) 98.

¹¹⁵⁶ Cf. Bushala (1969) 169s; Chrétien *ad Nonn. D.* 9. 116, pág. 109.

¹¹⁵⁷ Nonn. *D.* 47. 722; 48. 779 (cf. *et. Nonn. D.* 9. 116; 14. 348; 17. 344); Plu. *Crass.* 23. 9; Liu. 39. 8. 8, 39. 10. 7.

¹¹⁵⁸ Pettazzoni (1924) 21-40; Gow (1934) 1ss, y *ad Theoc.* 2. 30; West (1983) 157.

¹¹⁵⁹ Sch. in Clem. Al. *Prot.* 302. 27ss; *Et. Gen. s. v. ρόμβωι*; Eust. *in D. P.* 1134.

¹¹⁶⁰ A. *Fr.* 57. 8s Radt; E. *Hel.* 1362, AP. 6. 165. 1 (cf. Waltz *ad loc.*); *vid. et. Nonn. D.* 29. 190, cf. Vian *ad loc.*

que de ellos tenemos.

En el *Papiro de Gurob*¹¹⁶¹ leemos que el zumbador, ῥόμβος, era uno de los símbolos del ritual órfico:

PGurob 29s κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,
]η ἔσοπτρος.

Piña, zumbador, tabas ... espejo.

Se le ordena al iniciado que introduzca todos estos objetos en el canasto, pero nada se dice del uso del ῥόμβος para reproducir sonidos. Ahora bien, las coincidencias del papiro con un pasaje de Clemente de Alejandría, que leeremos inmediatamente, permiten conjeturar que el zumbador se usaría también para imitar el ruido que servía de acompañamiento a las danzas de los fieles.

Un fragmento de Filodemo¹¹⁶² compara ciertos discursos huecos de contenido en los que sólo cuenta la sonoridad de las palabras acompañada de efectos musicales, con el sonido producido por el tímpano del orfeotelesta, Ὀρφεοτελεστοῦ τυμπάνωι.

Phld. *De poem. PHercul.* 1074 fr. 30 (D fr. 10 p. 17 Nardelli), ὀλίγον λόγον οὔτος Ὀρφεοτελεστοῦ τυμπάνωι καὶ παιδαγωγοῦ καλαμίδι προσθείς, ὅτι δεῖ τὰ ψευδορήμονα μὴ ξενόσ[τ]ομα μόνον ἐγγέγειν ἀλλὰ κάλλιστα.

Tras haber añadido un relato corto al tímpano del orfeotelesta y al pequeño cálamo del maestro, porque es preciso escoger no sólo palabras maquilladas de extraño sonido, sino muy hermosas.

A pesar del tono crítico, la comparación sirve como prueba de la utilización del tímpano por parte de los oficiantes de ritos.

Clemente de Alejandría¹¹⁶³ incluye el zumbador, ῥόμβος,

¹¹⁶¹ Hordern (2000) 139. Cf. *infra* el testimonio de Clemente (*Prot.* 2. 17. 2), quien vuelve a citar κῶνος, ῥόμβος y ἀστράγαλος.

¹¹⁶² Cf. Linforth (1941) 233s.

¹¹⁶³ En el comentario de Epifanio a este pasaje se incluyen el tímpano y el zumbador entre los instrumentos empleados en el ritual de Deo y Feréfata en Eleusis. No obstante, éstos y el resto de elementos citados se cuentan

entre los juguetes con que los Titanes engatusaron al niño Dioniso antes de despedazarlo:

Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2 κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια,
μηλά τε χρύσεια καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.
καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν
παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μήλα, ῥόμβος ἔσοπτρον, πόκος.

*Una piña, un zumbador y muñecas articuladas,
hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos.*¹¹⁶⁴

Y no es inútil mostraros los símbolos vanos de esta *teleté* para condenarlos: una taba, una pelota, una peonza, manzanas, un zumbador, un espejo y un copo de lana.

En la enumeración reaparecen algunos términos citados ya en el *Papiro de Gurob* como κῶνος, 'piña', ῥόμβος, 'zumbador' ἀστράγαλος 'tabas', ἔσοπτρον, 'espejo'. Unas líneas antes el texto¹¹⁶⁵ se hace eco del mito y menciona la danza armada que los Curetes bailaron ante Dioniso para engatusarlo. Es muy posible que durante la *teleté* se representaran partes de este mito¹¹⁶⁶ y que todos estos juguetes, y muy especialmente el ῥόμβος por sus efectos sonoros, se empleasen para reproducir el ruido característico que acompaña a una danza armada.

En varios fragmentos de las teogonías órficas se cuenta cómo Adrastea hace sonar los címbalos y el tímpano para ocultar el llanto del niño Dioniso, a quien Rea le había entregado para evitar

también entre los símbolos del culto órfico: *Epiph. Const. Exp. Fid.* 10 (510. 10 Holl-Dummer) ἵνα σεμνότερον εἶπω, τύμπανά τε καὶ πόπανα, ῥόμβος τε καὶ κάλαθος, ἔρέα ἐξειργασμένα καὶ κύμβαλον καὶ κυκεῶν ἐκπώματι, "para decirlo de forma más respetable, tímpanos y tortas de sacrificio, zumbador y canasto, lana tejida, címbalo y ciceón preparado en copa", *vid.* el pasaje completo en el apéndice de textos.

¹¹⁶⁴ Nótese también la alusión al sonido en la fórmula μηλά τε χρύσεια καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων, "manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos", *cf.* Hoekstra (1957) 220. La cursiva indica que se trata de versos textuales de un poema órfico.

¹¹⁶⁵ *Vid.* el pasaje completo en el apéndice alfabético.

¹¹⁶⁶ *Cf.* § 3. 3. 1 La relación entre los ἱεροὶ λόγοι y los elementos culturales.

que fuese devorado por su padre.¹¹⁶⁷ Seguramente el mito sirve de etiología al uso de estos instrumentos en el culto. Los versos los transmiten en el s. V d. C. los escoliastas de Platón, Hermias Alexandrino y Proclo:

Herm. *in Phdr.* 248c (p.162, 2 Couvr; fr. 211 B.; 105b K).

παλάμησι δὲ χάλκεα ῥόπτρα

δῶκεν Ἀδρηστεΐαι

Broncíneos címbalos en sus manos

le entregó a Adrastea.

Por su parte Proclo interpreta que los efectos sonoros del pandero, τύπανον, y los címbalos, ῥόπτρα, se emplean para atraer a la divinidad:

Procl. *Theol. Plat.* IV 52. 16 Saffrey - Westerink (IV 17)

χάλκεα ῥόπτρα λαβοῦσα

καὶ τύπανον λιγυηχῆς

οὕτως ἤχεῖν ὥστε πάντας ἐπιστρέφειν εἰς αὐτὴν τοὺς θεούς

Tomando los bronceos címbalos

y el pandero de penetrante son.

produce un sonido tan grande que atrae hacia sí a todos los dioses.¹¹⁶⁸

A todas estas noticias que atañen directamente al ritual órfico, podríamos añadir las de otros cultos que guardan alguna relación con el orfismo. Muy interesantes son los testimonios sobre el empleo de timbales y zumbadores en el culto frigio, en cuya institución habría tomado parte el mítico Orfeo.¹¹⁶⁹ Un pasaje de las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio¹¹⁷⁰ relaciona expresamente a

¹¹⁶⁷ Cf. la explicación del escritor latino Rufin. *Recognit.* 10. 18. 6 (337. 15 Rehm).

¹¹⁶⁸ La traducción de ambos fragmentos es debida a Bernabé, *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá*, en prensa. La cursiva indica que se trata de versos textuales del poema órfico.

¹¹⁶⁹ Linforth (1941) 203s.

¹¹⁷⁰ A. R. 1. 1134-1139 (fr. 526 B.) ἄμυδις δὲ νέοι Ὀρφήος ἀνωγῆι / σκαίροντες βηταρμόν ἐνόπλιον εἰλίσσοντο / καὶ σάκεα ξιφέεσσιν ἐπέκτυπον, ὥς κεν ἰωή / δύσφημος πλάζοιτο δι' ἠέρος ἦν ἔτι λαοί / κηδείη βασιλῆος ἀνέστενον. ἔνθεν ἔσαιεί / ῥόμβωι καὶ τυπάνωι Ῥεῖην Φρύγες ἰλάσκονται. "Al mismo tiempo los jóvenes, por consejo de Orfeo, daban vueltas saltando una danza guerrera y golpeando sus escudos con las espadas, para que el grito agorero, que

Orfeo con el timbal, τύπανον, y el zumbador, ρόμβος, con que se celebra a Rea entre los frigios, objetos que, según las noticias de Eurípides y Diógenes Ateniense,¹¹⁷¹ debieron de utilizarse desde antiguo en el culto de esta diosa. Y el frigio Midas, a quien la tradición hace discípulo de Orfeo,¹¹⁷² celebraba a los dioses en la *teleté* nocturna empleando timbales y címbalos, tal y como se menciona en un pasaje de Polieno transmitido por Arnobio.¹¹⁷³ Por último, a los datos literarios se sumarían una serie de representaciones iconográficas de Orfeo entre los tracios, testimonio del mito, pero tal vez reflejo de lo acaecido en el ritual, que permiten pensar en el empleo de otro instrumento: la lira.¹¹⁷⁴ Y precisamente la lira, junto con la siringue y las castañuelas aparecen en los frescos de la Villa de los Misterios en Pompeya que se han interpretado como representaciones de una escena ritual de ámbito dionisiaco.¹¹⁷⁵

Recapitemos los datos obtenidos sobre el acompañamiento instrumental en el culto órfico. En primer lugar, observamos que únicamente hay testimonios del empleo del tímpano (τύπανον, τύμπανον) y del zumbador (ρόμβος). Las noticias sobre los címbalos (ρόπτρα) o la lira (λύρα) pertenecen al terreno del mito, pero

todavía las gentes del pueblo gemían en duelo por su rey, se extraviase por el aire. Desde entonces, siempre con zumbador y timbal propician los frigios a Rea"; *cf.* Sch. A. R. 1. 1134-39 ρόμβος τροχίσκος, ὃν στρέφουσιν ἰμάσι τύπτοντες, καὶ οὕτως κτύπον ἀποτελοῦσι, "zumbador circular, el que hacen girar zarandeándolo con cuerdas"; id. 3. 137-138 κύκλα: κύκλα λέγει τοὺς ρόμβους, τὰ κυκλώματα, "círculos: llama círculos a los zumbadores, a los aros"; *vid.* Vian *ad loc.*

¹¹⁷¹ E. Ba. 58s αἴρεσθε τὰπιχώρι' ἐν πόλει Φρυγῶν / τύμπανα, ῥέας τε μητρὸς ἐμά θ' εὐρήματα, "alza los timbales propios de la patria de los frigios, invento de la Madre Rea y mío."; Diog. Ath. *TrGF* n° 45 Snell, v. 2ss παῖδας ὀλβίων Φρυγῶν, / τυπάνοισι καὶ ρόμβοισι καὶ χαλκοκτύπων / βόμβοις βρεμούσας ἀντίχερσι, "hijos de los dichosos frigios, con timbales, zumbadores y estruendos resonantes que reponen a los címbalos".

¹¹⁷² T 160 K.: Cono *FGH* n° 26 fr. 1, Ou. *Met.* 11. 92, Clem. Al. *Prot.* 2. 13. 3, Justin. *Hist. Phil. epit.* 11. 7. 14: *cf.* Linforth (1941) 203s.

¹¹⁷³ Polyaen. *Exc.* 7. 5, *cf.* n. 247, 1133.

¹¹⁷⁴ *Cf.* Molina (2001). Frente a la ausencia de testimonios de la lira en el orfismo, cabe destacar que dicho instrumento está, en cambio, muy presente en ambientes pitagóricos para fines catárticos.

¹¹⁷⁵ Ricciardelli (2000b) 277, 282. Sobre los frescos, *cf.* Simon (1961), Sauron (1998).

pueden sumarse a los testimonios concernientes al rito puesto que el mito suele servir de etiología al uso de estos instrumentos en el culto. En segundo lugar, carecemos de descripciones detalladas sobre la forma en que estos objetos se utilizaban y cabe preguntarse hasta qué punto todos ellos servían únicamente para producir música.¹¹⁷⁶ Tan sólo en el pasaje de Filodemo parece estar sugerido el uso musical del tímpano. En el texto de Clemente, y quizá también en el del *Papiro de Gurob*, el zumbador se cuenta entre los juguetes utilizados por los Curetes en su danza armada para engatusar a Dioniso. Los testimonios de Hermias y Proclo cuentan que los címbalos sirvieron para ocultar el llanto de Dioniso. En estos casos no podemos afirmar que con los instrumentos se compusiera música. Es muy posible que se buscase producir simplemente efectos sonoros, tal y como se indica en algunos textos. Un fragmento del filósofo Architas, del s. IV a. C. cita como ejemplo comparativo, a propósito de la diferencia entre sonidos graves y agudos, el ruido producido por el zumbador en las ceremonias místicas:

Archyt. 47 B 1 (p.435, 2 D.-K.); B 1. 69 Τίμπανον ἀλλὰ μὲν καὶ τοῖς ῥόμβοις τοῖς ἐν ταῖς τελεταῖς κινουμένοις τὸ αὐτὸ συμβαίνει.

Y lo mismo sucede con los zumbadores que se agitan en los rituales.

Architas vive en la Italia Meridional que por aquella época conoce el florecimiento del orfismo, como muestran las laminillas áureas de Petelia y Turios. El filósofo pertenece además a la escuela pitagórica que tenía en Crotona su centro principal y a la que pueden adjudicarse puntos de contacto con los órficos. Es, por tanto, muy probable que los rituales de los que habla sean

¹¹⁷⁶ A este respecto, merece la pena citar la expresión ἐκ τυμπάνου ἔφαγον ἐκ κυμβάλου ἔπιον, "del tambor comí, del címbalo bebí", recogida por Clemente de Alejandría (Clem. Al. Prot. 2. 15. 3); vid. et. Sch. Pl. Grg. 497c (160 Greene); Firm. Err. prof. relig. 18. 1 (115 Turcan) de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici, "del tambor comí, del címbalo bebí y los secretos de la religión aprendí". En este caso, el tímpano y el címbalo son un símbolo más en los λεγόμενα de los Misterios de Eleusis, sin que sepamos si realmente el fiel comía en un tambor y bebía en un címbalo; Harrison (1904) 253s; Mylonas (1961) 291; Burkert (1987a) 98; vid. et. Foucart (1914) 383s que adscribe la fórmula a los misterios frigios.

órficos.¹¹⁷⁷

Un escolio al pasaje anterior de Clemente,¹¹⁷⁸ que cita como fuente al gramático Diogeniano (s. II d. C.), transmite una información muy interesante sobre la forma, el uso y la finalidad del zumbador:

Schol. in Clem. Al. *Prot.* 302. 27ss κῶνος] κῶνοι οἱ στρόβιλοι καὶ οἱ θύρσοι, ὡς Διογενιανός. ῥόμβος δῖνος, κῶνος, ξυλήριον, οὗ ἐξήπται τὸ σπαρτίον, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο, ἵνα ῥοιζῆι· κτλ.

Piña: piña, peonzas y tirsos, según Diogeniano. Zumbador, remolino, piña, de madera, donde se ata la cuerdecita, y en las *teletai* se hace girar para que zumbe (...).

Es altamente probable que se esté aludiendo a *teletai* órficas, en las que sabemos se empleaban objetos¹¹⁷⁹ como el zumbador, la piña o el tirso. El pasaje puede ser considerado entonces un exponente del uso de estos objetos para producir sonidos durante el ritual.

Pero profundicemos un poco más en el efectismo y las connotaciones del sonido de estos instrumentos. El texto del escolio de Clemente dice que el ῥόμβος se hace girar para que silben o zumben, pero no explica más. El ruido producido por el zumbador puede asociarse acústicamente al sonido de los truenos.¹¹⁸⁰ En la tradición griega los truenos, βρονταί, son una de las armas de Zeus¹¹⁸¹ y están cargados de connotaciones divinas. Resulta, por tanto, muy plausible que durante la celebración ritual los fieles intentasen reproducir con estos instrumentos el sonido de los truenos.

En un fragmento de Eurípides¹¹⁸² se dice que el iniciado ha

¹¹⁷⁷ Pettazzoni (1924) 32s.

¹¹⁷⁸ Pettazzoni (1924) 31s; Gow (1934) 5s

¹¹⁷⁹ Cf. § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

¹¹⁸⁰ Pettazzoni (1924) 25

¹¹⁸¹ *Il.* 21. 199; 13. 796.

¹¹⁸² Cf. Pettazzoni (1924) 33s; Rizzo (1930) 163-166; West (1983) 170; Cozzoli (1993) 164ss; Casadio (1990b) 289s; Bernabé, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

celebrado los truenos del noctívago Zagreo:

E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 11

καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς (...) τελέσας.

Poco sabemos por los fragmentos órficos de los medios utilizados para imitar el sonido de los truenos. Pero un texto de los *Edones* de Esquilo,¹¹⁸³ que puede ser un paralelo interesante, dice que los celebrantes del culto de Cotito usaban τύμπανοι para imitar los truenos:

A. *Fr.* 57 Radt ψαλμὸς δ' ἀλαλάζει·
ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνταί
ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι,
τυπάνου δ' εἰκῶν, ὥσθ' ὑπογαίου
βροντῆς, φέρεται βαρυταρβῆς.

El son de la lira ya clama: con voz de toro mugen desde un sitio invisible mimos que dan terror; y el eco del timbal, cual el de un trueno subterráneo, se extiende entre profundo miedo.¹¹⁸⁴

Y todavía un texto de Herón en que se describe una "máquina de truenos" teatral¹¹⁸⁵ vuelve a apoyar el testimonio esquileo:

Hero *Aut.* 20, 4-5 p. 408 Schmidt καὶ γὰρ ἐν τοῖς θεάτροις (...) ἀγγεῖα ἀποσχάζονται βάρη ἔχοντα, ἵνα φερόμενα ἐπὶ διφθέρᾳ ξηρᾷ καὶ περιτεταμένης καθάπερ ἐν τυμπάνοις τὸν ἦχον ἀποτελεῖ.

En los teatros (...) sueltan recipientes cargados con pesos para que, movidos sobre una piel curtida y tensa produzcan ecos como los de los timbales.

En este caso es el trueno artificial el que se compara con el sonido de los timbales. Merece la pena citar también un pasaje de Plutarco, carente de connotaciones religiosas, pero donde se ve muy claramente que los címbalos producen un ruido que se

¹¹⁸³ Cook (1914) 650.

¹¹⁸⁴ Trad. F. R. Adrados.

¹¹⁸⁵ Cf. Cozzoli (1993) 167.

asemeja al de los truenos:

Plu. *Crass.* 23. 9 ἀλλὰ ῥόπτρα βυρσοπαγῆ καὶ κοῖλα περιτείναντες ἤχείους χαλκοῖς ἅμα πολλαχόθεν ἐπιδουποῦσι, τὰ δὲ φθέγγεται βύθιον τι καὶ δεινόν, ὠρυγῆ θηριώδει καὶ τραχύτητι βροντῆς μεμειγμένον

Pero poniendo sobre címbalos huecos y de pieles piezas sonoras de bronce provocan ruido en muchas partes a la vez, y lo que suena es algo profundo y terrible, como una mezcla del aullido de las fieras y el estampido del trueno.

Hemos visto que los tímpanos y los címbalos son bien conocidos en el ritual órfico, por lo que no sería descabellado pensar que el sonar de estos instrumentos podría imitar en determinados casos el sonido del trueno. Y en sendos pasajes de Estrabón y Clemente¹¹⁸⁶ encontramos alusiones a la danza guerrera de los Curetes. ¿Y qué mejor acompañamiento para una danza armada que un sonido similar al trueno, producido por el agitar de tímpanos, címbalos o zumbadores?. Por otra parte, tal vez no fuera el trueno el único sonido meteorológico imitado. Porfirio menciona un ritual de iniciación en que el iniciado, Pitágoras, es purificado con la "piedra de rayo" (λίθος κεραυνία).¹¹⁸⁷ Emplea el término κεραυνός, rayo, pero el efecto sonoro buscado debía de ser parecido al provocado por el trueno, βροντή. Conocemos la importancia y las connotaciones del rayo entre los órficos gracias a las laminillas,¹¹⁸⁸ donde el rayo evoca la suerte de los Titanes o de Sémele y alude a la muerte del iniciado concebida como un tránsito purificador. Resulta, por tanto, muy sugerente suponer que el sonido del rayo era reproducido durante el rito, hipótesis que tiende un nuevo puente entre mito y ritual.

A modo de conclusión hemos de señalar que los elementos que permiten conjeturar la existencia de verdadera música para acompañar el rito son las referencias a ensalmos y melodías, la

¹¹⁸⁶ Str. 10. 3. 11; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2.

¹¹⁸⁷ Porph. *VP* 17. *Cf. infra* § 3. 1. 7 Las purificaciones.

¹¹⁸⁸ Para la relación del rayo con los órficos, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 148ss.

mención del tímpano como acompañamiento instrumental en un pasaje de Filodemo y los testimonios sobre la danza, que estudiaremos a continuación. Por otra parte, no hay que olvidar que el mítico introductor de estos cultos es Orfeo, distinguido por su poesía y su canto,¹¹⁸⁹ y que en muchos casos el mito sirve de relato etiológico para resaltar la importancia de ambos aspectos durante la celebración ritual. Junto a todo esto, cabe señalar que el empleo de instrumentos como el tímpano, el zumbador y los címbalos podía tener como finalidad, además de la musicalidad propiamente dicha, el producir efectos sonoros, como el sonido de los truenos, no exentos de connotaciones para el iniciado.

3. 1. 5. 2 LA DANZA O EL BAILE.

Las noticias sobre danzas o bailes en el ritual órfico son, como las de la música, bastante escasas. Cabe citar, en primer lugar, el pasaje de Demóstenes en que se dice que Esquines baila al son "hye Atis, Atis hye" mientras guía el tíaso y agita serpientes evocando al dios al grito de "evoé saboi":

D. 18. 260 καὶ ἐπορχούμενος¹¹⁹⁰ ὕης ἄττης ἄττης ὕης,

Parece que el baile se ejecutaba durante uno de los momentos de clímax del ritual, mientras que el cortejo guiado por el oficiante recorría las calles.

Varios siglos después Estrabón, en un pasaje con tintes órficos,¹¹⁹¹ incluye entre los ritos cretenses la danza armada de unos jóvenes a los que llama Curetes:

Str. 10. 3. 11 τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρήτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, κτλ.

¹¹⁸⁹ D. S. 5. 64. 4.

¹¹⁹⁰ Cf. Wankel *ad. loc.*, 1143; *vid. et. Eup. Fr. 88 K.-A.* ὅς καλῶς μὲν τυμπανίζεις / καὶ διαψάλλεις τριγώνοις / κάπικινεῖ ταῖς κοχώναις / καὶ πείθεις ἄνω σκέλη. "Tú que tocas bien el tímpano, haces sonar los triángulos, meneas el culo y alzas las piernas".

¹¹⁹¹ Cf. n. 1041.

Se los llamaba Curetes, al ser jóvenes que ejecutaban movimientos con las armas en su danza (...).

No deja de resultar significativo que más de un siglo después Clemente haga referencia precisamente a un episodio mítico en el que se relata la danza armada que los Curetes bailaron alrededor de Dioniso:

Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2 ὄν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλιω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλωι δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, κτλ.

Siendo aún niño y mientras los Curetes bailaban a su alrededor tumultuosamente en danza armada, los Titanes se disfrazaron con astucia (...).

Los dos textos aluden a un mismo rito; el de Estrabón pertenece a una celebración real, mientras que el de Clemente se sitúa en el plano del mito. Pero ambos se complementan. Es muy probable, por tanto, que durante la *teleté* se reprodujese un relato como el transmitido por Clemente y que fieles y oficiantes bailaran una danza similar a la de los Curetes.¹¹⁹² Por otra parte, como ya señalamos en el apartado dedicado a la música, parece que cobra sentido la posibilidad de que instrumentos como el zumbador reprodujesen un sonido parecido al de los truenos, que serían el acompañamiento idóneo para una danza guerrera.

En relación con el canto y la danza puede servirnos también un fragmento interesantísimo de Plutarco,¹¹⁹³ donde se describe el panorama que acoge al alma en el momento de morir:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach (...) καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες·

¹¹⁹² § 3. 3. 1 La relación entre los íeroi λόγοι y los elementos culturales.

¹¹⁹³ *Cf. et. D. Chr. Or.* 12. 33 εἴ τις ἄνδρα Ἕλληνα ἢ βάρβαρον μνοίη παραδοῦς εἰς μυστικόν τινα οἶκον ὑπερφυῆ κάλλει καὶ μεγέθει, (...) ἔτι δὲ [εἰ] καθάπερ εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ θροισμῷ καθίσαντες τοὺς μνουμένους οἱ τελοῦντες κύκλωι περιχορεύειν· κτλ. "Si alguien llevara a iniciarse a un hombre, griego o bárbaro, a un lugar oculto místico destacado por su belleza y amplitud, (...) donde incluso va a seguir la llamada ceremonia de entronización, donde los iniciadores hacen sentarse a los neófitos y luego danzan a su alrededor (...)". La traducción es de Bernabé (2001a) 18.

(...) y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas.

El de Queronea está comparando las experiencias sufridas por los *mistas* en la muerte y el ritual, lo que permite tomar este texto como paralelo de lo acontecido en el rito.

Pero quizás el testimonio más significativo para nuestro propósito es el de Luciano. El de Samósata hace una afirmación sorprendente a juzgar por los escasos datos paralelos que la sustentan:

Luc. *Salt.* 15 ἐὼ λέγειν, ὅτι τελετὴν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως, Ὀρφέως δηλαδὴ καὶ Μουσαίου καὶ τῶν τότε ἀρίστων ὀρχηστῶν καταστησαμένων αὐτάς, ὡς τι κάλλιστον καὶ τοῦτο νομοθετησάντων, σὺν ῥυθμῶι καὶ ὀρχήσει μνεῖσθαι. (...) ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί.

Omito decir que no es posible encontrar ninguna *teleté* antigua sin danza, por supuesto de las de Orfeo, Museo y los mejores danzarines de entonces que las establecieron y dispusieron como algo muy hermoso el iniciarse con ritmo y danza (...) y muchos dicen que quienes dan a conocer los misterios danzan.

No cabe duda que el baile se integraba en las celebraciones órficas. Resulta significativo que en los testimonios de Demóstenes y Luciano sea el oficiante el que ejecuta la danza, pero no se excluye que lo hiciesen también los fieles, a juzgar por otro pasaje de la misma obra de Luciano:

Luc. *Salt.* 79 ἡ μὲν γε Βακχικὴ ὀρχησις (...) οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἀπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηται δι' ἡμέρας τιτᾶνας καὶ κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὀρῶντες. καὶ ὀρχοῦνται γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστη τῶν πόλεων, οὐχ ὅπως αἰδούμενοι ἀλλὰ καὶ μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῶι πράγματι μᾶλλον ἢπερ ἐπ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς.

La danza báquica (...) hasta tal punto se ha apoderado de la gente de

allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo titanes, coribantes, sátiros y vaqueros. Y las bailan los más nobles y más notables en cada ciudad, no sólo sin avergonzarse, sino incluso teniéndolo en más estima que su nobleza, sus servicios a la comunidad y las distinciones de sus antepasados.

De todo ello se deduce el poder de fascinación de la danza báquica (Βακχικὴ ὄρχησις) y su importancia, al ser ejecutada por los más notables de la ciudad. No sabemos si quedaba exclusivamente reservada a éstos, pero sí que mientras unos bailaban, otros contemplaban el espectáculo en el que se representarían las hazañas de titanes, coribantes, sátiros y vaqueros. En otro pasaje de la misma obra (*Salt.* 39), Luciano insiste en que el bailarín debe conocer, entre otros, el relato del desmembramiento de Iaco¹¹⁹⁴ (εἶτα Ἰάκχου σπαραγμόν). El testimonio de Luciano apoya la hipótesis de que determinados episodios míticos¹¹⁹⁵ pueden considerarse testimonio fiable de lo acontecido en el ritual.

Por último, hemos de tener en cuenta el testimonio de Arístides Quintiliano, citado también a propósito de la música,¹¹⁹⁶ según el cual en las ceremonias báquicas y similares la música, la danza y los juegos tienen un efecto purificador sobre las pasiones:

Aristid. Quint. *De mus.* 3. 25 (p. 129, 11 Winnington-Ingram) (...) ἡ τῶν ἀμαθεστέρων ποιήσις (...) ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται

(...) que la pasión de quienes son más ignorantes (...) sea purificada por las melodías o danzas que junto a los juegos se realizan en ellas.

Así pues, aunque no demasiados, los datos que tenemos son

¹¹⁹⁴ Otra forma de referirse a Dioniso Zagreo; *cf. Orph. H.* 42. 4, 49. 3.; *vid. Ricciardelli* (2000a) 401, 423.

¹¹⁹⁵ Nos referimos exclusivamente a aquellos relacionados con el ritual órfico, prescindiendo de los testimonios que presentan a Orfeo acompañando danzas festivas, sobre lo cual, *cf. A. R.* 4. 1193ss; *Verg. Aen.* 6. 645s; *cf. Molina* (1998) 309.

¹¹⁹⁶ *Cf.* el pasaje completo en el apéndice de textos y en § 3. 1. 5. 1 La música.

lo suficientemente claros y significativos como para defender la existencia de bailes o danzas durante la celebración del rito órfico. Podemos añadir el testimonio iconográfico de los frescos de la Villa de los Misterios en Pompeya, donde se ve a una mujer tocando las castañuelas y danzando en lo que probablemente es la representación de uno de los momentos del ritual.¹¹⁹⁷ La comparación con otros cultos nos muestra que el baile era un rito habitual. Por ejemplo, en la celebración coribántica el rito de entronización del iniciado se hace mientras que otros dan vueltas a su alrededor en danza frenética.¹¹⁹⁸ Muy interesante también es el testimonio de Platón,¹¹⁹⁹ quien habla de danzas báquicas y similares en las que los hombres representan mímicamente personajes ebrios durante ciertos ritos. Y Filóstrato¹²⁰⁰ menciona los espectáculos de danza con acompañamiento de flauta y recitación de poemas órficos que tenía lugar en el teatro ateniense durante la celebración de las Antasterias en honor a Dioniso.

3. 1. 6 LOS JUEGOS, LOS JUGUETES Y OTROS OBJETOS

3. 1. 6. 1 LOS JUEGOS Y LOS JUGUETES

En diversos pasajes encontramos alusiones a la realización de juegos y al empleo de juguetes durante el ritual órfico. Aunque a primera vista el vínculo entre juegos y juguetes resulta evidente, la lectura de los textos con reminiscencias órficas, demasiados

¹¹⁹⁷ Ricciardelli (2000b) 282. Sobre los frescos, *cf.* Simon (1961), Sauron (1998).

¹¹⁹⁸ *cf.* Pl. *Euthd.* 277d; *Io* 534a. Un relieve del teatro de Perge y una píxide de marfil en Bolonia representan a los Coribantes danzando alrededor de Dioniso entronizado, *cf.* Kerényi (1976a) fig. 66 B.

¹¹⁹⁹ Pl. *Lg.* 815c ὅση μὲν βακχεία (sc. χορεία) τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἐπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πάνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὡς φασιν, μιμοῦνται κατωινωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετὰς τινὰς ἀποτελούντων, "toda la (*i. e.* danza) bacanal y en las que siguen a éstas, que se realizan con relación a purificaciones y ritos, se imita, según dicen, a ebrios dándoles el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros", *cf.* Ricciardelli (2000b) 265.

¹²⁰⁰ Philostr. VA 4. 21.

concisos unas veces, incompletos otras, explica que hasta la fecha no se haya logrado establecer una correspondencia entre unos y otros.¹²⁰¹ Analicemos los textos uno por uno.

En la *República* Platón critica que liberaciones y purificaciones de injusticias se produzcan gracias a ofrendas y juegos placenteros, παιδιᾶς ἡδονῶν:

Pl. R. 364e (...) ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, κτλ.

(...) que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte, mediante ofrendas y juegos placenteros, que precisamente llaman *teletai* (...).

La cuestión es a qué se refiere exactamente con 'juegos placenteros'. Puesto que παιδιαὶ ἡδονῶν aparece unido sintácticamente a θυσίαι, 'ofrendas', parece lógico pensar que los placeres del juego son, igual que las ofrendas, otro de los ritos que constituyen la *teleté*. El término ἡδονῶν da una idea de su carácter placentero. En un pasaje anterior Platón menciona fiestas, ἑορταί, y placeres, ἡδοναί, como el remedio ofertado por los oficiantes de ritos para reparar injusticias:

R. 364c εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, κτλ.

Si es que se quiere reparar alguna injusticia, propia o de sus descendientes, con placeres y fiestas (...).

Es muy posible que las expresiones διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν (R. 364e) y μεθ' ἡδονῶν (R. 364c) consignen el mismo tipo de actividad: un rito que puede ser calificado de juego y que resulta placentero para quienes lo ejecutan o contemplan. Ahora bien, ¿se trata de otro rito, un rito distinto a los que venimos citando, o tal vez con

¹²⁰¹ Por ejemplo, según Bernabé (1998b) 80, es imposible establecer si los juegos placenteros a que alude Platón (R. 364e) tienen algo que ver con los ritos acompañados de juguetes citados por Clemente de Alejandría (*Prot.* 2. 17. 2).

esta expresión Platón está simplemente calificando alguno de los ritos cumplidos por los órficos?. Parece más razonable aceptar esta segunda opción. Y entre los ritos ejecutados por los fieles órficos, hay varios que podrían calificarse de placenteros: la ingestión de bebidas y alimentos, la ejecución de danzas, el coronarse o disfrazarse, el embadurnarse con barro. Exceptuando la ingestión de bebidas y alimentos, a todos los demás podría convenirles la denominación de 'juego'.¹²⁰² Platón puede referirse a todos ellos en su conjunto o sólo a uno en concreto. En este último caso, nos inclinamos a pensar en una referencia al baile ritual y los disfraces.

En efecto, algunos estudiosos¹²⁰³ han relacionado la expresión platónica διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν con los juguetes citados en el *Papiro de Gurob* (*PGurob* 28ss) y en un pasaje de Clemente (*Protr.* 2. 17. 2) y la han interpretado como una posible alusión al desmembramiento de Dioniso por los Titanes. Pero la rememoración de dicho episodio, el crimen que ha de purificarse, no debía de constituir precisamente un 'juego placentero' para los fieles de estos cultos. La relación entre juegos y juguetes puede, sin embargo, entenderse en otro sentido. Entre los juguetes usados por los Titanes para engatusar a Dioniso, según el testimonio de Clemente, se encuentra un instrumento musical, el zumbador (ρόμβος). En el rito este instrumento serviría, según hemos propuesto anteriormente,¹²⁰⁴ para producir efectos sonoros al son de los cuales fieles y oficiantes danzarían. Y esa danza se incluiría dentro de la representación simbólica del desmembramiento del dios. Platón no se estaría refiriendo al episodio completo del mito órfico, sino sólo a una parte de la representación simbólica que se hacía de él, concretamente la danza en que intervenían elementos

¹²⁰² Sobre los juegos en la antigüedad, *vid.* Hett (1931) 24-29; Thompson (1932) 71-79; Daremberg - Saglio, *s. v. Ludi*. Jeux privés, 1358ss; Fittà (1997), con ilustraciones.

¹²⁰³ Guthrie (1970 [1935]) 206. Los cristianos adversarios de los misterios órficos veían en este relato una mezcla de horror y puerilidad, ya que Dioniso niño fue asesinado por los Titanes mientras le distraían con juguetes infantiles (παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν), juguetes que figuraban, según Clemente, entre los símbolos de los misterios. Arnobio (*Nat.* 5. 19) emplea la frase *puerilibus ludicris* para el mismo mito. *Cf. et.* Montégu (1959) 88.

¹²⁰⁴ *Cf.* § 3. 1. 5 La música y la danza en el ritual.

como el ῥόμβος, que tiene una finalidad práctica, producir un determinado sonido, pero no está exento de simbolismo para quienes contemplan o ejecutan el rito. En definitiva, si consideramos la expresión platónica διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν como una alusión a la danza ritual, o en su defecto, a determinados movimientos o actos que la acompañan, se resuelve el problema planteado por el contraste entre el carácter festivo que Platón atribuye al rito frente al recuerdo aciago del relato mítico.¹²⁰⁵ Por otra parte, ya Boyancé¹²⁰⁶ defendió que la coexistencia de una ascesis rigurosa órfica con estos juegos y fiestas no suponía ninguna incoherencia doctrinal porque, al fin y al cabo, ambos contribuían a la purificación pretendida.

Además del testimonio de Clemente, un pasaje de Arístides Quintiliano pone de nuevo de manifiesto la posible interrelación de danza, música y juegos en el ritual:¹²⁰⁷

Aristid. Quint. *De mus.* 3. 25 (p. 129, 11 Winnington-Ingram) (...) ἡ τῶν ἀμαθεστέρων ποίησις (...) ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις (sc. ἐν ταῖς βακχικαῖς τελεταῖς) μελωδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιᾶς ἐκκαθαίρηται.

(...) que la pasión de quienes son más ignorantes (...) sea purificada por las melodías o danzas que junto a los juegos se realizan en ellas (*i. e.* en las ceremonias báquicas).

La conexión entre danza y juegos entra dentro de la lógica desde el punto de vista de la ejecución ritual y queda confirmada por los textos de Clemente y Arístides Quintiliano. Además, en la puesta en escena de danzas y bailes se emplearían objetos que simbolizarían los juguetes que distrajeron a Dioniso antes de su desmembramiento. Esta hipótesis puede confirmarse por un pasaje de Fírmico Materno:

¹²⁰⁵ Linforth (1941) 80 no descarta la existencia de representaciones simbólicas del mito, aunque considera que en este pasaje concreto dicha alusión no resultaría pertinente precisamente por la contradicción aludida. El empleo del término παιδία refleja, según Linforth, el desprecio del filósofo por estos ritos, más que una alusión a los juguetes de Dioniso.

¹²⁰⁶ Boyancé (1936) 81ss.

¹²⁰⁷ *Cf. et.* Boyancé (1936) 89ss.

Firm. *Err. prof. relig.* 6. 5 (89 Turcan) *tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia, quibus puer (sc. Bacchus) deceptus fuerat, mentiuntur.*

Con el sonar de las flautas y el tintineo de los címbalos se representan los juguetes con que se había engañado al niño (*i. e.* Baco).

Por otra parte, en la antigüedad el disfrazarse entraba dentro de la consideración de juego.¹²⁰⁸ Además, este acto pudo formar parte de la representación de un mito y constituir así un rito cargado de connotaciones. Por todo ello, merece la pena cotejar las noticias referentes a que los fieles se disfrazaban o vestían de una manera especial durante la *teleté*.

Demóstenes cuenta que entre las actividades de Esquines estaba el vestir con pieles a los participantes en los ritos que se celebraban de noche:

D. 18. 259 τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, κτλ.

Por la noche, vistiendo con una piel de cervato a los participantes en los ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos y embadurnándolos con arcilla y salvado (...).

Los lexicógrafos han ahondado un poco más en el posible valor del participio νεβρίζων:

Harp. *Lex. s. v.* νεβρίζων (181 Keaney), *cf.* Suda *s. v.* νεβρίζων (III 445, 1 Adler) οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνημμένου ἢ καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος νεβρίσιν, <οἱ δὲ> ἐπὶ τοῦ νεβροῦς διασπᾶν κατὰ τινα ἄρρητον λόγον. ἔστι δὲ ὁ νεβρισμὸς καὶ παρὰ Ἀριγνώτη ἐν τῷ Περὶ τελετῶν.

'Nebrizon': unos, porque el que celebra la *teleté* se viste con una piel de cervato¹²⁰⁹ o viste a los que cumplen los ritos con pieles de cervato; otros, porque, además de esto, es despedazar cervatos, según un relato innumerable. Y existe 'el revestirse de piel de cervato' en el *Sobre las teletai* de Arignota.¹²¹⁰

¹²⁰⁸ Daremberg - Saglio, *s. v.* Ludi. Jeux privés, 1359, Fittà (1997) 25.

¹²⁰⁹ Sobre la νεβρίς, *cf.* Losfeld (1991) 308, 321.

¹²¹⁰ Arignote *Pyth. Hell.* 51. 8 Thesleff.

La misma discusión sobre el significado del verbo la encontramos en la definición de Focio:¹²¹¹

Phot. s. v. νεβρίζειν ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβρούς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους

'Nebrizein': llevar una piel de cervato o despedazar cervatos en representación del sufrimiento de Dioniso.

También puede considerarse una forma de disfraz el embadurnarse con barro -mencionado por Demóstenes en el pasaje anterior (D. 18. 259) y retomado por Harpocración- a imitación de los Titanes que se disfrazaron con yeso para engañar a Dioniso:¹²¹²

Harp. Lex. s. v. ἀπομάττων· (...) ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μουμένους,

'El que limpia': (...) 'el que emplasta el barro y el salvado a los que cumplen los ritos'.

Además de constituir una especie de juego dentro del rito, el disfrazarse podía simbolizar un cambio de estatus e, incluso, de identidad para el iniciado¹²¹³ y formar parte de la representación del drama de Dioniso niño, posibilidades todas ellas no excluyentes y perfectamente compatibles entre sí.

Volviendo ahora a la expresión platónica διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν que citábamos al principio, parece que hay datos suficientes como para defender que dicha expresión se refiere a partes de la representación simbólica del mito del desmembramiento de Dioniso como los disfraces y las danzas ejecutadas en el ritual órfico. El término griego παιδίᾶ tendría en este caso un desdoblamiento similar al que tienen actualmente el vocablo

¹²¹¹ Cf. *et. Lex. Patm.* 144 (= LGM 154) νεβρίζων· ἤτοι νεβρίδα ἐξημμένος, ἢ νεβρούς διασπῶν, μιμήσει τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους, "'nebrizon': ciertamente, ponerse la piel de cervato o despedazar cervatos, en representación del sufrimiento de Dioniso".

¹²¹² El pasaje completo y su simbolismo son estudiados en § 3. 1. 7 Las purificaciones.

¹²¹³ Burkert (1987a) 96; Lada-Richards (1999) 333. Sobre la importancia del vestido en el rito dionisiaco, cf. Boyanc e (1966) 52.

francés 'jouer' o el inglés 'play' que se utilizan para el campo semántico de la música y de la representación.¹²¹⁴

Nos ocupamos a continuación de los datos que tenemos sobre el empleo de juguetes en el ritual órfico. En el *Papiro de Gurob* se indica que hay que depositar en un canasto los siguientes objetos:

PGurob 28ss:

εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν

κῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,

ἡ ἔσοπτρος

Pon en el canasto piña, zumbador, tabas ... espejo.

Estos objetos coinciden con algunos de los recogidos en un verso órfico transmitido por Clemente de Alejandría y a los que este autor llama específicamente 'juguetes infantiles', παιδαριώδη ἀθύρματα:

Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2 ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν (...)

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,

μῆλά τε χρύσεια καλὰ παρ᾽ Ἐσπερίδων λιγυφώνων.

καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος ἔσοπτρον, πόκος.

Y tras engañarle con juguetes infantiles los tales Titanes lo despedazaron (...)

una piña, un zumbador y muñecas articuladas,

hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos.

Y no es inútil mostraros los símbolos vanos de esta *teleté* para condenarlos: una taba, una pelota, una peonza, manzanas, un zumbador, un espejo y un copo de lana.

De acuerdo con este testimonio, en el mito los Titanes engatusaron con juguetes al niño Dioniso, afirmación que constituye una explicación etiológica al uso ritual de tales

¹²¹⁴ Cf. *et.* § 3. 3. 2 Otras noticias sobre el drama sacro.

jugetes.¹²¹⁵

A los testimonios del *Papiro de Gurob* y de Clemente sobre los juguetes se suman otros cuya relación con el ritual órfico puede ser más discutible, aunque no por ello dejan de ser un interesante paralelo.

Un epigrama de Leónidas de Tarento detalla los juguetes de la infancia, *κουροσύνης παίγνια*, que un tal Filocles dedica a Hermes en una ceremonia de ofrenda:¹²¹⁶

AP 6. 309¹²¹⁷ εὔφημόν τοι σφαῖραν ἐκρόταλόν τε Φιλοκλῆς
Ἑρμείη ταύτην πυξινέην πλατάγην
ἀστραγάλας θ', αἶς πόλλ' ἐπεμήνατο, καὶ τὸν ἐλικτὸν
ρόμβον, κουροσύνης παίγνι' ἀνεκρέμασεν.

Filocles a Hermes colgó como ofrenda una pelota de buen agüero, esta carraca de boj que castañea bien, las tabas por las que andaba fuera de sí muchas veces y el zumbador curvo, juguetes de la infancia.

Algunos de estos objetos como el *ρόμβος*, la *σφαῖρα*, las *ἀστραγάλαι*¹²¹⁸ e, incluso, la *πλατάγη*,¹²¹⁹ coinciden con el elenco de juguetes citados en los fragmentos órficos. A todos ellos podría añadirse el tirso, *θύρσος*.¹²²⁰ A los testimonios literarios habría que sumar hallazgos arqueológicos como las tabas (*ἀστράγαλοι*) y las peonzas (*σπρόβιλοι*) encontradas en el santuario de los Cabiros en Tebas, un culto que puede relacionarse con el órfico por las conexiones de Dioniso y los Cabiros¹²²¹ y por la figura de Métao, legendario reorganizador de estos cultos, cuyo retrato se acerca al de los sacerdotes itinerantes.¹²²²

¹²¹⁵ Tortorelli (1975) 356ss; cf. § 3. 3. 1 La relación entre los *ἱεροὶ λόγοι* y los elementos culturales.

¹²¹⁶ Tortorelli (2000) 255s.

¹²¹⁷ Cf. et. el comentario de Gow-Page *ad loc.*

¹²¹⁸ En este caso se emplea el femenino *ἀστραγάλαι*, pero el significado no varía.

¹²¹⁹ Su lectura ha sido propuesta en la línea 30 del *Papiro de Gurob*, vid. Smyly (1921); Hordern (2000) 139; Bernabé, *fr.* 578 B. *ad loc.*

¹²²⁰ Cf. *infra* el estudio de este objeto.

¹²²¹ Cf. Guthrie (1970 [1935]) 125ss con bibliografía; Moulinier (1955) 48.

¹²²² Paus. 4. 1. 7, cf. et. § 2. 2. 2. 1 Denominaciones con el radical *τελε(σ)-*. b) *τελεστής*.

Pero profundicemos un poco más en el análisis de todos estos objetos. Comenzaremos por aquellos juguetes en los que coinciden el *Papiro de Gurob* y el texto de Clemente: la piña (κῶνος), el zumbador (ρόμβος), las tabas (ἀσπάγαλοι), y el espejo (ἔσοπτρον). No es descartable, teniendo en cuenta el estado fragmentario del *Papiro de Gurob*, que el resto de objetos citados por Clemente, es decir, las muñecas articuladas (παίγνια καμπεσίγνια), la pelota (σφαίρα), la peonza (στρόβιλος), las manzanas (μῆλα), o la lana (πόκος) estuviesen también en el papiro. En cualquier caso, resulta muy revelador que elementos del ritual descritos por Clemente de Alejandría en los siglos II / III d. C. coincidan punto por punto con los señalados en el *Papiro de Gurob*, casi 600 años anterior. Estas coincidencias no pueden ser casuales y parecen indicar una profunda continuidad en las doctrinas de estos grupos religiosos.

Por otra parte, en la lista coinciden objetos que son claramente juguetes (las tabas, el zumbador, las muñecas) con otros que *a priori* no lo son (el espejo y las manzanas áureas), pero que se guardan en las cistas místicas y son asimismo considerados sagrados.¹²²³ Los analizaremos uno a uno.

El término κῶνος puede designar la piña, que corona en muchos casos el tirso de las Bacantes,¹²²⁴ o bien una especie de trompo o peonza que puede servir de juguete, de acuerdo con la traducción latina de Arnobio¹²²⁵ por *turbines*, y se usa en los ritos para producir sonidos.¹²²⁶

El zumbador, ρόμβος, lo estudiamos ya en relación con los instrumentos usados como acompañamiento musical o para producir determinados efectos sonoros. En cuanto a las tabas, ἀσπάγαλοι, se trata de un hueso del tarso, procedente de un

¹²²³ Guthrie (1970 [1935]) 123s. Sobre la cista, *cf.* § 3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).

¹²²⁴ AP 6. 165. 4 θύρσου χλοερὸν κωνοφόρου κάμακα, "la verde caña de un tíaso portador de la piña", *cf.* West (1983) 157, con bibliografía.

¹²²⁵ Arnob. *Nat.* 5. 19 (273. 7 Marchesi).

¹²²⁶ Sch. in Clem. Al. *Prot.* 302. 27ss; *vid.* § 3. 1. 5. 1 La música.

animal ovino.¹²²⁷ Los testimonios de otros ritos¹²²⁸ han servido de paralelo para postular su uso entre los órficos, pero los nuevos hallazgos relacionados con el orfismo pueden arrojar alguna luz al respecto. No deja de resultar significativo que en Olbia hayan aparecido una serie de laminillas de hueso, fechables en el s. V a. C., con inscripciones que pueden atribuirse a seguidores de cultos órficos¹²²⁹ y en las que puede suponerse, además, algún tipo de juego gráfico.¹²³⁰ No podemos afirmar a ciencia cierta que laminillas óseas como las de Olbia fuesen uno de los juguetes simbólicos empleados en el rito, ni tampoco que las tabas citadas en el *Papiro de Gurob* y en el texto de Clemente estuviesen grabadas¹²³¹ y encerrasen un simbolismo similar al de las láminas, pero sí hay algunos puntos coincidentes entre las laminillas óseas y las tabas, ἀστράγαλοι. En primer lugar, el material; las láminas de Olbia son de hueso y es muy probable que las tabas¹²³² citadas por Clemente y el *Papiro de Gurob* también lo fuesen. En segundo lugar, su relación con Dioniso y el orfismo. En las laminillas de Olbia aparecen grabados el nombre abreviado del dios (ΔION) y la denominación de Ὀρφικοί, mientras que en el papiro y en el pasaje de Clemente el dios aparece también citado.¹²³³ En tercer lugar, el simbolismo. Los ἀστράγαλοι se encuentran, tal y como reza el texto de Clemente, entre los símbolos de la τελετή, mientras que el simbolismo de las láminas óseas es evidente tanto en el

¹²²⁷ Fittà (1997) 14ss.

¹²²⁸ West (1983) 158.

¹²²⁹ Fr. 463-465 B. West (1982); Dubois (1996) 155ss.

¹²³⁰ Bernabé (1999b) 463; cf. *infra* § 3. 2. 4. 1 Los juegos de palabras en las laminillas.

¹²³¹ En Olbia hay muchas otras laminillas sin inscripción alguna, cf. Scalera McClintock (1990) 80.

¹²³² Es verdad que por tratarse de un juguete muy habitual en el mundo griego se reprodujeron en oro, marfil, bronce, mármol o terracota (cf. Fittà [1997] 15ss), pero el texto de Clemente no proporciona ningún dato al respecto, por lo que nos inclinamos a pensar en el material originario y más común, el hueso.

¹²³³ *PGurob* 23b] εἰς Διόνυσος. σύμβολα, "sólo hay un Dioniso. Contraseñas"; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2 τὰ δὲ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα κτλ. "Los misterios de Dioniso los celebran de un modo inhumano (...)".

contenido,¹²³⁴ como en el plano formal, por el juego gráfico señalado. Por último, láminas y tabas, ἀσπάγαλοι, coinciden en su empleo ritual. En el caso de las tabas parece no haber dudas: el *Papiro de Gurob* contiene indicaciones prácticas para la celebración ritual (*PGurob* 3. διὰ τὴν τελετήν "durante la *teleté*") y Clemente dice que las tabas son uno de los símbolos de la celebración (τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα "los símbolos vanos de esta *teleté*"). Las láminas óseas de Olbia pudieron igualmente tener una función en el rito. Entre otras interpretaciones,¹²³⁵ se ha propuesto que se guardasen en la cesta o canasto ritual, y a modo de *sortes*, se sacasen y leyesen durante la τελετή.¹²³⁶ También se ha sugerido que se trate de ofrendas de los fieles.¹²³⁷ En cualquier caso, parece que las coincidencias son lo suficientemente significativas como para poder relacionar las láminas óseas de Olbia con los ἀσπάγαλοι citados en el *Papiro de Gurob* y en el pasaje de Clemente.

El espejo, ἔσοπτρον, es otro de los juguetes atestiguado en el *Papiro de Gurob* y citado por Clemente. Y precisamente en Olbia se ha encontrado un espejo muy antiguo (ca. 500 a. C.) al que se atribuye un uso ritual en el culto de Baco:¹²³⁸

fr. 564 B. Δημόνασσα Ληναίῳ εὐαὶ καὶ Λήνακιος Δημοκλῶ εἰαί
 ¡Demonasa, hija de Leneo, euai, y Leneo, hijo de Democles, eiaui!

La posible adscripción a un ritual báquico se deduce del

¹²³⁴ Téngase en cuenta que en unos pocos versos se recogen conceptos esenciales de las doctrinas órficas como, por ejemplo, la vida, la muerte, el cuerpo o el alma.

¹²³⁵ West (1982) 25 piensa en amuletos o *membership tokens* 'señales de reconocimiento de los fieles'. Casadio (1986) 295 las ha relacionado con unos versos de Eurípides (E. *Alc.* 967s) en los que se alude a las tablillas tracias que contenían la palabra de Orfeo y eran un fármaco contra la muerte; *cf. et.* Scalera McClintock (1990) 80; Tortorelli (1995b) 477.

¹²³⁶ Vinogradov (1991) 81. Fuera del ambiente ritual, las tabas eran un juego de azar, *cf.* Hett (1931) 25.

¹²³⁷ Vegetti (1994) 73, (*cf.* Dettori [1997] 293).

¹²³⁸ West (1983) 156s; Seaford (1987) 77; Versnel (1990) 140; Dubois (1996) n° 92, p. 143ss; Dettori (1997) 301; Burkert (1998) 396s; *vid. et.* Lada-Richards (1999) 34-36.

grito *euai*.¹²³⁹ Contamos además con testimonios iconográficos. Dos relieves de época augustea muestran una danza báquica con espejos¹²⁴⁰ y una píxide¹²⁴¹ de marfil fechable en torno al s. V d. C. exhibe a un Titán que ofrece a Baco un espejo en presencia de los Curetes. Todavía en el s. VI d. C. Juan Lido recuerda el uso de los falos, el espejo y la pelota en el ritual dionisiaco e interpreta que el espejo simboliza el cielo transparente y la pelota la tierra:

Lyd. *Mens.* 4. 51 (107. 19 Wunsch) ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελείτο (...) καὶ φαλλοὺς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ παρελάμβανον, οἷονεὶ τὰ γεννητικὰ ὄργανα, καὶ εἴσοπτρον οἷονεὶ τὸν διαυγῆ οὐρανόν, σφαῖραν δὲ οἷονεὶ τὴν γῆν.

En secreto se celebraban los misterios en honor de Dioniso (...), y recibían los falos entre las cosas sagradas, que simbolizan los órganos reproductores; el espejo simboliza el cielo transparente y la pelota la tierra.

Y con independencia de su uso ritual, varios textos que están en la teogonía de las *Rapsodias*, pero que probablemente provienen de otra más antigua, reflejan la relación de Dioniso con el espejo.¹²⁴² Además, en un papiro¹²⁴³ publicado por la Sociedad Italiana y fechable en los siglos II / III d. C. volvemos a encontrar la mención del espejo bajo la denominación de κατόπτρον y, tal vez, de δίσκος. El documento resulta muy interesante porque con mucha probabilidad puede reconstruirse en él el mito del desmembramiento de Dioniso y la atribución de este relato a Orfeo.

La pelota (σφαῖρα) es uno de los objetos citados por

¹²³⁹ Cf. § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

¹²⁴⁰ Simon (1962) 1421ss.

¹²⁴¹ Kerényi (1976a) 265s, fig. 66 B; Simon (1962) 1422ss; Volbach (1976) n° 95; West (1983) fig. 5 (b).

¹²⁴² Plot. 4. 3. 12. 1-4 (cf. Tortorelli [1975] 358ss; Zamora [2000] 314-326); Damasc. *in Phaed.* 1. 129 (81 Westerink); Procl. *in Ti.* I 142. 24; Procl. *in Ti.* II 80. 19-24, Procl. *in Ti.* I 336. 29, Procl. *in R.* I 94. 5-8 Kroll; Firm. *Err. prof. relig.* 6. 2 y Turcan *ad loc.*; Nonn. *D.* 6. 172s; Harp. *Lex. s. v. εὐοὶ σαβόλ.* Cf. *Fr.* 309 B; *fr.* 209 K, 214 K; Colli 4 [B 40a, b, c, d].

¹²⁴³ *PSoc.* Ital. 850; *vid. et.* Hordern (2000) 140; *fr.* 310 B., el texto completo puede verse en el apéndice de textos.

Clemente y Leónidas de Tarento¹²⁴⁴ pero no está atestiguada en el *Papiro de Gurob*. El texto de Juan Lido citado a propósito del espejo parece confirmar el empleo ritual de la σφαῖρα, aunque la interpretación de la pelota como símbolo de la tierra sea debida exclusivamente a Lido y no encuentre apoyo en testimonios órficos anteriores. Un pasaje de Apolonio Rodio¹²⁴⁵ cita la pelota que Adastrea regala a Zeus cuando éste era un niño pequeño y jugaba en la cueva del Ida. Según West,¹²⁴⁶ la teogonía órfica habría sido la fuente principal de Apolonio para narrar la infancia de Zeus y, puesto que Zeus y Dioniso pueden considerarse en cierto sentido dobles, no sería ilógico imaginar que una pelota usada en el ritual simbolizaría la pelota mítica entregada a Zeus por Adastrea y a Dioniso por los Titanes.

Poco podemos decir del empleo de muñecas articuladas (παίγνια καμπεσίγνια) en la *teleté*, pues la cita de Clemente es el único ejemplo de que disponemos en relación con el orfismo.¹²⁴⁷ Es posible que las muñecas fuesen de terracota, como la mayoría de las griegas existentes,¹²⁴⁸ y que se usasen a modo de marionetas, a juzgar por su descripción como 'articuladas', καμπεσίγνια.¹²⁴⁹ En el epigrama de Leónidas de Tarento se habla de κουροσύνης παίγνια, 'juguetes de la infancia', en lo que parece ser un uso genérico que recoge los juguetes de los versos precedentes.

En cuanto a la peonza,¹²⁵⁰ στρόβιλος, de nuevo es Clemente

¹²⁴⁴ Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2; *AP* 6. 309. En relación con Dioniso aparece también en un texto de Plutarco (*Plu. Quaest. Conv.* 714E), citado *infra* junto a las menciones del tirso. Sobre la pelota y sus juegos en la antigüedad, cf. Fittà (1997) 98-105.

¹²⁴⁵ A. R. 3. 117-141. En este pasaje también se citan las tabas, ἀστράγαλοι, cf. *et. Glauc. Epigr.* 12. 44; *Cic. de Orat.* 3. 58; *D. Chr.* 8. 16 (1. 98. 27 Arnim).

¹²⁴⁶ West (1983) 158.

¹²⁴⁷ West (1983) 158 cita los muñecos animados que se usaban en un ritual de iniciación melanesiano para producir miedo.

¹²⁴⁸ Fittà (1997) 54ss.

¹²⁴⁹ Cf. Hsch. s. v. καμπεσίγνια (= *SHell. Fr.* 1082 Lloyd Jones-Parsons), κάμπποντα τὰ μέλη, "articuladas: que dobla los miembros"; cf. *et. Tortorelli* (1975) 357; Fittà (1997) 54ss.

¹²⁵⁰ Guthrie (1970 [1935]) 122 traduce στρόβιλος por 'spinning top', 'peonza', lo mismo que κῶνος y ῥόμβος (123 y n. 51), de manera que no queda

el único que la atestigua en relación con el orfismo. Se trata de un objeto que puede producir un sonido semejante al retumbar, de manera que se contaría entre los instrumentos empleados para producir efectos sonoros.¹²⁵¹

Las manzanas (μηλα) son el fruto mítico que provoca la desgracia y en consecuencia debe evitarse.¹²⁵² La ingestión de manzanas y granadas estaba prohibida en el culto eleusino¹²⁵³ en recuerdo de las granadas que, según el mito, Perséfone había comido para su desgracia. Tal vez Clemente¹²⁵⁴ haya pensado en un tabú similar en el ritual báquico, según el cual el consumo de manzanas, uno de los objetos con que los Titanes engatusaron a los dios, quedaría prohibido. Así, Juliano dice que las manzanas no deben comerse porque son "símbolos de penalidades rituales secretas":

Iul. Or. 8 (5), 16, p. 176a ἀρρέτων ἄθλων καὶ τελεστικῶν εἰκόνας

La mención de la lana (πόκος) puede relacionarse con la prohibición transmitida por Heródoto¹²⁵⁵ de enterrarse con vestidos de lana. Por otra parte, los Misterios de Eleusis proporcionan paralelos interesantes de su empleo ritual. En primer lugar, el iniciado debía sentarse sobre un asiento cubierto con el 'vellón de Zeus'.¹²⁵⁶ Además, en el comentario de Epifanio¹²⁵⁷ al

claro a cuál de estos términos corresponde el dibujo de una peonza de arcilla encontrada en el cabirion tebano (p. 126, fig. 13); Fittà (1997) 76ss analiza diferentes tipos de peonza y cita (n. 100) los términos griego στρόμβος y latinos *turben* y *turbo* pero no στρόβιλος.

¹²⁵¹ Düring (1945) 186s.

¹²⁵² Olck, *RE* s. v. Apfel, col. 2700-2708; West (1983) 158s y n. 65, 66.

¹²⁵³ Sch. Luc. *DMeretr.* 7. 4 (280. 20 Rabe); Porph. *Abst.* 4. 16; Iul. Or. 8 (5). 16. p. 174b.

¹²⁵⁴ Cf. et. la prohibición de comer las semillas de las granadas: Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 3 ὡσπερ ἀμέλει καὶ αἱ θεσμοφοριάζουσαι τῆς ροιάς τοὺς κόκκους παραφυλάττουσιν ἐσθίειν· τοὺς <γὰρ> ἀποπεπτωκότας χαμαὶ ἐκ τῶν τοῦ Διονύσου αἵματος σταγόνων βεβλαστηκένα νομίζουσι τὰς ροιάς. "Como sin duda también las que celebran las Tesmoforias se cuidan de no comer las semillas de la granada, porque piensan que las granadas brotaron de las gotas de la sangre de Dioniso que cayeron en tierra", cf. Burkert (1983a) 285.

¹²⁵⁵ Hdt. 2. 81, que emplea el término εἰρίνεα; cf. et § 2. 1. 3. 2. 4 Prescripciones sobre el vestido.

¹²⁵⁶ Burkert (1983a) 268, 282; West (1983) 159 y n. 67.

texto de Clemente, la lana tejida se cita con los tímpanos y el zumbador entre los instrumentos empleados en el ritual de Deo y Feréfata en Eleusis, pero que, como hemos visto, se cuentan también entre los símbolos del culto órfico.

Otro objeto cargado de simbolismo en estos cultos era el tirso, θύρσος. Lo encontramos en un conocido verso órfico¹²⁵⁸ que los fieles pronunciaban durante el ritual:

πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι
«muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos».

Aquí nos interesa el uso ritual del tirso que puede conjeturarse a partir de varios indicios. En primer lugar, un texto de Plutarco¹²⁵⁹ describe la participación de las mujeres en ritos órficos y dionisiacos:

Plu. *Alex.* 2. 9 ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο (sc. Ὀλυμπίας) τοῖς θιάσοις, οἳ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιπτόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Y en los tíasos alzaba (*i. e.* Olimpiade) grandes serpientes domesticadas, que muchas veces al erguirse desde la hiedra y las cribas mistericas y enroscarse alrededor de los tirsos y las coronas de las mujeres espantaban a los hombres.

Por otra parte, un sacerdote de época romana lleva el título de ναρθηκοφόρος.¹²⁶⁰ La existencia de un funcionario específico en

¹²⁵⁷ Epiph. Const. *Exp. Fid.* 10 (510. 10 Holl-Dummer) ἵνα σεμνότερον εἶπω, τύμπανά τε καὶ πόπανα, ῥόμβος τε καὶ κάλαθος, ἐρέα ἐξειργασμένη καὶ κύμβαλον καὶ κυκεῶν ἐκπώματι, "para decirlo de forma más respetable, tímpanos y tortas de sacrificio, zumbador y canasto, lana tejida, címbalo y ciceón preparado en copa".

¹²⁵⁸ Transmitido por Platón (Pl. *Phd.* 69c), *vid.* otras fuentes muy posteriores en *fr.* 576 B. La bibliografía la hemos recogido *supra* en la nota 311. Para el significado del verso, *cf.* § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

¹²⁵⁹ *Cf. et.* Plu. *Quaest. conv.* 671 E con la noticia sobre el uso de tirsos en ritos judíos que se asemejan a ceremonias báquicas. *Vid. et.* Ps.-Plu. *De fluv.* 3. 4.

¹²⁶⁰ *Cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, *s. v.*

relación con este objeto refleja su importancia. Aunque el cargo de *ναρθηκοφόρος* corresponde a un funcionario de un culto regulado por la ciudad, puede ser un testimonio válido para mostrar la importancia del tirso en el ritual en una fecha muy anterior.

En un texto de Clemente de Alejandría leemos que los bacos, es decir, los fieles que participan en los misterios de Sabacio, se coronan con tirsos:

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 3 οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, ὃν δὴ καλῶς ἀναστέφουσιν οἱ Βάκχοι.

Creo que se llama aguijón al tirso con que se coronan los bacos.

Un pasaje de Proclo viene a confirmar este empleo ritual y relaciona, además, expresamente el tirso con los Titanes:

Procl. *in Hes. Op.* 52 (33. 20 Pertusi) οἱ τελούμενοι τῶι Διονύσῳι δηλοῦσι νάρθηκοφοροῦντες (...) καὶ προσάγεται (sc. ὁ νάρθηξ) ὑπὸ τῶν Τιτάνων τῶι Διονύσῳι.

Como muestran los que celebran a Dioniso portando el tirso (...). Y remonta (*i. e.* el tirso) a Dioniso por los Titanes.

Un texto de Damascio explica la relación de los Titanes con el tirso:

Dam. *in Phd.* 1. 170 (103 Westerink) καὶ γὰρ τῶι Διονύσῳι προτείνουσιν αὐτὸν (sc. τὸν νάρθηκα) ἀντὶ τοῦ πατρικοῦ σκήπτρου, καὶ ταύτηι προκαλοῦνται αὐτὸν εἰς τὸ μερισμόν. καὶ μέντοι καὶ νάρθηκοφοροῦσιν οἱ Τιτᾶνες.

Pues se lo ofrecen (*i. e.* el tirso) a Dioniso en lugar del cetro paterno y así lo atraen hacia la existencia dividida. Y ciertamente también portan el tirso los Titanes.

En el mito el tirso se cuenta entre los objetos con que los Titanes engañaron a Dioniso. En el plano ritual no aparece entre los objetos citados en el *Papiro de Gurob* o en el texto de Clemente, pero sí, en cambio, en un escolio al pasaje de Clemente, que mencionamos ya a propósito de los efectos sonoros buscados

en el ritual:¹²⁶¹

Sch. in Clem. Al. *Prot.* 302. 27ss κῶνος] κῶνοι οἱ στρόβιλοι καὶ οἱ θύρσοι, ὡς Διογενιανός. ῥόμβος δῖνος, κῶνος, ξυλήριον, οὗ ἐξήπται τὸ σπαρτίον, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο, ἵνα ῥοιζῆι· κτλ.

Piña: piña, peonzas y tirsos, según Diogeniano. Zumbador, remolino, piña, de madera, donde se ata la cuerdecita, y en las *teletai* se hace girar para que zumbe (...).

Merece la pena citar un texto de Plutarco que resulta muy interesante, no por su valor como testimonio ritual, sino por los elementos que aglutina. Recomienda el de Queronea ofrecer a los convidados borrachos una carraca y una peonza y compara la situación de estos individuos con la de los borrachos a los que Dioniso entrega el tirso:¹²⁶²

Plu. *Quaest. Conv.* 714 Ε εἰ δὲ μή, δοτέον, ὥσπερ παισὶν ἀτρεμεῖν μὴ δυναμένοις, οὐ δόρυ καὶ ξίφος, ἀλλὰ πλαταγὴν καὶ σφαῖραν, ὥσπερ ὁ θεὸς τὸν νάρθηκα τοῖς μεθύουσιν ἐνεχείρισε κωφότατον βέλος καὶ μαλακώτατον ἀμυντήριον, ὅπως, ἐπεὶ τάχιστα παίουσιν, ἤκιστα βλάπτωσιν.

Y si no, hay que entregarles, como a los niños que no son capaces de estarse quietos, no la lanza y la espada, sino la carraca y la pelota, como el dios entregó a los ebrios el tirso, el proyectil de sonido más sordo y tímida defensa, para que cuando se golpearan, se hiciesen el menor daño posible.

Además de la asociación del tirso con Dioniso, Plutarco cita la πλαταγή, 'carraca', un juguete que habíamos visto atestiguado junto al (ῥόμβος), la pelota (σφαῖρα) y las tabas (ἀστραγάλοι) en el epigrama de Leónidas de Tarento.¹²⁶³ La lectura πλαταγ]ή había sido ya propuesta en el *Papiro de Gurob* y este texto de Plutarco puede ser un ejemplo de su relación con Dioniso.¹²⁶⁴

Recapitulando los datos obtenidos, la importancia de todos estos objetos en el rito parece indiscutible en lo que se refiere a la

¹²⁶¹ § 3. 1. 5. 1 La música.

¹²⁶² Tortorelli (2000) 257s.

¹²⁶³ AP 6. 309, *vid. supra* y n. 1244.

¹²⁶⁴ Frente a Hordern (2000) 139.

ejecución material, pero no hay que olvidar que su simbolismo pudo favorecer que tuviesen un papel igualmente destacado entre los λεγόμενα rituales.¹²⁶⁵ Resulta, por tanto, muy interesante hacer hincapié en la multiplicidad de valores y funciones de estos objetos. La expresión platónica διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν puede encerrar el doble sentido de juego material en alusión bien al rito concreto de la danza y los juguetes empleados en ella, bien al rito de disfrazarse, bien a ambos. Incluso, podría interpretarse también como una referencia al juego etimológico al que eran aficionados los órficos.¹²⁶⁶ Las laminillas óseas de Olbia son quizás otro ejemplo de esa ambigüedad. Por un lado, resultan un interesante paralelo a las tabas citadas en el *Papiro de Gurob* y en el texto de Clemente y, por otro, la inscripción que llevan grabada constituye un juego gráfico cargado de significado. Por último, objetos como el zumbador, ῥόμβος, o la peonza, στρόβιλος, pueden ser al mismo tiempo juguetes, instrumentos para producir efectos sonoros y expresión de los λεγόμενα rituales, tres interpretaciones posibles y no excluyentes.

Pero antes de finalizar el estudio de los objetos rituales, hemos de citar otra noticia referente al uso que se hacía de ellos tras el ritual. De varios pasajes de Apuleyo se desprende que el fiel podía guardarlos en casa como prueba material de su iniciación:

Apul. *Apol.* 56. 1 *Etiamne cuiquam mirum videri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum consciuum quaedam sacrorum crepundia domi adservare atque ea lineo texto involvere, quod purissimum est rebus divinis velamentum?*

¿Quién puede asombrarse todavía, si conserva algún recuerdo de la religión, de que un hombre conocedor de tantos misterios de dioses guarde en su casa ciertos juguetes (*crepundia*) de las celebraciones y que los envuelva en un tejido de lino, que constituye el velo más puro para las cosas divinas?.

Esta práctica no es inverosímil, pero fuera de las noticias de

¹²⁶⁵ Cf. § 3. 2. 5. 1 Los σύμβολα.

¹²⁶⁶ Cf. § 3. 2. 4 Reflexiones etimológicas y juegos de palabras.

Apuleyo¹²⁶⁷ no hay más testimonios fehacientes de que los fieles guardasen los objetos del ritual en sus casas. Tampoco tenemos datos sobre la custodia de estos objetos.

3. 1. 6. 2 LA CISTA (κίστη) O CANASTO (κάλαθος)

La cista o canasto debió de tener en el culto órfico¹²⁶⁸ un valor religioso importantísimo.¹²⁶⁹ Está atestiguada bajo los nombres de κίστη, 'cista', y κάλαθος, 'canasto' y en ella se guardaban los símbolos sacros de los misterios.¹²⁷⁰ En el ritual órfico la información sobre la naturaleza de los símbolos sacros allí guardados es variada: unos textos aluden a serpientes, mientras otros hablan de juguetes¹²⁷¹ e instrumentos musicales.

Uno de los primeros ejemplos en relación con estos cultos lo encontramos en la denominación de κιστοφόρος 'portador de la cista' que recibe Esquines en un pasaje de Demóstenes:¹²⁷²

¹²⁶⁷ Cf. et. Apul. *Apol.* 55. 8; cf. Burkert (1987a) 46 y n.84; Riedweg, "Éléments d'un Hiéros Logos dans les lamelles d'or", en prensa, cree posible que las laminillas órficas fuesen guardadas como σύμβολα en casa por los fieles. Agradezco al Dr. Riedweg que me haya permitido tener acceso a su artículo antes de la publicación. Vid. et. § 3. 2. 5. 1 Los σύμβολα.

¹²⁶⁸ Para su empleo en otros ritos, cf. Mau, *RE s. v. Cista* col. 2591ss; Daremberg - Saglio, s. v. *Cista mystica*. Merece la pena citar, no obstante, su importancia en los λεγόμενα rituales de Eleusis: Clem. Al. *Prot.* 2. 21. 2 ἐνήστευσα ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην'. "He ayunado, he bebido el ciceón; cogí de la cista; después de manejarlo lo guardé en el canasto y del canasto a la cista". Sobre los objetos contenidos en la cista y en el canasto, las propuestas de los estudiosos van desde ofrendas como los pastelillos hasta símbolos de los órganos sexuales como el falo, cf. Foucart (1914) 378ss, Des Places (1969) 211; Burkert (1983a) 269ss con bibliografía.

¹²⁶⁹ En el plano mítico, una noticia de Fírmico dice que en ella se guardaba el corazón de Dioniso: Firm. *Err. prof. relig.* 6. 5 *praefertur cista in qua cor soror latenter absconderat*, "se lleva la cista en que su hermana había ocultado secretamente el corazón". Sobre la importancia del corazón en los órficos, cf. Olivieri (1950) 19s; Henrichs (1972) 69-72.

¹²⁷⁰ En las pinturas báquicas de una tumba de Ostia se aprecia la cista con la inscripción MYSTERIA, cf. Cumont (1933) 236 n. 1, 246; Burkert (1993) 265 y n. 33, con bibliografía.

¹²⁷¹ Guardar los juguetes es el uso que habitualmente se le da a la cista o canasto en el mundo griego y latino: Nonn. *D.* 9. 127, cf. Daremberg - Saglio, s. v. *Ludi*. Jeux privés.

¹²⁷² Cf. Wankel *ad loc.* 1145s; § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical s. v.

D 18. 260 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῶι μαράθῳ καὶ τῆι λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν 'εὐοῖ σαβοῖ,' καὶ ἐπορχούμενος 'ὑῆς ἄπτης ἄπτης ὑῆς,' ἔξαρχος καὶ προηγεμῶν καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος κτλ.

De día, guiando (*i. e.* Esquines) por las calles los hermosos tíasos, los coronados por el hinojo y el álamo blanco, apretando las serpientes de color rojizo oscuro y agitándolas sobre su cabeza, gritando «evoé saboi» y bailando al son «hye Atis, Atis hye» director del coro, jefe del cortejo, portador de la cista y de la criba sagrada.

El texto de Demóstenes no habla abiertamente del contenido de la cista, pero menciona las serpientes que el oficiante agitaba sobre su cabeza durante el ritual. Demóstenes sirve de fuente al léxico de Harpocración, quien bajo el lema κιστοφόρος, 'portador de la hiedra', recoge también la posible lectura κιστοφόρος y relaciona a Dioniso y a las dos diosas, es decir, Perséfone y Core, con la dedicación de las cistas, calificadas de sagradas:

Harp. *Lex. s. v.* κιστοφόρος (151 Keaney) ἔνιοι μετὰ τοῦ σ γράφουσι κιστοφόρος· τὰς γὰρ λεγομένας κίστας ἱερὰς εἶναι ἔλεγον τοῦ Διονύσου καὶ ταῖν θεαῖν.

'Portador de la hiedra': algunos escriben cistoforos, con una 's'; pues decían que las llamadas cistas sagradas estaban dedicadas a las diosas y a Dioniso.

Un pasaje de Clemente desvela lo que hay en el interior de la cista:¹²⁷³

Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4 οἶαι δὲ καὶ αἱ κίσται αἱ μυστικάι; δεῖ γὰρ ἀπογυμνῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπεῖν. οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἀλῶν καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου;

¹²⁷³ Cf. *et.* la noticia de Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 4 de que en el ritual cabérico se guardan en la cista los órganos sexuales de Dioniso. Los testimonios sobre los órficos apuntan a que el falo divino se guarda en la criba, *vid.* § 3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).

Lo mismo sucede con las cistas místicas. Pues hay que desnudarlas de lo sagrado y revelar lo desconocido. ¿No son éstos pasteles de sésamo y calabaza, tortas de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, símbolo de Dioniso Basareo?.

Y sobre una serie de monedas¹²⁷⁴ procedentes de Pérgamo y fechables en torno a mediados del s. II d. C. está grabado el emblema de una serpiente que sale de una cista. En consecuencia, parece lógico admitir que algunas de las cistas órficas guardaban en su interior serpientes, un animal relacionado con Dioniso Sabacio y que simbolizaría probablemente el origen divino¹²⁷⁵ de los fieles. Puesto que en el culto órfico hay testimonios de serpientes guardadas en las cribas,¹²⁷⁶ ¿por qué no podían encontrarse también en el interior de las cistas?.

Pero para completar la información sobre el contenido de la cista, podemos recurrir al *Papiro de Gurob*, donde en lugar del término κίστη, 'cista', leemos κάλαθος,¹²⁷⁷ 'canasto':

PGurob 28ss

εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν

κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,

]η ἔσοπτρος

pon en el canasto ... piña, zumbador, tabas ... espejo

Aunque el contenido del canasto sea distinto al de los otros ejemplos, esto no supone una contradicción. El pasaje de Clemente anteriormente citado incluía pasteles de sésamo y calabaza, tortas con bollones y granos de sal, además de serpientes. Hay ejemplos de *teleté* báquicas y asociadas a Deméter que muestran cistas de contenido variable, con serpientes o sin ellas;¹²⁷⁸ en el ritual órfico pudo suceder lo mismo. En las cistas se guardan los que se

¹²⁷⁴ Jahn (1869) 323; Cumont (1933) 246s; Burkert (1993) 265 y n. 32.

¹²⁷⁵ Burkert (1987a) 106, (1993) 265 y n. 34; *cf. et. supra* n. 958.

¹²⁷⁶ *Cf. infra* § 3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).

¹²⁷⁷ Daremberg - Saglio, s. v. *Calathus*. Sobre las relaciones entre el κάλαθος y Deméter *vid.* Burkert (1983a) 269 y n. 20.

¹²⁷⁸ Burkert (1993) 265.y n. 33.

consideran símbolos sagrados del culto¹²⁷⁹ -esto es, la serpiente, ofrendas comestibles (pastelillos, etc.) y objetos sagrados como los juguetes del dios- pero no necesariamente todos a la vez. En algún caso aparecen bajo términos como τὰ ἱερά¹²⁸⁰ u ὄργια.¹²⁸¹ Así, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου "símbolo de Dioniso Basareo" es la aposición con que Clemente¹²⁸² explica el término δράκων, 'serpiente'. Los objetos sagrados eran mostrados al fiel durante algún momento de la celebración. El resto del tiempo permanecerían ocultos dentro de las cistas, tapados o no.¹²⁸³

Por otra parte, la cista debía de ser considerada un símbolo importantísimo en sí misma, a juzgar por la denominación de κιστοφόρος que recibe el oficiante que la porta durante la procesión.¹²⁸⁴ Posteriormente, con la institucionalización de estos cultos se nombra un sacerdote ocupado del traslado y salvaguarda de la cista. Así, una serie de inscripciones fechables en los siglos II y III d. C. atestiguan el cargo de κισταφορήσασα y κισταφόρος¹²⁸⁵ correspondiente a la sacerdotisa y el sacerdote ocupados exclusivamente de la cista, lo que refleja su importancia. La cista mística es también bien conocida en monumentos romanos que representan escenas de rituales báquicos como las pinturas de la Villa Farnesina¹²⁸⁶ y algunos sarcófagos.¹²⁸⁷

¹²⁷⁹ Jahn (1869) 322.

¹²⁸⁰ Como, por ejemplo, en el *Papiro de Ptolomeo Filopátor* (BGU 1211) que analizamos en § 3. 1. 2. El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

¹²⁸¹ En el culto dionisiaco algunos textos denominan *orgia* al conjunto de los símbolos sacros guardados en la cista mística: Theoc. 26. 13, Gows *ad loc*; Catull. 64. 260 *pars* (sc. *bacchantium*) *obscura cavis celebrabant orgia cistis*, "otras (i. e. *bacantes*) honraban los símbolos sacros ocultos en cóncavas cistas".

¹²⁸² Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4.

¹²⁸³ Jahn (1869) 324s.

¹²⁸⁴ D. 18. 260. *Vid. et.* Cumont (1933) 246.

¹²⁸⁵ *Cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v. κισταφορήσασα. *Vid. et.* Jahn (1869) 323s; Henrichs (1969) 230 y n. 23.

¹²⁸⁶ Nilsson (1957) 79ss y fig. 11.

¹²⁸⁷ Jahn (1869) 330; Nilsson (1957) 57, 96 y n. 22.

3. 1. 6. 3 LA CRIBA SAGRADA (λίκνον)

En el pasaje de Demóstenes (D. 18. 260) que hemos citado en el apartado anterior, el oficiante recibe la denominación de λικνοφόρος, 'portador de la criba sagrada', en alusión al λίκνον, la criba, que como la cista, se encargaba de llevar en la procesión. La criba, λίκνον,¹²⁸⁸ es un instrumento agrícola empleado para separar el trigo de la paja, pero en varios documentos literarios y epigráficos aparece usada como la cuna donde se deposita al niño Dioniso, o bien como una cesta que contiene frutas y un falo. Su uso es conocido en Eleusis¹²⁸⁹ y en ritos dionisiacos, pero aquí nos limitaremos a los que guardan especial relación con el orfismo.

El lexicógrafo Harpocración,¹²⁹⁰ en su comentario al pasaje de Demóstenes, da una idea de la importancia cultural de la criba:

Harp. *Lex. s. v.* λικνοφόρος· τὸ λίκνον πρὸς πᾶσαν τελετὴν καὶ θυσίαν ἐπιτήδειόν ἐστιν· ὁ τοῦτο οὖν φέρων λικνοφόρος λέγοιτ' ἄν.

'Portador de la criba': la criba era necesaria en toda *teleté* y ofrenda de sacrificio. Por tanto, el que la lleva es llamado 'portador de la criba'.

El calificativo de λικνοφόρος posteriormente se convertirá en nombre de uno de los cargos sacerdotales de los misterios báquicos, atestiguado en varias inscripciones de época imperial.¹²⁹¹

Además de los testimonios de λικνοφόρος, contamos con otras informaciones referentes al empleo del λίκνον en el ritual órfico. Así, en un pasaje de Plutarco leemos que Olimpiade, la esposa de Filipo, participaba junto con otras mujeres en ritos órficos y dionisiacos:¹²⁹²

Plu. *Alex.* 2. 9 ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο (sc. Ὀλυμπιάς) τοῖς

¹²⁸⁸ D 18. 260. Sobre el λίκνον, cf. Harrison (1903a) 292ss, (1904) 241ss; Kroll, *RE s. v. Liknon*, col. 538-541; Nilsson (1957) 21-37; Horn (1972) 56-62.

¹²⁸⁹ Harrison (1903a) 313 y fig. 12.

¹²⁹⁰ Cf. Harrison (1903a) 313.

¹²⁹¹ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v.; § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v.

¹²⁹² Harrison (1903a) 317.

θιάσοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιπτόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Y en los tíasos alzaba (*i. e.* Olimpíade) grandes serpientes domesticadas, que muchas veces al erguirse desde la hiedra y las cribas mistericas y enroscarse alrededor de los tirsos y las coronas de las mujeres espantaban a los hombres.

Por otra parte, el uso de la criba sacra en los misterios báquicos está perfectamente documentado sobre todo en vasos y relieves,¹²⁹³ tanto en época clásica como helenística, período en el que se convierte en uno de los símbolos del culto. En muchos de ellos la criba aparece usada como una cesta llena con ofrendas, preferentemente frutas diversas, en medio de las cuales se coloca el falo, emblema e instrumento de la fecundidad,¹²⁹⁴ que, sin embargo, no está documentado más que en la iconografía de época helenística. Un vaso de Apulia¹²⁹⁵ muestra un tíaso dionisiaco que porta el λίκνον con el falo. La escena de iniciación de un muchacho en un estuco de la Villa Farnesina¹²⁹⁶ representa un Sileno destapando el λίκνον y un falo sobresale bajo el trapo que lo cubre.¹²⁹⁷ Muy interesante es el testimonio del poeta alejandrino

¹²⁹³ Un análisis detallado de estas representaciones iconográficas puede verse en el libro de Nilsson (1957) 23ss, 95; *cf. et.* Harrison (1903a) 297s, 318ss; Cumont (1933) 250s y n. 7; Matz (1964) 17ss y fig. 12-13; Burkert (1987a) 95 y n. 29. La criba está también representada en cascos y en restos de estuco de la *Domus Aurea* en Roma, *cf.* Matz (1964) fig. 14, 20-21.

¹²⁹⁴ Tanto las frutas como el falo son símbolos de fertilidad, lo que explica el uso de la criba en ritos de matrimonio, *cf.* Harrison (1903a) 315ss y fig. 13. Un ejemplo de este uso lo leemos en Plu. *Prou.* 1. 16. 4 (*Paroemiographi* 1, p. 324 Leutsch - Schneidewin) Ἀθήνησι γὰρ ἐν τοῖς γάμοις ἔθος ἦν ἀμφιθαλῆ παῖδα ἀκάθας μετὰ δρυῖνων καρπῶν στέφεισθαι, καὶ λίκνον ἄρτων πλήρη περιφέροντα λέγειν, Ἔφυγον κακὸν, εὖρον ἄμεινον. "Pues en los matrimonios griegos era costumbre que un niño, cuyos padres estaban vivos, se coronase con frutos de encina y llevando la criba llena de panes dijese: «he dejado el mal, he encontrado el bien». Tanto el término ἀμφιθαλεύς como la frase ἔφυγον κακὸν, εὖρον ἄμεινον son conocidos en ambientes órficos; *cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, *s. v.* ἀμφιθαλεύς; § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

¹²⁹⁵ Simon (1961) 171 fig. 37; Burkert (1987a) 96 y n. 34 con bibliografía.

¹²⁹⁶ Harrison (1903a) 320 y fig. 17; Nilsson (1957) 78ss y fig. 11; Matz (1964) fig. 8.

¹²⁹⁷ En algunos relieves el λίκνον está tapado, mientras que en otros aparece descubierto y es el iniciado el que lleva la cabeza velada, *cf.* Harrison

Faleco,¹²⁹⁸ según el cual Evante dedica a Baco la criba junto con toda la parafernalia de una ménade: el zumbador, la piel de animal, los tímpanos, el tirso y los címbalos, elementos todos con un papel destacado en el orfismo.

Todos los ejemplos de rituales báquicos aducidos constituyen un paralelo fiable para defender el uso de la criba en el ritual órfico. Conviene ahora citar las especulaciones de los antiguos teólogos sobre la significación simbólica que este instrumento agrícola adquirió al emplearse en los misterios como un elemento purificador del alma:¹²⁹⁹

Clem. Al. *Ecl.* 25. 2 ἐπειδὴ <ὡς> ὁ σῖτος ἀπὸ τοῦ ἀχύρου διακρίνεται (τουτέστιν ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ ἐνδύματος) διὰ πνεύματος καὶ τὸ ἄχυρον χωρίζεται διὰ τοῦ πνεύματος λικμώμενον, οὕτως τὸ πνεῦμα διαχωριστικὴν ἔχει δύναμιν ἐνεργειῶν ὑλικῶν.

Puesto que el grano se separa de la paja (esto es, de su envoltura material) por la acción del viento y la paja aventada queda separada gracias al viento, así el viento posee la fuerza separadora de las energías materiales.

Más claro aún es el testimonio del gramático latino Servio:

Seru. *Georg.* 1. 166 *'Mystica' autem 'Iacchi' ideo ait, quod Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant et sic homines eius mysteriis purgabantur, sicut vannis frummenta purgantur.*

Lo llama 'criba misteriosa de Iaco' porque los ritos de Líber Pater pertenecen a la purificación del alma. Los hombres se purificaban en los misterios como el grano en las cribas.

(1903a) 320s. Merece la pena citar una noticia de Apuleyo que cuenta que los objetos sagrados se cubrían con lino, aunque sin mencionar que estuviesen guardados en la cista o en la criba: Apul. *Apol.* 56. 2 *sed enim mundissima lini seges, inter optimas fruges terra exorta, non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque rebus sacris usurpatur.* "En cambio, la cosecha purísima del lino, surgida entre los mejores frutos de la tierra, no sólo sirve de vestido y manto a los sacratísimos sacerdotes de Egipto, sino también como cobertura de los objetos sacros".

¹²⁹⁸ AP. 6. 165, cf. Harrison (1903a) 317.

¹²⁹⁹ La criba se interpretó también como la fuerza generatriz: Sch. *in Call. Hymn* 1. 18; Schol. *in Arat. Phaen.* 268; cf. Burkert (1987a) 98 y n. 41; Ricciardelli (2000b) 272 n. 39.

De hecho, en una urna¹³⁰⁰ de época imperial, y al parecer adscrita a los misterios eleusinos, se representa una escena de purificación en que una sacerdotisa purifica al fiel, sentado sobre un vellón, pasándole la criba sobre la cabeza.

Pero tal vez pueda vincularse con estas interpretaciones un texto muy anterior de Platón en el que el filósofo nos describe el destino ultraterreno con que se amenaza a las almas de los no iniciados:

Pl. *R.* 363d τοὺς δὲ ἀνοσίους αἶ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύπτουσιν ἐν ᾿Αιδου καὶ κοσκίνωι ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, κτλ.

En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o los obligan a llevar agua en un cedazo.

El instrumento del castigo, la criba o cedazo (en este caso el nombre griego es κόσκινον¹³⁰¹), recuerda evidentemente la causa del sufrimiento: la incapacidad de separar del alma lo que había de malo. Pero sea cual sea la interpretación particular que los teólogos quieran darle al uso de la criba, quedan claros su uso ritual y sus efectos purgativos.¹³⁰² La purificación simbólica por medio de la criba está directamente ligada a uno de los usos propuestos, el purgar el grano de la paja. Nos falta por analizar el segundo de los usos, el empleo de la criba como cuna.

Si los datos sobre el λίκνον en el ritual órfico son escasos, muy interesante resulta, en cambio, el hecho de que en los himnos órficos y en un pasaje de Plutarco Dioniso reciba el epíteto de Λικνίτης:¹³⁰³

¹³⁰⁰ La urna Lovatelli que se encuentra en el Museo Nazionale delle Terme en Roma, cf. Harrison (1903a) 313s y fig. 12; Burkert (1983a) 164 fig. 9, 267s y n. 12 con bibliografía.

¹³⁰¹ Según Harrison (1903a) 308ss (y fig. 10 con ilustraciones de modernos utensilios finlandeses), la diferencia entre λίκνον y κόσκινον estriba en que el primero es un instrumento abierto a un lado, mientras que el segundo no. A λίκνον corresponde la traducción latina *vannus*, mientras que a κόσκινον, *cribum*.

¹³⁰² Cf. *et.* § 3. 1. 7 Las purificaciones.

¹³⁰³ Harrison (1903a) 294ss, 322ss; Horn (1972) 57s.

Orph. H. 46. 1 Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχάϊς τάϊσδε κικλήσκω,
Con estas plegarias invoco a Dioniso Licnites.¹³⁰⁴

Plu. Is. 365 A καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

Y los delfios pretenden que los restos de Dioniso reposan entre ellos, junto al oráculo, y los *Hosioi* ofrendan un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites.¹³⁰⁵

Los comentaristas de época posterior explican que el dios recibe el sobrenombre por las cribas en que, a modo de cuna, se acuesta a los niños:

Hsch. s. v. Λικνίτης· ἐπίθετον Διονύσου· ἀπὸ τῶν λίκνων, ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται

Licnites: epíteto de Dioniso: a partir de las cribas en que se acuestan los niños.

Seru. Georg. 1. 166 *nonnulli Liberum patrem apud Graecos Λικνίτην dici adserunt; vannus autem apud eos λικμός nuncupatur, ubi de more positus esse dicitur, postquam est utero matris editus.*

Algunos mantienen que entre los griegos Líber Pater era llamado Licnites, y efectivamente, entre ellos la criba se llama 'licnos'; allí se dice que fue colocado, según la costumbre, tras nacer del útero de su madre.

Y entre quienes apuntan semejantes razones, nos interesa especialmente el testimonio de Proclo porque vincula la noticia con los relatos de Orfeo. El sobrenombre de Λικνίτης se debe al λίκνον que le había servido de cuna a Dioniso niño cuando fue entregado a Hipta, su nodriza:¹³⁰⁶

Procl. in Ti. I 407. 22ss ἡ μὲν γὰρ Ἴππα (...) λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸν κραδιαῖον ὑποδέχεται Διόνυσον.

¹³⁰⁴ Vid. et. Orph. H. 52. 3, cf. Ricciardelli (2000a) 414, 433.

¹³⁰⁵ Cf. Harrison (1903a) 322; Burkert (1983a) 124s.

¹³⁰⁶ Orph. H. 49.

Pues bien, Hipta (...) poniéndose una criba sobre la cabeza y enrollándole alrededor una serpiente acoge a Dioniso.¹³⁰⁷

Generalmente se interpreta que el niño divino en la cuna-criba representa la vegetación que despierta en primavera, pero de la lectura del pasaje de Plutarco se desprende que el de Queronea tiene en mente el momento en que Dioniso niño vuelve a la vida tras su muerte, es decir, el mito órfico del desmembramiento del dios a manos de los Titanes.¹³⁰⁸ Los usos del *λίκνον* no podían resultar más apropiados al relato órfico. Por un lado, era un elemento de purificación del grano, que en el rito simbolizaría la purificación del crimen titánico, y, por otro, era empleado como cuna, el lugar adecuado para depositar a Dioniso renacido. No sorprenden ahora las palabras de Harpocración, citadas al principio, a propósito del uso de la criba en el ritual, y especialmente en la ofrenda de sacrificio.¹³⁰⁹

A partir de todos estos datos podemos concluir que el *λίκνον* ocupó un lugar importante en las doctrinas órficas de época tardía. De época clásica no tenemos apenas datos. La mención de Demóstenes al *λικνοφόρος*, el 'portador de la criba sagrada' demuestra que el *λίκνον* se usaba en el ritual ya en el s. IV a. C. y seguiría en vigor hasta época imperial, como reflejan las inscripciones en que la denominación de *λικνοφόρος* se ha convertido en un cargo sacerdotal.

¹³⁰⁷ Cf. Procl. *in Ti.* II 198. 9, II 222. 20. En opinión de Cumont (1933) 251, el mito puede haber servido de relato etiológico a la *λικναφορία* de los cortejos sacros.

¹³⁰⁸ La argumentación se debe a Nilsson (1957) 39ss.

¹³⁰⁹ Harrison (1903a) 322s.

3. 1. 6. 4 LA CORONA (στέφανος)

Al igual que se hacía en otros ámbitos místéricos,¹³¹⁰ hay datos que confirman el empleo de coronas en el ritual órfico. Pero antes de analizar los textos conviene recordar brevemente el valor y simbolismo de las coronas en el mundo griego. Básicamente hallamos coronas en relación con varias realidades: con el banquete,¹³¹¹ con el triunfo en la competición atlética,¹³¹² con el mundo funerario¹³¹³ y con un conjunto de símbolos místicos que sirven de señal de reconocimiento a los iniciados.¹³¹⁴ Todos estos valores encuentran eco en el ritual órfico. La corona se relaciona

¹³¹⁰ En el ritual que Aristófanes parodia en las *Nubes* (254-268) se ve claramente la importancia de la corona. En cuanto a la discusión sobre el ámbito místico al que pertenece dicho ritual, Burkert (1983a) 268 y n. 16 defiende que se trata de una referencia abierta, sin que tenga que adscribirse necesariamente a un rito órfico o eleusino. Entre los ritos cumplidos en Eleusis la corona parece haber tenido también su importancia. Así, una inscripción refleja la coronación de niños durante las *teletai*: IG II/III² 4077 οἱ τὸ πρὸ μυστῶν ἄλλων ἐν τελεταῖς στέμμα κόμαισι θέσαν, "quienes, antes que los otros iniciados, se colocan la diadema sobre el cabello", cf. Burkert (1983a) 281 y n. 33. También los participantes en los ritos de las Coes iban coronados de hiedra: Alciph. 4. 18. 11, cf. Burkert (1983a) 220, 231. En general, antes de un sacrificio los participantes se adornaban con coronas: Xen. *An.* 7. 1. 40; Aesch. 3. 77; cf. Burkert (1983a) 6. Una corona, στέφανος, o una diadema, στέμμα, se ponía a la víctima a sacrificar y consagrar, de donde, tal vez, surja el oráculo transmitido por Diodoro y Pausanias: D. S. 16. 91. 2, Paus. 8. 7. 6 ἔστεπται μὲν ὁ ταῦρος, ἔχει τέλος, ἔστιν ὁ θύσων. "El toro está coronado, tiene su fin, he aquí el que hará el sacrificio", cf. Onians (1954²) 450 ss.

¹³¹¹ Los participantes en el simposio tenían la costumbre de coronarse, cf. por ejemplo, Xenophan. *Fr.* 1 Gent.-Prat.

¹³¹² Cf., entre muchos otros ejemplos, Pi. *O.* 3. 18, *P.* 2. 6, *N.* 2. 22, *I.* 1. 10. La metáfora de la corona como símbolo del triunfo del creyente tras una vida de lucha no es ajena a la literatura griega, tanto en ambientes paganos (como es el caso del eleusino) como cristianos, cf. Pl. *Phd.* 114c; Porph. *Abst.* 1. 30; Plu. *Ser. num. vind.* 561 A; Clem. Al. *QDS.* 3 (937 P.); *Ep. Col.* II. 18; la vida eterna es la corona de laurel, el premio del vencedor (βραβεῖον, I Cor. IX. 24, Phil. III. 14).

¹³¹³ Se usa frecuentemente en ritos funerarios, cf. E. *Ph.* 1632 s; Ar. *Lys.* 600 ss, Plu. *Arist.* 21, cf. Burkert (1983a) 56. Sobre las coronas en ritos funerarios de la Magna Grecia, cf. Pugliese Carratelli (1986²) 711. Son asimismo numerosos los testimonios que corroboran la imagen de las almas de los bienaventurados coronadas y adornadas con guirnaldas en el más allá. Píndaro (*O.* 2. 74ss) nos dice que quienes han llevado una existencia sin mancha trenzan coronas en el reino de Radamantis. Virgilio (*Aen.* 6. 665) da cuenta de la representación de las almas coronadas en el más allá.

¹³¹⁴ Ar. *Ra.* 329 ss.

con el banquete, porque es un banquete perpetuo lo que se le promete al buen *mista*. La corona es también un símbolo de su victoria sobre las reencarnaciones. Puede considerarse un símbolo funerario, en la medida en que el triunfo no se produce en este mundo, sino en el más allá, porque los triunfadores se quedarán como residentes sempiternos en el otro mundo y no tendrán que volver a una vida mortal. Y por último, la corona tiene un fundamento místico, ya que es una especie de seña de identidad del iniciado, a quien se reconoce precisamente por ese rasgo externo. A pesar de su importancia manifiesta, desgraciadamente son muy pocos los datos sobre el empleo de coronas en los ritos. El testimonio más significativo es un pasaje del discurso *Sobre la Corona* de Demóstenes que describe los tíasos guiados por el oficiante Esquines:

D. 18. 260 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῶι μαράθῳ καὶ τῆι λεύκῃ, κτλ.

De día, guiando por las calles los hermosos tíasos, los coronados por el hinojo y el álamo blanco (...).

Es decir, los miembros del tíaso recorrían las calles coronados. El lexicógrafo Harpocración completa este testimonio:

Harp. *Lex. s. v.* λεύκη· (...) οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῆι λεύκῃ στέφονται διὰ τὸ χθόνιον μὲν εἶναι τὸ φυτόν, χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον.

(...) los que cumplen los ritos báquicos se coronan con álamo blanco porque el árbol es ctónico y ctónico es Dioniso, el hijo de Perséfone.

Según este texto, las coronas hechas con hojas de álamo se portaban por su relación con el mundo de los muertos,¹³¹⁵ al que también se asocia Dioniso, hijo de Perséfone, por su desmembramiento a manos de los Titanes y posterior renacimiento. Por un lado, la corona sirve de seña de identidad a los miembros del tíaso y, por otro, los fieles recorren las calles coronados en señal de su triunfo sobre la muerte.

¹³¹⁵ El álamo blanco es uno de los árboles que tradicionalmente pueblan el Hades griego, *cf.* Comparetti (1910) 34.

En la *Vida de Alejandro*, Plutarco describe los tíasos de mujeres que llevan coronas entre otros atributos propios de estos ritos como la serpiente, el tirso y la criba:

Plu. *Alex.* 2. 9 ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο (sc. Ὀλυμπίας) τοῖς θιάσοις, οἳ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιπτόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Y en los tíasos alzaba (*i. e.* Olimpíade) grandes serpientes domesticadas, que muchas veces al erguirse desde la hiedra y las cribas mistericas y enroscarse alrededor de los tirsos y las coronas de las mujeres espantaban a los hombres.

Un pasaje de Clemente de Alejandría confirma la práctica de coronarse para ejecutar los ritos y pone de manifiesto la asociación inmediata entre *teleté*, coronas y éxtasis ritual:

Clem. Al. *Paed.* 2. 8. 73. 1 οἱ μὲν γὰρ βακχεύοντες οὐδὲ ἄνευ στεφάνων ὀργιάζουσιν· ἐπὶ δὲ ἀμφιθῶνται τὰ ἄνθη, πρὸς τὴν τελετὴν ὑπερκάοντα.

Los que celebran a Baco no cumplen los ritos sin coronas, sino que, en cuanto se ciñen en sus sienes las flores, se sienten encendidos en vista de la celebración.

Para obtener más datos sobre el uso ritual de las coronas hemos de recurrir a textos que hablan de su presencia en prácticas que los fieles cumplen en el más allá. Puesto que en muchos casos los ritos son una puesta en escena anticipada del destino que aguarda al fiel en el otro mundo, a la inversa, podemos tomar las noticias sobre lo acontecido en el más allá como testimonio fiable para ilustrar los ritos celebrados en vida.

Muy significativo es un texto de Platón, que ya hemos visto y glosado a propósito del uso del vino, donde el filósofo se mofa de los bienes que Museo y su hijo (es decir, Orfeo) les prometen a los justos en el más allá:

Pl. R. 363cd εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῶι λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιούσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἠγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

Pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna.

La corona y el vino, los bienes prometidos, simbolizan la felicidad eterna. El mismo panorama hallamos en un fragmento de Aristófanes¹³¹⁶ que, aun corrupto, nos permite vislumbrar una referencia a unos iniciados que participan coronados en un banquete en el más allá. Ya estudiamos que la ingestión de alimentos y bebida formaban parte del ritual, de manera que resulta coherente pensar que la descripción de banquetes ultraterrenos presentados por Platón se forjó a partir de banquetes reales, celebrados en vida por los fieles, en los que el vino y las coronas ocuparon un lugar excepcional arropados por su simbolismo en el marco de estas doctrinas.

Uno de los textos más interesantes en relación con la corona lo hallamos en una laminilla de oro procedente de Turios.¹³¹⁷ El muerto iniciado declara:

*fr. 488 B., 5ss κύκλου» δ' ἐξέπταν βαρυπειθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ» δ' ἐπέβαν στεφάνου» ποσὶ καρπαλίμοισι,
δεσ{σ}ποίνας δ' {ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·*

¹³¹⁶ Ar. Fr. 504. 6ss K.-A. < > οὐ γὰρ ἂν ποτε οὕτω † στεφανωμένοι/ προῦκείμεθ', οὐδ' ἂν κατακεκρινομένοι †, / εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει./ διὰ ταῦτα γὰρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι/ πᾶς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἷχεται, / κατέδαρθεν· εὐδαίμων, ὅτ' οὐκ ἀνιάσεται / καὶ θύομέν † αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν/ ὥσπερ θεοῖσι, καὶ χοάς γε χεόμενοι / αἰτούμεθ' αὐτοὺς δεῦρ' ἀνείναι τὰγαθά. "Y no estaríamos coronados, ni ungidos(?)/ si no fuéramos a beber, nada más bajar. / Por eso se los llama 'felices'. / Pues todo el mundo dice 'Se nos ha ido, feliz él'. / 'Se quedó dormido, dichoso él, porque ya no sufrirá'. / Y les celebramos con sacrificios, / como a dioses, y ofreciéndoles libaciones, / les pedimos que nos envíen bienes aquí arriba".

¹³¹⁷ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 159ss.

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,
me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona
y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea.

La liberación del iniciado del ciclo de nacimientos es concebida como un triunfo y se simboliza con la obtención de la corona. Este objeto deseado (ἱμερτός) premia el éxito en el pasaje del Hades. Por otra parte, es también una señal de identidad para el iniciado que se presenta ante Perséfone, un rasgo externo que lo distingue de los muertos no iniciados. No extraña por ello que en una vasija hallada en la tumba junto a una de las láminas de Turios se representase un genio hermafrodita con una corona en la mano.¹³¹⁸ Lo funerario y lo iniciático vuelven a aparecer unidos en un poema¹³¹⁹ de autor desconocido, fechable a mediados del s. III a. C., que se hace eco del lenguaje y la ideología de las láminas de los muertos iniciados:

SHell 980 ἔρχεο δὴ μακάριστος ὁδοιπόρος, ἔρχεο καλοῦς
χώρους εὐσεβέων ὀφόμενος, Φίλικε,
ἐκ κισσηρεφείος κεφαλῆς εὖμνα κυλίω
ρήματα, καὶ νήσους κώμασον εἰς μακάρων,
Marcha, caminante feliz, marcha para ver
los coros de los piadosos, Filico,
emitiendo de tu cabeza coronada de hiedra palabras
de hermosos himnos, y ve en cortejo festivo a las islas de los felices.

Está dirigido al poeta trágico Filico quien en el momento de su partida hacia los lugares de los felices y la isla de los bienaventurados lleva la cabeza coronada de hiedra, probablemente en señal de su iniciación en los misterios. A ambos textos, laminilla y poema, hay que añadir un fragmento de Plutarco donde se describen las experiencias que el alma sufre tras la muerte tomando como referencia las experimentadas por el fiel durante *la teleté*. La afirmación expresa de Plutarco de que lo experimentado durante la *teleté* es similar y, en cierto modo,

¹³¹⁸ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 135ss.

¹³¹⁹ Cf. Dickie (1995) 84ss.

anticipador de lo que espera al alma tras la muerte, corrobora la posibilidad de emplear las descripciones de lo acontecido en el más allá como testimonio fiable para ilustrar el rito celebrado en vida. El de Queronea describe el periplo del alma en los siguientes términos:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγωνῶς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, κτλ.

En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con varones santos y puros (...).

En los tres textos -laminilla, poema dirigido a Filico y fragmento de Plutarco- el simbolismo de la corona tiene ecos rituales. En primer lugar, la corona es una seña de identidad del muerto iniciado, como lo había sido ya antes -es decir, en vida- de los miembros de los tíasos descritos por Demóstenes y Plutarco. En segundo lugar, tras la muerte la consecución de la corona supone el triunfo del iniciado sobre el ciclo de reencarnaciones, señalando así un momento culminante. Mientras, en el rito cumplido en tierra la corona puede asociarse también al clímax ritual en varios sentidos. Sabemos por una inscripción de Rodas¹³²⁰ que las asociaciones de tíasos ofrecían coronas como premio o recompensa en vida, pero cuyo reconocimiento continuaba tras la muerte. Y el filósofo Teón de Esmirna da cuenta de los pasos de un ritual de iniciación consistente, primero en una purificación, seguida de la realización de un rito, de una contemplación y de la coronación del iniciado, todo lo cual producía en él un estado de felicidad.¹³²¹ No son descartables ritos similares entre los órficos, aunque no hay datos al respecto. Mucho más sugerente resulta, en cambio, vislumbrar otro uso sacro de la corona. Si postulamos que durante

¹³²⁰ IG I 155, D (II 63 ss). Cf. Foucart (1873) 33ss.

¹³²¹ Theo Sm. p. 18, Hiller. La iniciación es sentida así como un cambio de destino que recuerda el *symbolon* religioso que recoge Demóstenes en el *De Corona* (18. 259) ἔφυγον κακὸν, εὔρον ἄμεινον, "he dejado el mal, he encontrado el bien".

el ritual se escenificaban la muerte y renacimiento de Dioniso el simbolismo subyacente a las coronas permite reservarles un lugar preferente en esa hipotética representación simbólica de los padecimientos y triunfo del dios sobre la muerte. Desgraciadamente carecemos de apoyos que lo confirmen, salvo la asociación que postulaba Harpocración entre el portar coronas y el carácter ctónico de Dioniso. En cualquier caso, no resulta descabellado pensar que la importancia que la corona tiene en el rito funerario y en las representaciones de las prácticas de los *mistas* en el más allá remonte a un rito celebrado sobre la tierra que gira en torno a la muerte y renacimiento del dios.¹³²²

Si recapitulamos los datos, vemos que la corona aparece en tres momentos de la celebración. Primero en la procesión, mientras el tíaso recorre las calles, como prueban los pasajes del *Sobre la Corona* de Demóstenes y de la *Vida de Alejandro* de Plutarco. En segundo lugar, durante el banquete, si aceptamos que el pasaje citado de la *República* platónica refleja una realidad cultural. Por último, y aunque sea una sólo hipótesis, la corona aparecería en la puesta en escena del mito central de la doctrina órfica. Los valores de la corona en el mundo griego, postulados al principio de nuestro estudio, se adaptan perfectamente a cada uno de estos momentos. Es un símbolo místico en la procesión, simposíaco en el banquete y funerario y triunfal durante la representación de la muerte y renacimiento del dios. De este modo, el rito, el mundo de la muerte y el destino del alma se implican en la metáfora de la corona, mística, triunfal y simposíaca a un tiempo.

Para terminar nuestro estudio sobre las coronas merece la pena recordar que las hojas y las flores con que se trenzan no están exentas de un simbolismo que combina de nuevo aspectos rituales y funerarios. En general, sin limitarnos al ambiente órfico, el mirto parece ser la corona por excelencia de iniciados en los misterios, lo que está estrechamente relacionado con su lugar en el culto de los

¹³²² Cf. § 3. 3. 1 La relación entre los *ἱεροὶ λόγοι* y los elementos culturales.

muertos y en el de Deméter y Core.¹³²³ Los textos de Demóstenes y Harpocración señalan que las coronas eran de hinojo y álamo blanco, pero también podían ser de hiedra.¹³²⁴ En la descripción de un ánfora de Vulci del s. IV / III a. C., hoy perdida, se describía a los iniciados coronados de hiedra y con tirso.¹³²⁵ Recuérdese, además, que las laminillas de Pelina¹³²⁶ tienen forma de hoja de hiedra. Por todo ello, no extraña la noticia de que una enorme corona mística de oro aparecía en la procesión dionisiaca de Ptolomeo II, sobre la puerta del Bereniceion, santuario de la reina divinizada.¹³²⁷ Coronas de oro o metal dorado parecen haber figurado también en ritos funerarios de la Magna Grecia,¹³²⁸ pero principalmente en Salónica se han encontrado numerosas coronas de oro junto a enterramientos funerarios. Se trata de piezas de oro que imitan coronas de mirto,¹³²⁹ roble¹³³⁰ y olivo¹³³¹ y se fechan entre los siglos IV y II a. C.

¹³²³ Para la relación del mirto con el culto a Deméter y Core *cf.* el interesante libro de Blech (1982) 94 y n. 15. *Cf.* E. Alc. 172, *El.* 324, 512; Ister *FGH* 334 F 29; Apollod. *FGH* 244 F 140. Las ramas de mirto eran usadas en ritos funerarios: Plu. *Arist.* 21. En los sacrificios celebrados en Argos las coronas eran de mirto: Sch. Pi. O. 7. 152c οἱ δὲ στέφανοι ἐκ μυρσίνης.

¹³²⁴ Para las coronas de hiedra en el culto a Dioniso, *cf.* Blech (1982) 212ss. En el ritual eleusino de las Coes los participantes iban coronados de hiedra: Alciph. 4. 18. 11, *vid. supra* n. 1310.

¹³²⁵ Para los detalles sobre el ánfora, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 59. *Cf. et.* Sch. Pi. O. 2. 132b 1 ἄνθη ἀπὸ δένδρων· ἐλαίας, μυρσίνης, κισσοῦ. κατὰ γῆν ἄνθη· ἴα καὶ κρόκος, "flores de los árboles: olivo, mirto, hiedra; flores bajo tierra: violetas, azafrán".

¹³²⁶ Bernabé - Jiménez (2001) 87ss.

¹³²⁷ Callix. *FGH* 627 F 2. 34 = Athen. 202d, *cf.* Burkert (1975) 96.

¹³²⁸ Pugliese Carratelli (1986²) 711.

¹³²⁹ Al s. IV a. C. pertenecen dos coronas halladas junto a una tumba en Derveni y en la antecámara de la tumba de Filipo II en Vergina, *cf.* Touratsoglou (1995) 112 fig. 136, 226 fig. 291, respectivamente.

¹³³⁰ Dos coronas fechables en el s. IV a. C. fueron encontradas en la tumba de Filipo II y en la llamada tumba del Príncipe, ambas en Vergina; *cf.* Touratsoglou (1995) 118s fig. 148, 238s fig. 309 y 310. Otra corona perteneciente al s. II a. C. fue hallada en la región de Kavala, *cf.* Touratsoglou (1995) 369, fig. 475.

¹³³¹ Dos coronas procedentes de Anfípolis y fechables en los siglos IV a. C. y IV-III a. C., *cf.* Touratsoglou (1995) 344-345, fig. 439 y 440, respectivamente.

3. 1. 7 LAS PURIFICACIONES

El concepto de purificación, que ocupa un lugar central en diferentes sistemas religiosos de la antigüedad,¹³³² adquiere en el orfismo un significado escatológico particular.¹³³³ En efecto, entre las creencias órficas destaca la existencia de una culpa heredada, un pecado antecedente¹³³⁴ que actúa como una mancha (μίασμα)¹³³⁵ para la que el hombre busca una purificación (κάθαρσις) y una liberación (λύσις). La expiación se consigue manteniendo un modelo de vida estricto, el Ὀρφικὸς βίος,¹³³⁶ y a través del cumplimiento de ritos que son un medio para purificar cuerpo y alma. Por otra parte, la purificación está motivada por injusticias pasadas pero sus efectos se proyectan en el presente y sobre todo, en el futuro, tras la muerte; es decir, siguen vigentes más allá de los límites de la vida terrenal.¹³³⁷

En este apartado vamos a estudiar, en primer lugar, el valor de términos griegos como καθαρμός y καθαίρω, en su sentido religioso,¹³³⁸ que pueden caracterizar las purificaciones por su efecto o por la naturaleza de acciones que las componen.¹³³⁹ Así, por ejemplo, el verbo καθαίρω se refiere en general a ritos profilácticos que tienen por finalidad eliminar impurezas cuyo origen muchas veces no se ha precisado o con las que se está manchado sin saberlo. Es decir, καθαρμός o καθαίρω no designan

¹³³² Parker (1983); Burkert (1992) 55ss.

¹³³³ Cf. Parker (1983) 300.

¹³³⁴ Cf. Bianchi (1966) 117-26; Cosi (1995) 116; Bernabé (1998b) 81.

¹³³⁵ Cf. Parker (1983).

¹³³⁶ En efecto, como señala Cosi (1995) 116, la búsqueda de una pureza no tiene solamente valor ritual, sino que se manifiesta también y muy especialmente a través de un modelo propio de vida que rige para los seguidores de estos grupos. Cf. § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

¹³³⁷ Bernabé (1997b) 77.

¹³³⁸ Términos como καθαρμοί y κάθαρσις sirven tanto para expresar la purificación física y moral en sentido religioso, como la limpieza en sentido concreto, cf. Moulinier (1952) 156ss; Lloyd (1979) 44 .

¹³³⁹ Rudhardt (1958) 163.

ritos específicos de purificación, sino que se refieren más bien a los efectos catárticos que ritos como los que hemos analizado en apartados anteriores provocan en los fieles.

Los testimonios más antiguos remontan al corpus hipocrático. Las llamadas purificaciones (καθαρμοί) aparecen ligadas al ámbito de la magia¹³⁴⁰ y pertenecen al dominio de los oficiantes de ritos:

Hp. *Morb. Sacr.* 18. 6 (90 Grenseman) οὔτος καὶ ταύτην τὴν νοῦσον (sc. *morbum sacrum*) ἰώιτο ἄν, εἰ τοὺς καιροὺς διαγνώσκοι τῶν συμφερόντων, ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγίης καὶ πάσης τῆς τοιαύτης βαναυσίης.

Ese puede curar también esta enfermedad (*i. e.* la epilepsia), si reconoce los tiempos oportunos de los tratamientos adecuados, sin purificaciones ni magia ni toda esa clase de charlatanería.

Para una mente racional el recurso a métodos carentes de rigor científico para la curación de enfermedades resultaba verdaderamente desconcertante y sólo podía mantenerse dando pábulo a las creencias milagreras y supersticiosas de los clientes. Los textos no definen directamente el significado de καθαρός, pero describen las prescripciones sobre el alimento y el vestido, de manera que se deduce que la purificación, la purga, consiste precisamente en la observancia de esos tabúes:

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 12 (60ss Grenseman) καὶ λόγους ἐπιλέξαντες ἐπιτηδείους τὴν ἴησιν κατεστήσαντο ἐς τὸ ἀσφαλὲς σφίσιν αὐτοῖσι, καθαρμοὺς προσφέροντες καὶ ἐπαιδᾶς, λουτρῶν τε ἀπέχεσθαι κελεύοντες καὶ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ ἀνεπιτηδείων ἀνθρώποισι νοσέουσιν ἐσθίειν.

Y añadiendo explicaciones convenientes asentaron la curación en un terreno seguro para ellos mismos, aduciendo purificaciones y ensalmos, prescribiendo apartarse de los baños y de comer muchos alimentos que serían contraproducentes para los enfermos.¹³⁴¹

¹³⁴⁰ Cf. et. Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10, y § 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. καθαρός.

¹³⁴¹ El texto continúa detallando esos alimentos y las prescripciones sobre el vestido.

En estos ejemplos del corpus hipocrático καθαρός posee un valor genérico que se refiere a los efectos de determinadas acciones, más que a un rito único y específico.

Uno de los pasajes más representativos es un texto de la *República* platónica en que se habla de purificaciones de injusticias:

Pl. R. 364e (...) ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, κτλ.

(...) que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte, mediante ofrendas y juegos placenteros (...).

En este caso καθαρός refleja el estado de pureza que se persigue conseguir y no un rito purificador en sí mismo. Es decir, καθαρός designa el efecto del rito. El medio para alcanzar la pureza es el cumplimiento de la ofrenda, θυσία, y la ejecución de los juegos placenteros, παιδιὰ ἡδονῶν. La realización de ambos ritos tiene efectos purificadores para paliar las injusticias, ἀδικήματα, en las que podemos ver una referencia a la falta original del desmembramiento de Dioniso. Parece, por tanto, que καθαροί está aquí más cerca del valor de ἀγνεία, el estado de 'pureza ritual' pretendido, que de los medios empleados para lograrla.

Continuemos con el análisis de este término en otros pasajes platónicos:

Pl. *Phdr.* 244e ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὔρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα (sc. ἡ μανία) ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς, κτλ.

Pero la demencia, que aparecía y se hacía voz oracular, se reveló a los que necesitaban una liberación de enfermedades y de los mayores sufrimientos, que sobrevienen de alguna parte a ciertas estirpes por antiguas culpas, recurriendo a súplicas y adoraciones a los dioses. Llegó así (*i. e.* la demencia) a purificaciones y *teletai* e hizo indemne, para el presente y el futuro al que participaba de ella (...).

Platón revela que καθαρμοί y τελεταί se realizan en un estado de μανία profética. En este caso los términos καθαρμός y τελετή parecen estar al mismo nivel. Se recurre a purificaciones y celebraciones en busca de una liberación de antiguas culpas (concretamente los αδικήματα del pasaje de la *República* que acabamos de ver), pero también en busca de una liberación de los males presentes, por eso se dice en el texto que τελεταί y καθαρμοί hacen indemnes para el presente y para el futuro. Quienes recurren a ellas tienen un conocimiento preciso de esos efectos, de la eficacia habitual de estos ritos, lo que implica un conocimiento previo de la doctrina y sus consecuencias. Pero, ¿por qué razón καθαρμός y τελετή aparecen unidas, si hemos dicho que τελετή es la celebración en la que se ejecutan una serie de ritos, que componen las purificaciones, καθαρμοί?. A nuestro modo de ver, καθαρμός puede ser también en este ejemplo un término genérico para designar el efecto purificador que tienen algunos ritos cumplidos durante la *teleté*. Es decir, καθαρμός no es un rito específico, sino que el término puede aplicarse a cualquier rito en el que se aprecien cualidades purificadoras. A modo de ejemplo, sostener la antorcha, portar la criba, o incluso las súplicas y servicios a los dioses citadas en este mismo pasaje. En este sentido, καθαρμός designa los efectos de otros ritos. Aparece unido a *teletai* en tanto en cuanto ambos son términos genéricos: el uno en relación a las consecuencias de los ritos, el otro como término aglutinador de todos ellos. El valor de καθαρμός se encuentra también muy cerca del de λύσις, 'liberación', en la medida en que es una liberación última lo que se persigue mediante el cumplimiento de todos estos ritos de efectos purificadores.

El mismo valor puede postularse para el verbo καθαίρω en otro pasaje platónico también relacionado con el ritual órfico, que ya citamos a propósito del estudio de los participantes:

Pl. *Phd.* 69c ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado y cumplidas las *teletai* habitará en compañía de los dioses.

Los dos participios *κεκαθαρμένος* y *τετελεσμένος* están puestos al mismo nivel. *Τετελεσμένος* indica la participación en la celebración ritual y el cumplimiento de los ritos por parte de los fieles, mientras que *κεκαθαρμένος* alude a los efectos purificadores que dicha participación tiene para los iniciados. Por eso ambos aparecen unidos: la participación en el ritual no puede disociarse de las consecuencias que provoca. Es decir, el ritual resulta siempre purificador. Pero, por otra parte, se exige que la pureza sea una condición duradera,¹³⁴² tal y como indica el propio participio de perfecto *κεκαθαρμένος*. Quienes han cumplido las *teletai* y conseguido dicho estado de pureza deben mantenerlo con la observancia estricta de las prescripciones órficas.

Un pasaje de Demóstenes viene a confirmar que *καθαίρω* y *καθαρός* se refieren a los efectos del rito más que a la naturaleza de la acción.

D. 18. 259 τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάτων τῶι πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαροῦ κελεύων λέγειν ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον, κτλ.

Por la noche, vistiendo con una piel de cervato a los participantes en los ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos y embadurnándolos con arcilla y salvado, alzándolos después de la purificación y exhortándolos a decir «he dejado el mal, he encontrado el bien» (...).

La purificación consiste en vestir a los iniciados con la piel de cervato, escanciarles el vino, embadurnarles con barro y salvado e instarles a la pronunciación de frases formularias.¹³⁴³ Es decir, la celebración en su conjunto es purificadora. No puede decirse que

¹³⁴² El análisis de los participios *κεκαθαρμένος* y *τετελεσμένος* puede verse en § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical *τελε(σ)-*. b) Participios medio-pasivos.

¹³⁴³ Parker (1983) 303.

καθαίρω y καθαρμός designen un rito específico de purificación,¹³⁴⁴ distinto de los citados, y aun en el caso hipotético de que lo hicieran, no sabríamos decir cuál es.

De entre los ritos mencionados por Demóstenes resulta muy interesante el acto de embadurnar con barro y salvado a los fieles (ἀπομάττων τῶι πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις), un rito singular que se corresponde con prácticas de purificación de sacerdotes de Mesopotamia¹³⁴⁵ y del que también da cuenta Harpocración:

Harp. *Lex. s. v.* ἀπομάττων· οἱ μὲν ἀπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ ἀπολυμαινόμενος, ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῶι· ἤλειφον γὰρ τῶι πηλῶι καὶ τῶι πιτύρῳ τοὺς μουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῶι μὴ γνώριμοι γενέσθαι.

'El que limpia'. Unos entienden sencillamente por esto 'el que está limpio y purificado', pero otros, más inquisitivamente, (*i. e.* entienden) por ejemplo, 'el que emplasta el barro y el salvado a los que cumplen los ritos', igual que decimos que una estatua se limpia con barro. Pues, en efecto, ungían con barro y salvado a los iniciados, imitando exactamente los mitologemas de algunos, como también los Titanes habían ultrajado a Dioniso embadurnándose con yeso¹³⁴⁶ para no resultarle reconocibles.

Los dos significados con que Harpocración desglosa el término, 'el que está limpio y purificado' y 'el que emplasta con barro a los que cumplen los ritos', resultan compatibles entre sí y coherentes con las creencias del grupo místico órfico. En la primera interpretación está implícita la idea de purificación ansiada por todo iniciado en estas doctrinas, mientras que la segunda sugiere la posibilidad de emplastarse con barro y salvado para representar el mito central de la doctrina órfica, los

¹³⁴⁴ No estamos de acuerdo con Parker (1983) 303, quien en este caso concreto postula la existencia de un rito de purificación preparatorio para la danza posterior descrita por Demóstenes.

¹³⁴⁵ Burkert (1992) 61.

¹³⁴⁶ *Cf.* West (1983) 154s (= [1993] 165s).

padecimientos y la muerte de Dioniso.¹³⁴⁷ Dicha representación supondría a su vez una forma de purificación.

Otra prueba más del valor que venimos postulando para los términos de la raíz *καθαρ-* la encontramos en las laminillas de Turios,¹³⁴⁸ y con alguna variante en la de Roma,¹³⁴⁹ en las que los fieles declaran ante la diosa Perséfone, Eucles (Hades) y Eubuleo (Dioniso):¹³⁵⁰

fr. 488, 489, 490 B, 1 Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ
Vengo de entre puros, pura.

fr. 491 B, 1 Ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρὰ.
Viene de entre puros, pura.¹³⁵¹

Seguramente se trata de una referencia a la pureza ritual del fiel portador de la lámina como resultado de haber experimentado la iniciación (un requisito indispensable), de haber mantenido una vida observante de los preceptos de este grupo religioso y de haber llevado a cabo purificaciones rituales.¹³⁵² El adjetivo *καθαρός*¹³⁵³ no es exactamente sinónimo de *ὅσιος*, el nombre que les da Platón¹³⁵⁴ a quienes son merecedores del banquete eterno en el más allá, puesto que *ὅσιος*¹³⁵⁵ designa el estado de pureza mental y ritual requerido al iniciado para presentarse ante la divinidad y *καθαρός* denota la pureza en un aspecto particular y de una mancha concreta.¹³⁵⁶ En el caso de las laminillas de Turios¹³⁵⁷ el uso del

¹³⁴⁷ Cf. § 3. 3. 1 La relación entre los *ἱεροὶ λόγοι* y los elementos culturales.

¹³⁴⁸ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 137ss.

¹³⁴⁹ Bernabé - Jiménez (2001) 179ss.

¹³⁵⁰ Para la identificación de ambos, cf. Bernabé - Jiménez (2001) 139ss.

¹³⁵¹ *Vid. et.* § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

¹³⁵² Kotansky (1994) 109.

¹³⁵³ Entendido en sentido religioso; para otras acepciones, cf. Moulinier (1952) 149.

¹³⁵⁴ R. 363cd.

¹³⁵⁵ Zuntz (1971) 307.

¹³⁵⁶ De Bock Cano (1982) 121ss, en un estudio del adjetivo en los poemas homéricos, Hesíodo, Tirteo y Arquíloco, considera *καθαρός* como el núcleo del plano positivo del campo semántico de los adjetivos de lo puro. El sentido del término evoluciona desde 'no manchado físicamente' (su rasgo inherente) a

término καθαρός se justifica porque en dos de ellas el iniciado afirma específicamente haber expiado una pena concreta, la pena por acciones injustas:

fr. 489, 490 B., 4 ποκινὰν δ' ανταπέ{ι}τε{σε}ικσ' ἔργων ἔνεκα οὔτι δικαίων.

Y he pagado el castigo que corresponde a acciones impías.

En definitiva la expresión ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, "vengo de entre puros, pura", supone para el iniciado una manera de decir que ha cumplido con los requisitos exigidos, entre ellos la correcta participación en el rito. La purificación se hace de forma individual pero la pertenencia a un grupo de iniciados, solidario y caracterizado por mantener una situación ritual similar, la pone de manifiesto la construcción con genitivo partitivo: ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, "de entre puros, pura". Por otra parte, el adjetivo καθαρός de las laminillas muestra la pervivencia de los efectos de la purificación más allá de la muerte. Los ritos que consituyen los καθαρμοί¹³⁵⁸ se realizan en vida, sobre la tierra, y no hay datos sobre purificaciones en el más allá, si bien sus efectos siguen vigentes tras la muerte y benefician especialmente al alma.

Un pasaje de Alejandro Polihistor, transmitido por Diógenes Laercio, enumera las pautas para conseguir la pureza ritual, ἀγνεία, que se exige al fiel:

Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33 τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὠίων καὶ τῶν ὠιοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Y la pureza es necesaria mediante purificaciones, lustraciones y aspersiones, mediante la purificación después de funerales, relaciones amorosas y todo tipo de mancha y mediante el apartamiento de alimentos y

'libre de culpa' y, por último, 'puro', proceso que se produce a partir de neutralizaciones con ἀεικής o, como en el último paso, mediante la metáfora.

¹³⁵⁷ *Fr.* 488, 489, 490 B.

¹³⁵⁸ Tannery (1901) 317ss.

carne de animales muertos, salmonetes, melanuros, huevos, animales nacidos de huevos, habas y lo demás que prescriben quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos.

En primer lugar, el texto resulta muy interesante por la presencia de dos términos de campos semánticos muy cercanos: *ἀγνεία*, 'pureza', y *καθαρμός*, 'purificación'. Si *ἀγνεία* designa el estado anímico y corporal del fiel que ha conseguido la condición de puro, *καθαρμός*, en cambio, se refiere a uno de los medios para lograrlo, a saber, el cumplimiento de determinados ritos. El significado de lustraciones y aspersiones, prescritas asimismo para conseguir la *ἀγνεία*, parece claro. La dificultad reside en saber qué ritos concretos se esconden bajo el plural *καθαρμοί*. A tenor de los ejemplos que venimos analizando, hemos de interpretar que hay una alusión a ritos de efectos catárticos, como la ofrenda, la libación o el uso de antorchas y cribas, entre otros, aunque no aparezcan expresamente citados en este texto. Por su parte, la prescripción sobre un modo de vida purgativo aparece expresada por la raíz *καθαρ-*. El verbo *καθαρεύειν* implica aquí la purificación de todo aquello que tenga que ver con el ciclo de nacimientos, como, por ejemplo, los elementos polares: la vida y la muerte.¹³⁵⁹

Otro pasaje transmitido también por Diógenes Laercio resulta interesantísimo porque *καθαρμοί* designa un texto escrito, sin que se especifique de qué tipo, pero que tiene efectos catárticos:

D. L. 10. 4 καὶ γὰρ σὺν τῇ μητρὶ περιόντα αὐτὸν (*sc. Epicurum*) ἐς τὰ οἰκίδια καθαρμούς ἀναγινώσκειν

Y al llegar (*i. e.* Epicuro) con su madre a la casa leyó las purificaciones.

El pasaje relata las actividades de Epicuro y su madre. Aunque no se refiere propiamente a ritos órficos, ilustra que la lectura de determinados textos constituía por sí misma un rito purificador¹³⁶⁰ conocido en la antigüedad. Carecemos de datos

¹³⁵⁹ Cf. Rudhardt (1958) 170s.

¹³⁶⁰ Kotansky (1995) 252ss.

sobre la existencia de un rito similar en el orfismo, pero podemos conjeturarla a sabiendas de la importancia de la palabra en el ritual, como veremos en el apartado dedicado a los λεγόμενα. La purificación por medio de la lectura o recitado de determinados textos es muy común en distintas religiones. Por ejemplo, la penitencia impuesta a los fieles cristianos tras la confesión consiste precisamente en rezar determinadas oraciones tantas veces como el sacerdote crea conveniente.

Pero sigamos con las purificaciones órficas. En el s. II d. C. Pausanias le atribuye a Orfeo el descubrimiento de:

Paus. 9. 30. 4 (...) τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμούς νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων.

(...) rituales de dioses, purificaciones de acciones impías, curaciones de enfermedades y medios de alejar la cólera divina.

La mención de ἔργα ἀνόσια, 'acciones impías', nos retrotrae a los ἀδικήματα del pasaje de la *República* (R. 364e) y a los παλαιὰ μηνίματα del *Fedro* (*Phdr.* 244e), donde τελεταί y καθαρμοί aparecían también al mismo nivel. Las acciones impías son consideradas injusticias, objeto de antiguas cóleras, que provocan la necesidad de purificación.

Muy interesante es también un texto del *Carmen Aureum* que dice así:

Carm. Aur. 67s ἀλλ' εἴργου βρωτῶν ὧν εἵπομεν ἔν τε καθαρμοῖς ἔν τε λύσει ψυχῆς.

Apártate de los mortales, de lo cual se habla en las purificaciones y en la liberación del alma.

Kern¹³⁶¹ agrupó algunos fragmentos como obra de Orfeo¹³⁶² bajo el título Καθαρμοί, pero no hay pruebas de que una obra con

¹³⁶¹ *Fr.* 291-292 K.

¹³⁶² Brisson (1990) 2915. Para un inventario de las obras atribuidas a Orfeo, cf. Ziegler, *RE* s. v. Orphische Dichtung, col. 1321-1417, sobre καθαρμοί en concreto, p. 1410.

dicho título pueda atribuírsele. Más bien, podemos interpretar que este pasaje del *Carmen Aureum* y otro de Eusebio aluden a los textos empleados en ciertos ritos de efectos purificadores:¹³⁶³

E. *PE* 5. 31. 3 (*fr.* 607 B.) ὡς μὴ μᾶλλον τῆς Κρήτης σὺ καθαρμοῦ προσδέηι, Ὀρφικούς τινας ἢ Ἐπιμενιδείους καθαρμούς φανταζόμενος.

Que no necesites más que la purificación de Creta, al jactarte de unas purificaciones órficas o de Epiménides.

En el s. III d. C. Orígenes vuelve a poner de manifiesto la necesidad de purificarse para poder acceder al conocimiento de determinadas doctrinas:

Origen. *Cels.* 1. 7 καὶ τινὲς μὲν ἀκούοντες Πυθαγόρου, ὡς Ἐπιμενιδείους, ἄλλοι δ' ἐν ἀπορρήτῳ διδασκόμενοι τὰ μὴ ἄξια φθάνειν εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ μηδέπω κεκαθαρμένους. Καὶ πάντα δὲ τὰ πανταχοῦ μυστήρια κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον κρύφια ὄντα οὐ διαβέβληται (*sc.* *Celsum*).

Y algunos sólo oían sobre Pitágoras: "Él lo dijo"; otros eran instruidos secretamente en doctrinas que no merecen llegar a oídos profanos y aún no purificados. Y en cuanto a cualquier misterio que se practique por toda Grecia y tierra bárbara, siendo ocultos, no los ataca (*i. e.* Celso).

Este texto refleja la importancia de la palabra en el ritual al personificar en el sentido del oído la purificación que, en buena lógica, se haría extensible al resto de sentidos. El participio de perfecto κεκαθαρμένους, igual que en el pasaje del Fedón platónico (*Phd.* 69c), indica los efectos catárticos y duraderos consecuencia del cumplimiento de los ritos.

Un siglo después, en el IV d. C., Jámblico atribuye a Pitágoras la difusión de las purificaciones órficas que vuelven a aparecer junto a las *teletai*:

Iambl. *VP* 28. 151 δέ φασι Πυθαγόραν (...) ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν (*sc.* τῶν Ὀρφικῶν) τοὺς καθαρμούς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς, τὴν ἀκριβεστάτην εἶδησιν αὐτῶν ἔχοντα.

¹³⁶³ *Fr.* 607 B. De hecho, West en su libro *The Orphic Poems* no dice nada sobre una obra con semejante título.

Dicen (...) que Pitágoras refirió sus purificaciones (*i. e.* de los órficos) y las llamadas *teletai*, porque tenía un conocimiento exactísimo de ellas.

Los dos términos καθαρμοί y τελεταί aparecen de nuevo unidos sintácticamente, lo que confirma que el rito y sus consecuencias son inseparables, como ya formulábamos en el comentario de los pasajes platónicos.

El biógrafo de Proclo, Marino (s. V / VI d. C.) considera que los conjuros (ἀποτροπή) y las aspersiones (περιρραντήριον) son purificaciones. Su testimonio apoya el valor genérico del término que no designa un rito, sino los efectos catárticos de ciertos ritos:

Marin. *Procl.* 455 (75 Masullo) νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἀποτροπαῖς καὶ περιρραντηρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς χρώμενος, ὅτε μὲν Ὀρφικοῖς, ὅτε δὲ Χαλδαϊκοῖς.

Noche y día recurría (*i. e.* Proclo) a conjuros, aspersiones y otras purificaciones, bien órficas, bien caldeas.

Según este pasaje, los καθαρμοί entran en el campo de los ritos τὰ δρώμενα, como las aspersiones, pero también de aquellos τὰ λεγόμενα, porque los conjuros consisten en el recitado de ciertas fórmulas o expresiones que acompañan los ritos prácticos confiriéndoles un significado especial. Digna de mención es también, la calificación de órficas que reciben las purificaciones, pues pone de manifiesto la asociación de estas prácticas con ambientes órficos todavía en una época tardía.

Comentaristas de fecha posterior como Juan Tzetes (s. XII d. C.) vuelven a dar testimonio de la unión de τελεταί y καθαρμοί, a los que se suma el término περιλύσεις, 'liberaciones'. La información que proporciona Tzetes sobre las purificaciones adquiere mayor relieve si se tiene en cuenta que su presunta fuente, Filócoro, remonta a los siglos IV /III a. C.:

Tz. *in Aristoph. Ra.* 1033a (IV 3. 1003. 1 Koster) ὅτι πολλὴ δόξα κατεῖχε περὶ Ὀρφέως, ὡς τελετὰς συντετάχοι. καὶ Μουσαῖον παῖδα Σελήνης καὶ Εὐμόλπου Φιλόχορος (*FGH* 328 F 208) φησιν οὗτος δὲ περιλύσεις καὶ τελετὰς καὶ καθαρμοὺς συνέθηκεν· ὁ δὲ Σοφοκλῆς (*Fr.* 1116 Radt) χρησμολόγον αὐτόν φησι.

Pues una gran renombre prevalecía en torno a Orfeo, porque había codificado *teletai*. Y Filócoro llama a Museo hijo de Selene y Eumolpo. Y éste reunió liberaciones, *teletai* y purificaciones. Pero Sófocles lo llama crespólogo.

Independientemente de las atribuciones a los poetas Orfeo y Museo, nos interesa resaltar que una vez más las purificaciones se definen por sus efectos y por ello pueden ser asociadas a términos como 'liberaciones' (περιλύσεις) y 'teletai'.

En definitiva, καθαρός posee un valor genérico y se refiere a los efectos de determinadas acciones, más que a un rito único y específico. Las prescripciones referentes al *modus vivendi*, el ayuno,¹³⁶⁴ la ofrenda de sacrificio, las lustraciones y libaciones, el rito con cribas o antorchas, incluso las danzas¹³⁶⁵ y el recitado de fórmulas, todos estos ritos pueden interpretarse como ritos purificadores. El gramático latino Servio agrupa los ritos de purificación a partir de los tres elementos, agua, aire y fuego:¹³⁶⁶

Seru. *Aen.* 6. 741 *In sacris omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgant et sulphure aut aqua abluunt aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi.*

En todos los ritos se dan estas tres purificaciones: las antorchas purifican por el azufre, lavan con agua y aventan con el viento, lo que se hacía en los ritos de Líber.

A todos ellos pueden atribuírseles cualidades purgativas y están presentes en gran parte de los ritos órficos. Según vimos en los apartados correspondientes, y con independencia del uso de

¹³⁶⁴ Lanata (1967) 53.

¹³⁶⁵ Cf. por ejemplo, un pasaje muy significativo de Platón a propósito de la danza bacanal: Pl. *Lg.* 815c ὅση μὲν βακχεία (sc. χορεία) τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἐπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πάνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὡς φασιν, μιμοῦνται κατωινωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, "toda la (*i. e.* danza) bacanal y en las que siguen a éstas, que se realizan con relación a purificaciones y ritos, se imita, según dicen, a ebrios dándoles el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros". No queda del todo claro si la purificación precede a la danza o si dicha actividad resulta en sí misma purificadora, cf. Parker (1983) 303s.

¹³⁶⁶ Cf. Hamburg, *RE* s. v. καθαρός, col. 2516s; Cumont (1933) 251 y n. 4; Burkert (1987a) 98 y n. 41.

términos como καθαρός ο καθαίρω, la purificación por aire se realiza simbólicamente mediante la criba; la purificación por fuego, con antorchas, y la purificación por agua,¹³⁶⁷ mediante lustraciones (λουτρα) y aspersiones (περιρραντήρια). Del mismo modo, las libaciones de agua, vino y leche debieron de tener un carácter purgativo. El supersticioso que Teofrasto ridiculiza en sus *Caracteres*¹³⁶⁸ da buena cuenta de diferentes purificaciones. Aunque se trata de un personaje caricaturizado en extremo, puede ejemplificar bien un tipo de cliente que acudía a los orfeotelestas, tal y como el propio Teofrasto denuncia, y el origen de algunos de sus tabúes y supersticiones. No deja de resultar significativo que muchos de los ritos a que continuamente se somete el supersticioso por miedo a contaminarse y para lograr la purificación, sean similares a los cumplidos por los fieles órficos. Así, el apartamiento de los elementos polares, la vida y la muerte, el uso de vino, mirto y pasteles sagrados para el sacrificio, la presencia de serpientes carrilludas asociadas a Sabacio o la mención de coronas, la purificación mediante una cebolla albarrana¹³⁶⁹ y un perrillo. Además de estos ritos, se citan otros que no aparecen en los textos órficos, como la purificación en una fuente o la de la casa por miedo a los conjuros.

A los ritos citados podemos añadir la purificación por la piedra del rayo de la que habla un texto de Porfirio. Entre los ritos iniciáticos cretenses descritos por este autor a propósito de una pretendida iniciación de Pitágoras, se encontraba una purificación preliminar del iniciando, seguida de otra con una "piedra del rayo", esto es, con una de aquellas puntas de flecha de sílice astillada, producción característica de la antigua edad de piedra:¹³⁷⁰

Porph. VP 17 Κρήτης δ' ἐπιβάς τοῖς Μόργου μύσαις προσήει (sc.

¹³⁶⁷ De acuerdo con el texto transmitido por Diógenes Laercio (Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33) citado *supra*.

¹³⁶⁸ Thphr. *Char.* 16, cf. Parker (1983) 307.

¹³⁶⁹ Dífilo (Diph. 125 K.- A, citado *supra*, § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual) menciona también la purificación con esta cebolla, σκίλλη.

¹³⁷⁰ Pettazzoni (1924) 46; cf. Casadio (1990b) 285s.

Πυθαγόρας) ἐνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, ὑφ' ὧν καὶ ἐκαθάρθη τῆι κεραυνίαι λίθῳ, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττηι πρηνῆς ἑκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῶι ἀρνείου μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος.

Al llegar a Creta se presentó (*i. e.* Pitágoras) a los *mistas* de Morgo, uno de los Dáctilos del Ida, por los que fue purificado por medio de la piedra del rayo y desde el amanecer estuvo de bruces junto al mar y por la noche junto al río, con la cabeza cubierta por una piel de carnero negro.

Ya señalamos la importancia y las connotaciones del rayo entre los órficos al citar este texto en el apartado sobre los sonidos del ritual.¹³⁷¹ En las laminillas de Turios el rayo evoca la suerte de los Titanes o de Sémele y alude a la muerte del iniciado concebida como un tránsito purificador. Un tipo de piedras asociadas al rayo pudo haberse empleado en el ritual, pero fuera de este texto transmitido por Porfirio no tenemos más datos al respecto.

A modo de conclusión, podemos decir que entre los órficos la necesidad de purificarse adquiere un sentido escatológico particular. Encuentra su razón de ser en una culpa antecedente, que en el plano del relato mítico se corresponde con el desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes. La expiación de dicha culpa da lugar a la observancia y cumplimiento de ritos y prescripciones, que en conjunto componen los denominados *καθαρμοί*. Por ello, en los textos órficos que nos conciernen el término aparece en plural. Por otra parte, *καθαρμός* no es un rito específico de purificación, sino el efecto conseguido por la participación en la *teleté*. Este significado permite entender mejor la vigencia de *καθαρμοί* en un tiempo futuro, tras la muerte del cuerpo. En definitiva, se trata de purificarse ahora, en el presente representado por la vida terrenal, de una culpa heredada por acciones impías cometidas por nuestros antepasados los Titanes. Los beneficios catárticos de esa purificación continuarán más allá de la muerte corporal.

¹³⁷¹ Cf. § 3. 1. 5 La música y la danza en el ritual. Para la relación del rayo con los órficos, cf. Bernabé - Jiménez (2001) 148ss.

3. 2 τὰ λεγόμενα, 'LO QUE SE DICE, SE LEE O SE APRENDE'

Al dedicar un apartado a lo que se dice, se lee o aprende (que hemos englobado bajo la expresión griega τὰ λεγόμενα¹³⁷²) en las *teletai* queremos destacar la importancia que estos grupos místicos dan a la palabra durante la ejecución del rito. Es bien conocida la etiqueta de religión del libro,¹³⁷³ adjudicada tradicionalmente al orfismo, y muy numerosa y variada la literatura que circula en torno a este movimiento. De toda ella nos interesa sólo la de carácter religioso y en particular aquellos textos que denotan la relevancia de la palabra en el ritual,¹³⁷⁴ bien porque la ejecución del rito se acompaña o fundamenta en lectura de libros referentes al relato central de la doctrina órfica, o porque el rito consiste precisamente en el enunciado de ensalmos (ἐπιωδαί) o frases formularias de sentido enigmático, o porque se instruye al fiel en reflexiones etimológicas.

En el capítulo dedicado al concepto de τελετή¹³⁷⁵ ya resaltamos ese papel central de la palabra. En la religión órfica la revelación se cumple a través de la transmisión de un *logos*, de un discurso sobre los dioses, por vía iniciática y no a través de una experiencia de visión, de contacto inmediato con lo divino. En el plano formal esto se manifiesta en que determinados verbos de los

¹³⁷² Para los paralelos en Eleusis, cf. Foucart (1914) 356, 415ss; Mylonas (1961) 272s.

¹³⁷³ Bianchi (1974) 131 (= [1977] 189); Bernabé (1996a) 18 n. 15, (1996b) 67. Pero cf. la visión distinta de Linforth (1941) 261-289; West (1983) 3. Entre los textos, hay que destacar Pl. *R.* 364e y E. *Hipp.* 952ss, que serán analizados detenidamente en el apartado siguiente; *vid. et.* E. *Alc.* 967ss κρείσσον οὐδέν Ἀνάγκας / ἡὔρον οὐδέ τι φάρμακον / Θρήισσαις ἐν σανίσι, τὰς / Ὀρφέα κατέγραψεν / γῆρυς. "Nada hallé más poderoso que Necesidad. Contra ella no hay remedio alguno en las tablillas tracias que dictó la voz de Orfeo". La tradición asigna a Orfeo gran número de escritos donde se mezclan filosofía, medicina y religión.

¹³⁷⁴ En opinión de Parker (1995) 486s no puede determinarse hasta qué punto el conjunto de la literatura órfica estaba relacionada con la práctica ritual, pero sí es cierto que las escasas alusiones a la literatura órfica temprana se enmarcan en contextos rituales y es probable que la *Teogonía* estuviese también destinada a uso ritual.

¹³⁷⁵ Cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas, y especialmente n. 248.

que depende τελετή hacen referencia a la transmisión de un saber, de valor claramente didáctico. Así, junto a la ejecución práctica del rito, el concepto de conocimiento es intrínseco a la naturaleza de las τελεταί.

3. 2. 1 LOS TEXTOS DEL RITUAL

3. 2. 1. 1 LOS LIBROS UTILIZADOS EN EL RITUAL

En la *teleté* la transmisión de un saber que acompaña al rito práctico se realiza con el apoyo de textos. Presentamos a continuación un listado de las fuentes que nos sirven para justificar el uso de esos textos durante el ritual órfico y que, en muchos casos, nos informan también sobre su contenido.

Un primer dato lo encontramos en un pasaje de Eurípides¹³⁷⁶ en que Teseo reprocha a Hipólito:

E. *Hipp.* 952ss ἤδη νιν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἀνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.

Ahora vanaglóríate y vende la mercancía
de que comes alimento inanimado; teniendo por soberano a Orfeo,
haz el Baco honrando el humo de sus muchos escritos.

Con independencia de que el propio Hipólito sea un fiel órfico y de la ironía con que Teseo censure el contenido de los libros, resulta evidente la importancia del texto escrito (γράμματα) para la celebración cultural de estos grupos, ya sea por uso directo, ya por las reminiscencias que el texto deja en el rito. Poca es la información sobre lo contenido en ellos, pero, a juzgar por el tono crítico, a Eurípides (o a su personaje) le parecía algo vacío, sin demasiado fundamento.

¹³⁷⁶ Linforth (1941) 50ss; Burkert (1997a [1982]) 22; Turcan (1986) 235ss; Casadesús (1997c) 169s.

La confirmación del empleo de textos rituales la encontramos en un pasaje de la *República*, uno de los ejemplos más relevantes, donde Platón describe la labor de los oficiantes de ritos citando los libros como una de sus herramientas fundamentales:

Pl. R. 364e βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασί, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, κτλ.

Y presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes de Selene y las Musas, como dicen, según los cuales sacrifican (...).

El filósofo nos proporciona un dato precioso al afirmar que estos sacerdotes mendicantes y adivinos 'sacrifican', θυηπολοῦσιν, siguiendo las prescripciones de libros. La ofrenda de sacrificio, uno de los actos principales de la *teleté*, se ceñiría, por tanto, a la tradición del texto escrito y, en principio, quedaría poco margen para la improvisación. Pero es de suponer que el contenido de dichos libros no se limitaría a las indicaciones prácticas¹³⁷⁷ para el sacrificio. Un escolio a este pasaje dice así:

Sch. in Pl. R 364e (201 Greene, F 3 K) βίβλων] περὶ ἐπωιδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσίων καὶ μειλιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων.

'Libros': sobre ensalmos y lazos mágicos, purificaciones, calmantes o similares.

Es decir, en los libros no sólo estarían contenidas las prescripciones, sino también las fórmulas pronunciadas en el ritual por sus efectos catárticos y purificadores.¹³⁷⁸ Y es muy probable que se consignasen también las causas y consecuencias de todos

¹³⁷⁷ Nos parece exagerada la hipótesis de Boyancé (1936) 44ss de que se trate de una especie de manual práctico con prescripciones para quienes ejecutan los sacrificios, cuyo referente inmediato dentro de esta tradición son los himnos órficos encabezados por el título τελεταί.

¹³⁷⁸ A partir de un pasaje del *Carmen Aureum* (*Carm. Aur.* 67s) y de otro de Eusebio (E. *PE* 5. 31. 3) podemos interpretar que hay una alusión a los textos empleados en ciertos ritos de efectos purificadores. *Cf. et.* la noticia transmitida por Diógenes Laercio (D. L. 10. 4) no exclusivamente relacionada con ritos órficos, pero que ilustra la lectura de unas 'purificaciones' entre las actividades de Epicuro y su madre. Todos estos pasajes han sido recogidos en el capítulo que hemos dedicado a las purificaciones, *cf.* § 3. 1. 7 Las purificaciones.

estos ritos, esto es, que se recogiese la doctrina teórica¹³⁷⁹ que sustentaba tales prácticas. En comunidades como la órfica la formación doctrinal estaba limitada a los iniciados y, por tanto, el 'verdadero' significado de las doctrinas teóricas se difundía exclusivamente en el transcurso de la celebración ritual. Por otra parte, la alusión a libros de Museo y Orfeo, que en otros pasajes son llamados poetas,¹³⁸⁰ nos lleva a pensar en la transmisión, directa o indirecta, de un relato sagrado, como veremos en el siguiente apartado. No es descartable que estos libros, empleados como autoridad en las τελεταί, reuniesen indicaciones para cumplir los ritos, prescripciones sobre el régimen de vida, doctrinas de remisión de delitos, descripciones ultramundanas y relatos míticos.¹³⁸¹

Muy interesante es la noticia del cómico Alexis sobre el comercio de libros que se venden en el mercado,¹³⁸² entre los cuales se incluyen los atribuidos a Orfeo:

Alexis *fr.* 140 K.- Α. βιβλίον ἐντεῦθεν ὃ τι βούλει προσελθὼν γὰρ λαβέ, ἔπειτ' ἀναγνώσει, πάνυ γε διασκοπῶν ἀπὸ τῶν ἐπιγραμμάτων ἀτρέμα τε καὶ σχολῆι. Ὀρφεὺς ἔνεστιν, Ἡσίοδος, τραγωιδία, Χοιρίλος, Ὅμηρος, Ἐπίχαρμος, συγγράμματα παντοδαπά.

Acércate y toma el que quieras de esos libros de ahí. Luego léelo, reflexionando bien a partir de los títulos poco a poco y tomándote tu tiempo. Tienes a Orfeo, Hesíodo, tragedia, Quérilo, Homero, Epicarmo y toda clase de obras.

El comercio de libros implica la existencia de un público que los compra y los lee.

¹³⁷⁹ Según Bernabé (1997b) 80, también las teogonías y otras obras podían invocarse o ponerse en escena durante el ritual, *cf. infra* § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

¹³⁸⁰ *Cf. infra.* § 3. 2. 1. 3 La atribución a Orfeo.

¹³⁸¹ Linforth (1941) 77ss.

¹³⁸² Bernabé (1997a) 38.

En sus discursos *Sobre la corona* y *Sobre la falsa embajada*, Demóstenes vuelve a emplear βίβλος para referirse a los libros usados por el oficiante en el ritual:

D. 18. 259ss ἀνὴρ δὲ γενόμενος (sc. Αἰσχίνης) τῆι μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, κτλ.

Y hecho un hombre (*i. e.* Esquines), le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos y juntamente con ella organizabas lo demás (...).

D. 19. 199 οὐκ ἴσασιν οὔτοι τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς τὰς βιβλους ἀναγιγνώσκοντά σε (sc. Αἰσχίνην) τῆι μητρὶ τελούσῃ, κτλ.

¿No saben éstos que tú (*i. e.* Esquines) desde el principio le leías los libros a tu madre mientras celebraba los ritos? (...).

De ambos pasajes podemos concluir que la lectura de los libros rituales se llevaba a cabo ante la colectividad de fieles y que dicho acto constituía uno de los momentos principales de la celebración. Se encargaba de ello el oficiante de ritos, dato en el que Demóstenes y Platón coinciden. En el primero de los pasajes citados (D. 18. 259), se dice que el sacerdote exhorta a los fieles a pronunciar frases como ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον, “he dejado mal, he encontrado el bien”, o gritos como εὐοῖ σαβοῖ, “evoé saboi”, ὕης ἄττης ἄττης ὕης, “hye Atis, Atis hye”. Parece probable que expresiones formularias de este tipo estuviesen contenidas en los textos que Esquines leía a los fieles. Hay que destacar también los efectos purificadores asociados a la lectura de esos libros, como ya dijimos en el capítulo dedicado a las purificaciones.¹³⁸³

El ejemplo más parecido a lo que pudieron ser los libros rituales es el *Papiro de Gurob*,¹³⁸⁴ un texto órfico fechable en el s. III a. C. En la línea 3 se menciona el término *teleté*, esto es, ritual, una indicación clarísima de que lo que viene a continuación son directrices sobre lo que debía hacerse y decirse en los diferentes

¹³⁸³ Vid. § 3. 1. 7 Las purificaciones; *vid. et. supra* n. 1378.

¹³⁸⁴ Smyly (1921); Tierney (1922) 77ss; West (1993) 181ss; Hordern (2000).

actos que integraban la celebración del rito.¹³⁸⁵ Por consiguiente, el papiro resulta el paradigma más fiable de lo que pudieron ser estos libros en cuanto a forma y contenido. Comienza con la indicación del modo en que tenían que realizarse las ofrendas y la naturaleza de éstas:

PGurob 1-3 [ἔκ]αστα ἔ[χ]ων ἄ εὐρηι
 τὰ] ὠμὰ δὲ συνλεγέ[τω
] .. διὰ τὴν τελετήν.

con lo que encuentre.... que se reúnan los pedazos de carne cruda durante la *teleté*.

PGurob 9-11 ἵ]να ποιῶμεν ἱερά καλά
] νηι κριός τε τράγος τε 10

] ἀπερ<ε>ίσια δῶρα.

Cumpliremos hermosos sacrificios un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros.

PGurob 13ss λαμβ]άνων τοῦ τράγου
]τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω

cogiendo el macho cabrío, ... que se coma el resto de la carne.

Leemos también súplicas y peticiones de salvación que el iniciado debía pronunciar como:

PGurob 5s σῶισόν με Βριμὼ με[γάλη
 Δημήτηρ τε Ῥέα [...

Sálvame gran Brimó ... Deméter y Rea ...

PGurob 17- 20]αλων εὐχή·
]νον καὶ Εὐβουλήα καλῶ[μεν
] .. εὐρήας κικλήσκω[μεν

¹³⁸⁵ Tierney (1922) 86. Sin embargo, Nilsson (1957) 12 considera inseguro que el término *τελετή* pruebe que este texto, parcialmente en hexámetros, sea una liturgia mística. Turcan (1992b) 231, en cambio, considera el *Papiro de Gurob* el *ἱερός λόγος* de un tíaso dionisiaco, donde se encuentran todos los ingredientes culturales que han podido servir a la elaboración de estos misterios.

]. . . τε φίλους· □

Invoquemos a ... y a Eubuleo imploramos (a la soberana? de) ancha (tierra?¹³⁸⁶) ... y a los amigos.

PGurob 22a- 22b /23a Εὐβου]λεῦ Ἴρικεπαίγε
σῶισόν με []ητα.

Eubuleo, Ericepeo, sálvame

El papiro recoge también determinadas fórmulas y contraseñas que el fiel debía recitar en el ritual, lo que sabemos gracias a las coincidencias que presentan con un pasaje de Clemente de Alejandría (*Prot.* 2. 17. 2) que veremos más adelante:

PGurob 23ss σύμβολα
]υρα θεὸς διὰ κόλπου
ο]ῖν[ο]ν¹³⁸⁷ ἔπιον ὄνος βουκόλος
]. . .]ας σύνθεμα· ἄνω κάτω τοῖς
] καὶ ὅ σοι ἐδόθη ἀνήλωσαι
ε]ῖς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν
κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,
]η ἔσοπτρος

Contraseñas: dios en el regazo ... he bebido vino, asno, pastor. ...
Fórmulas: arriba, abajo a los y lo que te fue dado, consúmase... pon en el canasto ... piña, zumbador, tabas ... espejo.

Todas estas expresiones tenían un sentido especial, de profunda significación religiosa, cuyo conocimiento denotaba la pertenencia al grupo de iniciados. Para los profanos, en cambio, resultaban incomprensibles. Nombres como Eubuleo y Ericepeo están estrechamente ligados a los relatos de tradición órfica.¹³⁸⁸ El dios a través del seno es un elemento de los ritos de Sabacio y el

¹³⁸⁶ West (1983) 171 traduce este verso: "and let [us] call upon [the Queen] of the broad [Earth]"; *vid. et.* la conjetura de Bernabé que supone el texto que lee West: *fr.* 578. B., 19 γα]ίης ἐὐρήας.

¹³⁸⁷ Hordern (2000) 139.

¹³⁸⁸ Para la identificación de ambos con Dioniso, *cf. infra* n. 1448 y 1449.

título de βουκόλος es típico de los tíasos dionisiacos.¹³⁸⁹ En definitiva, el *Papiro de Gurob* reúne las prescripciones para ejecutar los diferentes actos que conforman el ritual: presentación y consumo de ofrendas, súplicas e invocaciones y enunciado de fórmulas y contraseñas. Actos todos que evocan la reminiscencia de un relato que se encuentra simplemente aludido.

Dos siglos después, en el I a. C., Diodoro cita la existencia de unos poemas órficos, τὰ Ὀρφικὰ ποιήματα:

D. S. 3. 62. 8 σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμνήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

Y con esto concuerda lo revelado en los poemas órficos y lo introducido en secreto durante las *teletai*, que no es lícito que los no iniciados conozcan en detalle.

El siciliota confirma que aquello de lo que hablan los poemas órficos se corresponde con lo transmitido velada y exclusivamente a los iniciados en el transcurso del ritual: la explicación mítica que se da a la recolección de la uva y preparación del vino descansa sobre un relato en el que los hijos de Gea desmembran y cuecen a Dioniso.

Y ya en el siglo II d. C. podemos citar la noticia de Pausanias a propósito de unos escritos que contenían prescripciones sobre la vida órfica:

Paus. 1. 37. 4 ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίῃ εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.

Todo el que haya visto los Misterios de Eleusis o que haya leído los llamados escritos órficos sabe lo que digo.

¹³⁸⁹ Turcan (1992b) 231. Este término se estudia en § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical s. v. y § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica s. v.

El texto hace referencia a la prescripción órfica de no ingerir determinados alimentos como las habas.¹³⁹⁰ No se especifica cuándo o cómo se daban a conocer esta y otras prescripciones, pero la lógica y el paralelismo con los Misterios de Eleusis nos permiten concluir que la celebración del rito era el mejor momento para dar a conocer a los fieles los escritos¹³⁹¹ que enseñaban el modelo de vida órfica.

Plutarco habla de la poesía órfica (ἔπος) e inmediatamente después menciona ritos secretos y rituales sacros:

Plu. *Fr.* 157 Sandbach κατάδηλόν ἐστιν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Eso es evidente en los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios. Pero, sobre todo, los ritos secretos de las celebraciones y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sacros revelan el modo de pensar de los antiguos.

A partir de este texto es posible establecer una relación entre los poemas y el ritual, en el sentido en que la ejecución del rito remite a textos míticos que la sancionan.

Por último, podemos citar un texto de Orígenes que alude al ocultismo que rodea las doctrinas de estos misterios:

Origen. *Cels.* 1. 7 καὶ τινὲς μὲν ἀκούοντες Πυθαγόρου, ὡς 'Αὐτὸς ἔφα', ἄλλοι δ' ἐν ἀπορρήτῳ διδασκόμενοι τὰ μὴ ἄξια φθάνειν εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ

¹³⁹⁰ Cf. § 2. 1. 3. 2. 3 Otras prescripciones alimentarias.

¹³⁹¹ Noticias sobre escritos referentes a otros rituales pueden leerse también en Paus. 4. 27. 5 ὡς δὲ ἡ τελετὴ σφισιν ἀνεύρητο, ταύτην μὲν, ὅσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν, κατετίθεντο ἐς βίβλους. "Cuando el ritual fue descubierto por ellos, cuantos eran de la familia de los sacerdotes, lo pusieron por escrito en libros"; Paus. 8. 15. 2 λαβόντες <δὲ> γράμματα ἐξ αὐτῶν ἔχοντα ἐς τὴν τελετὴν καὶ ἀναγνόντες <ἐς> ἐπήκοον τῶν μυστῶν, κατέθεντο ἐν νυκτὶ αὐθις τῇ αὐτῇ. "Cogiendo de ellas (*i. e.* de las piedras) los escritos referentes al ritual, los leen al alcance del oído de los iniciados y en la misma noche los dejan allí de nuevo", Paus. 8. 37. 2 ἐν δὲ τῇ στοᾷ τῇ παρὰ τῇ Δεσποίνῃ μεταξὺ τῶν τύπων τῶν κατειλεγμένων πινάκιόν ἐστι γεγραμμένον, ἔχον τὰ ἐς τὴν τελετὴν. "En el pórtico junto a Despensa, en medio de los relieves citados, hay una tablilla escrita relativa al ritual".

μηδέπω κεκαθαρμένας. Καὶ πάντα δὲ τὰ πανταχοῦ μυστήρια κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον κρύφια ὄντα οὐ διαβέβληται (*sc. Celsum*).

Y algunos sólo oían sobre Pitágoras: "Él lo dijo"; otros eran instruidos secretamente en doctrinas que no merecen llegar a oídos profanos y aún no purificados. Y en cuanto a cualquier misterio que se practique por toda Grecia y tierra bárbara, siendo ocultos, no los ataca (*i.e. Celso*).

El participio διδασκόμενοι señala la enseñanza de un saber, que puede englobar cualquiera o, incluso, todos los citados a lo largo de esta exposición.

En definitiva, las fuentes muestran que la celebración de rituales se apoyaba en textos,¹³⁹² como muchas de las liturgias actuales. En todos estos pasajes contabilizamos hasta cuatro términos distintos para designar los textos que sirven de referencia durante el ritual: γράμματα (*E. Hipp.* 952ss), βίβλος (*Pl. R.* 364e; *Alexis fr.* 140 K. -A.; *D.* 18. 259, 19. 199), ποιήματα (*D. S.* 3. 62. 8) y ἔπη (*Plu. Fr.* 157 Sandbach). De las fuentes obtenemos asimismo información sobre el variado contenido de estos escritos,¹³⁹³ a saber, indicaciones para cumplir la ofrenda (*Platón y Papiro de Gurob*), frases formularias (*Demóstenes y Papiro de Gurob*), súplicas (*Papiro de Gurob*), prescripciones sobre el modo de vida órfica (*Pausanias*), y ecos de un ἱερός λόγος, que está implícito¹³⁹⁴ o claramente expresado (*Diodoro, Plutarco*). De este último aspecto nos ocuparemos en profundidad en el siguiente apartado.

Pero no podemos concluir este repaso a las fuentes que atestiguan la relación entre texto escrito y ritual sin tener en cuenta otros datos muy significativos. En primer lugar, el órfico se lleva a la tumba una laminilla de oro en la que están inscritas indicaciones sobre lo que debe hacer y decir en el más allá; una

¹³⁹² Aunque no podemos caer en los extremos de Boulanger (1937b) 125 cuando afirma que el orfismo no conlleva ninguna otra iniciación, más que la que se adquiere por la lectura de libros sacros.

¹³⁹³ *Cf.* Parker (1995) 486.

¹³⁹⁴ Como en el caso de Platón, quien sabemos que conoce el relato pero en el pasaje citado de la *República* (*R.* 364e) no lo vincula directamente con los libros.

laminilla que es prueba de su iniciación y participación en el rito durante su vida terrenal, pero también *aide mémoire* por si en el último momento se olvida de las palabras que debe pronunciar, el último eslabón antes de lograr el destino de bienaventuranza prometido.¹³⁹⁵ La relevancia de estos textos en el ámbito funerario no puede sino reflejar la que tuvieron en el rito terrenal. En consecuencia, es lógico pensar que los fieles de estas creencias han utilizado en vida textos similares a los contenidos en las láminas, aunque seguramente inscritos en soportes más económicos y por desgracia perecederos.

A todas estas noticias pueden sumarse las imágenes de los frescos de la Villa de los Misterios en Pompeya, que representan probablemente escenas de iniciación dionisiaca.¹³⁹⁶ En una de ellas se ve un muchacho que lee un rollo bajo la supervisión de una mujer que tiene en la mano otro rollo; en otra escena se observa un tercer rollo junto a una mujer.¹³⁹⁷

Otro aspecto al que hemos de hacer referencia es la creencia de determinados estudiosos¹³⁹⁸ en que Τελεταί pudo ser el título de algunas obras atribuidas a Orfeo y Onomácrito:

Sud. s. v. Ἀπολλώνιος (I 309. 13 Adler) (FGH 740 T 1)(fr. 553 B.; T 232 K.) Ἀφροδισιεύς, ἀρχιερεὺς καὶ ἱστορικός. γέγραφε Καρικά, Περὶ Τράλλεων, Περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ.

Apolonio de Afrodisias, sumo sacerdote e historiador. Escribió *Carios*, *Sobre Tales*, *Sobre Orfeo y sus teletai*.

Sud. s. v. Ὀρφεύς (III 565. 5 Adler) (fr. 840 II B.; T 186 K.) ... ἔγραψε ... Τελετάς· ὁμοίως δέ φασι καὶ ταῦτα Ὀνομακρίτου.

Orfeo escribió ... *Teletai*: Igualmente dicen que éstas son de Onomácrito.

¹³⁹⁵ Bernabé - Jiménez (2001) 243ss.

¹³⁹⁶ Ricciardelli (2000b) 275s.

¹³⁹⁷ Ricciardelli (2000b) 276s.

¹³⁹⁸ Cf. Kern (1922) 315-317; Nilsson (1935) 196.

Como dijimos en su momento, τελεταί es la denominación genérica que engloba la ejecución del rito (τὰ δρώμενα), acompañada y fundamentada en la palabra (τὰ λεγόμενα), todo lo cual, conjuntamente, puede dar lugar a la representación escénica de un relato (τὰ ὀρώμενα). El uso de τελεταί como título de algunas obras reflejaría su especialización a partir de uno de estos valores,¹³⁹⁹ pero desgraciadamente no hay datos suficientes para demostrarlo. El término τελεταί sí encabezaba, en cambio, el conjunto de los himnos órficos a manera de título.¹⁴⁰⁰

Por último, hemos de añadir que se nos escapan la longitud y la mayor o menor precisión de estos libros, pero dadas las características del culto y la organización de los órficos no podemos pensar que los textos fuesen inalterables.¹⁴⁰¹ En este sentido, el mejor ejemplo vuelven a ser las laminillas órficas que reúnen una serie de elementos coincidentes debidos a que todas ellas remiten a un mismo tipo de literatura y a que recogen esencialmente los postulados básicos de la creencia órfica, pero en las que encontramos también diferencias y discrepancias debidas a la "argamasa" del poetastro de turno.¹⁴⁰² Por su parte, quienes dirigían las τελεταί dependían de libros, βίβλοι, donde se contenían las "claves" y "normas" del ritual, pero probablemente los textos ni eran siempre los mismos, ni eran, con ciertas limitaciones si se quiere, inalterables. El uso de libros no tenía por qué implicar la inviolabilidad de la palabra escrita.¹⁴⁰³

¹³⁹⁹ No olvidemos que en el citado pasaje de la *República* platónica (*R.* 364e) βίβλοι puede ser uno de los antecedentes de género femenino que requiere τελεταί, cf. § 1. 2 La τελετή en los órficos.

¹⁴⁰⁰ Algunos manuscritos dan el título de τελεταί a los himnos órficos, cf. Dieterich (1891) 14 (= [1911] 78); Guthrie (1970 [1935]) 205s; Boyancé (1936) 44s.

¹⁴⁰¹ El carácter sacro de los libros órficos no puede interpretarse según una concepción actual que, como puntualiza Nilsson (1935) 183, implica que el texto es inalterable. No es éste el caso de los poemas órficos.

¹⁴⁰² Bernabé (1991) 234; Burkert (1998) 394; Bernabé - Jiménez (2001) 243ss.

¹⁴⁰³ Frente a la opinión de Linforth (1941) 78.

En conclusión, existió una variada literatura órfica a la que se alude durante la ejecución del rito y que denota la relevancia de la palabra, escrita y hablada, en el ritual. La mayoría de estos libros no se empleaban directamente, pero no es descartable que algunos fuesen creados ex profeso y usados como autoridad en las τελεταί. En nuestra exposición hemos citado dos ejemplos de textos absolutamente funcionales, el *Papiro de Gurob* y las laminillas órficas, empleados en dos momentos fundamentales para el fiel: la *teleté* y la muerte. Estos textos están inscritos en soportes manejables y contienen sólo las claves necesarias para entender determinados elementos de las doctrinas órficas. Es decir, han sido reducidos a los mínimos indispensables para lograr un fin inmediato. El papiro recoge de forma esquemática las líneas principales que deben seguir los fieles para celebrar los ritos, mientras que las laminillas ayudan al muerto creyente a recordar todo lo que es fundamental para superar el pasaje por el Hades. No es descabellado pensar que hayan existido otros libros rituales de este tipo, una miscelánea con la doctrina de condonación de delitos, liturgias, normas sobre el régimen de vida, descripciones ultramundanas y mitos,¹⁴⁰⁴ que presuponen la existencia de otros textos donde estos aspectos estarían tal vez desarrollados de forma más amplia.¹⁴⁰⁵ Sea como fuere, es evidente que el rito órfico remite a textos que lo sancionan.

El siguiente punto que abordaremos serán las posibles referencias a uno o varios relatos y su tratamiento en las *teletai*.

¹⁴⁰⁴ Linforth (1941) 77ss.

¹⁴⁰⁵ Así por ejemplo, El modelo más probable que suministraría los materiales para la confección de las laminillas podría muy bien ser un *Descenso de Orfeo al mundo inferior*, del que tenemos noticias diversas, Cf. las pp. 304ss de la edición de Kern. Sobre la cuestión cf. Riedweg (1998); Bernabé-Jiménez (2001) 249ss.

3. 2. 1. 2 LAS REFERENCIAS A UNO O VARIOS ἱεροὶ λόγοι.

La religión órfica tiene como relato central el mito de la genealogía y desmembramiento de Dioniso, según el cual, el dios era hijo de Zeus y Perséfone. Siendo todavía un niño, Zeus delega en él el reino sobre los dioses. Los Titanes, divinidades primigenias, prototipo de la soberbia y la violencia, movidos por los celos y probablemente provocados por Hera (recuérdese que Dioniso es su hijastro), deciden darle muerte y devorarlo, y así lo hacen. Zeus los fulmina en castigo y Dioniso, de un modo u otro, vuelve a recuperar su integridad.

La finalidad de este capítulo es averiguar la vinculación existente entre mito y ritual. No entraremos aquí a considerar las fuentes para la reconstrucción del mito, ni tampoco la tan llevada cuestión sobre su antigüedad.¹⁴⁰⁶ Nos limitaremos simplemente a revisar los textos que revelan el uso ritual de este u otros ἱεροὶ λόγοι, con el fin de señalar hasta qué punto la existencia del mito condiciona la ejecución del rito. Prescindiremos de pasajes que, aun siendo muy interesantes para el estudio del mito en general, no aportan nada en relación con su empleo en el rito.¹⁴⁰⁷

En primer lugar, citaremos un texto de Pausanias, s. II d. C., que atribuye a Onomácrito -lo que nos retrotrae en torno al año 500 a. C.- la fundación de los ritos de Dioniso y una versión del mito de Dioniso y los Titanes:

¹⁴⁰⁶ Aspectos todos ellos que se encuentran pormenorizados en un excelente artículo de Bernábe, "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", en prensa, donde, además, el autor recoge la bibliografía y presenta el estado actual de la cuestión. Cf. *et. Susemihl* (1890); *Nilsson* (1935) 202ss; *Guthrie* (1970 [1935]) 175ss; *Burkert* (1972) 249ss; *Henrichs* (1972) 56-73; *West* (1983) 74s, 140s, 245s; *Bettini* (1993) 103ss; *Ellinger* (1993) 147-195; *Scalera McClintock* (1995); *Bernabé* (1998c). En contra de la antigüedad de este mito órfico se manifiestan *Brisson* (1992) 481-499 (= [1995] VII) y *Edmonds* (1999).

¹⁴⁰⁷ Así, por ejemplo, *Olymp. in Phd.* 1. 3 (41 *Westerink*); *Plu. Es. carn.* 996 C. Todos los textos referentes a este mito están reunidos en la edición de *Bernabé* (*fr.* 301ss) y muchos de ellos se encuentran en el artículo de este autor citado en la nota precedente.

Paus. 8. 37. 5 παρὰ δὲ Ὅμηρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα (Ξ 279) Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτάνας τῷ Διονύσῳ τῷ παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.

Y Onomácrito, quien aprendió de Homero el nombre de los Titanes, dispuso los ritos en honor de Dioniso e hizo a los Titanes artífices de los sufrimientos de Dioniso.

Pausanias deja entrever la relación íntima entre el rito y el relato: durante la celebración¹⁴⁰⁸ tenía lugar el recitado de un texto sacro referido a los padecimientos de Dioniso.¹⁴⁰⁹

Podemos citar también tres pasajes de Heródoto¹⁴¹⁰ en que el historiador guarda silencio sobre los ritos de Osiris que no considera ὄσιον mencionar. Dado que en Egipto el mito de Osiris no era secreto ni formaba parte de misterios, se ha pensado¹⁴¹¹ que las precauciones de Heródoto se explican si en Grecia en época del historiador se contaba en los misterios báquicos una historia muy similar: el desmembramiento de Dioniso.

En un pasaje de las *Leyes* Platón habla de un relato leído en el transcurso de los misterios:

Pl. *Lg.* 870d ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἄιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην

¹⁴⁰⁸ Fuera del ámbito órfico, Pausanias da cuenta de otras leyendas o relatos contados durante las τελεταί: Paus. 2. 3. 4 τὸν δὲ ἐν τελετῇ Μητρὸς ἐπὶ Ἑρμῇ λεγόμενον καὶ τῷ κριῶι λόγον ἐπιστάμενος οὐ λέγω, "el relato que se cuenta en el ritual de la Madre sobre Hermes y el carnero, aunque lo conozco, no lo refiero", Paus. 2. 38. 3 οὗτος μὲν δὴ σφισιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσι τῇ Ἥρῃ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστίν. "Este relato suyo pertenece a los secretos del ritual que se celebra en honor de Hera".

¹⁴⁰⁹ Cf. Nilsson (1935) 202s.

¹⁴¹⁰ Hdt. 2. 61, 132, 170.

¹⁴¹¹ G. Murray en Harrison (1927²) 342s; Burkert (1983a) 225 n. 43; (1985) 298; Kahn (1997) 57. De hecho, Heródoto (4. 79) nos refiere la iniciación dionisiaca del rey Escilas en Olbia, y por las laminillas de hueso encontradas en esta ciudad (cf. West [1982]; Scalera McClintock [1990]; Vinogradov [1991]; Dubois [1996]) sabemos que el culto dionisiaco practicado por los órficos suponía la creencia en una separación tajante de cuerpo y alma y en un ciclo de vida-muerte-vida, en el que implicaban al propio dios.

ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτη μοίραι τελευτῆσαι τὸν τότε βίον.

Y la narración que muchos creen enteramente al oírse la contar a los que se ocupan de estos temas en los rituales, que el castigo de éstos tiene lugar en el Hades y a los que regresan aquí de nuevo les es forzoso pagar la pena por naturaleza sufriendo lo que uno mismo hizo, terminar la vida con un destino semejante a manos de otro.

A pesar de las elaboraciones platónicas,¹⁴¹² pueden todavía rastrearse las huellas de creencias órficas como el crimen de los Titanes y la consecuente doctrina de reencarnación. Pero sobre todo nos interesa la afirmación expresa de que estas doctrinas remontan a un relato (λόγον) leído en el transcurso de los rituales.¹⁴¹³ Así parecen confirmarlo otros pasajes.

En el *Fedón*, Platón hace referencia a un relato sobre la situación del hombre en el mundo que se da a conocer en determinados círculos:

Pl. *Phd.* 62b ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τιμι φρουραῖ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ράιδιος διδεῖν.

Pues bien, el relato que se cuenta en reuniones secretas sobre eso, que las personas estamos bajo una especie de custodia y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever.¹⁴¹⁴

¹⁴¹² Bernabé (1998b) 77; Lisi (1999) n. 120.

¹⁴¹³ Casadesús (1997b) 66. En cualquier caso, la transmisión de relatos en el ritual no es exclusiva de los círculos órficos, como muestran otros pasajes: Pl. *R.* 378a τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ἕως (...) ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι, εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους. "En cuanto a las acciones de Crono y los padecimientos infligidos por su hijo (...), sería preferible guardar silencio o, si fuera preciso contarlos, que los oyesen mediante reuniones secretas cuantos menos, mejor". Previamente (*R.* 377d) Platón ha atribuido estas narraciones a Homero, Hesíodo (para este episodio, *vid. Th.* 154-182) y otros poetas, entre los que probablemente se incluya Orfeo. Los valores de ἀπορρήτα son también estudiados en § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón, n. 1541-1545.

¹⁴¹⁴ Cf. Bernabé (1995b) 227. Un escolio relaciona explícitamente el testimonio con Orfeo. La doctrina del cuerpo como una sepultura y una cárcel aparece en Pl. *Cra.* 400c, *Grg.* 493a, pasajes que serán analizados en profundidad en § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón. En ese

Por su parte, Diodoro y el escoliasta de Luciano refieren la existencia de unas τελεταί en que se habla de Dioniso nacido de Zeus y Perséfone, despedazado por los Titanes:

D. S. 5. 75. 4 τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (sc. Διόνυσον) γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.

Dicen que de Zeus y Perséfone nació en Creta este dios (*i. e.* Dioniso), que, cuenta Orfeo en las *teletai*, fue despedazado por los Titanes.

Sch. Lucian. 52. 9 (212. 22 Rabe) καὶ ἄλλος (sc. Διόνυσος) ὁ Σαβάζιος λεγόμενος (...) ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης· οὗ καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους εἰσάγουσι.

Y otro (*i. e.* Dioniso) el llamado Sabacio (...) hijo de Zeus y Perséfone. Presentan su nacimiento, sacrificios y honras nocturnos y ocultos.

Ambos pasajes resultan sumamente interesantes porque hasta ahora ningún testimonio afirmaba con claridad el contenido de los textos empleados en las *teletai*. Según estos dos, en el transcurso del ritual se transmitía (παραδίδωμι) el desmembramiento de Dioniso por los Titanes, es decir, el mito central del orfismo. No sabemos, sin embargo, si el relato se narraba entero, por partes, o simplemente se aludía a él mediante referencias o poniéndolo en escena.

El propio Diodoro habla en otro pasaje (D. S. 3. 62. 8) de los poemas órficos cuyo contenido se transmite en las *teletai*. A pesar de que no es nada explícito al respecto, podemos pensar que se trata del mismo relato, más que de indicaciones rituales o de prescripciones sobre el modo de vida órfico. Incluso en otro texto (D. S. 1. 23. 2ss), Diodoro cita la nueva *teleté* instituida por Orfeo en que se enseña a los iniciados que Dioniso había nacido de Semele y de Zeus,¹⁴¹⁵ otra genealogía del relato órfico atestiguada

apartado, a propósito de otro pasaje del *Crátilo* (413a), señalamos también los posibles valores de ἐν ἀπορρήτοις, que hemos traducido aquí 'en reuniones secretas'.

¹⁴¹⁵ De una genealogía similar se hace eco Juan Lido en el s. VI d. C., también a propósito de la celebración de los misterios: Lyd. *Mens.* 4. 51 (107. 10 Wunsch) τέταρτος ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης, ᾧ τὰ Ὀρφέως μυστήρια ἐτελείτο. "Y el

en las *Rapsodias* y quizá más acorde con la versión tradicional difundida sobre los orígenes del dios.¹⁴¹⁶ En cualquier caso, el pasaje apoya la hipótesis de que durante la *teleté* se transmite un relato concerniente al origen de Dioniso. Por otra parte, Diodoro¹⁴¹⁷ insiste varias veces en que las *teletai* son sólo accesibles a los iniciados, de manera que podemos pensar que el momento más adecuado para la transmisión del mito era precisamente el de la celebración ritual que congregaba a todos los fieles y excluía a los profanos.

Pero prosigamos con el análisis de textos de otros autores. Un pasaje donde Plutarco compara las experiencias de la muerte y el ritual, menciona las audiciones sacras, ἀκούσματα ἱερά, que el iniciado escucha a su llegada al Hades:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες·

A partir de esto una luz asombrosa le sale al encuentro y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas.

Teniendo en cuenta la separación, marcada también en el propio fragmento, entre el destino feliz de los iniciados frente a la desdicha de los profanos, no es descabellado suponer que entre las audiciones sacras se incluyera la narración de un ἱερὸς λόγος, o parte de él, donde se recogiesen las claves sobre el castigo que debe expiarse y la doctrina de salvación. No olvidemos que el propio Plutarco menciona que en los poemas órficos se esconde un relato, λόγος, disfrazado de mitos cuya finalidad es la transmisión de doctrinas de forma enigmática:

cuarto, el hijo de Zeus y Sémele, en honor de quien se celebran los misterios de Orfeo".

¹⁴¹⁶ Bernabé (1998c) 32ss analiza detenidamente esta versión.

¹⁴¹⁷ *Cf.* D. S. 3. 62. 8; 3. 65. 6; 5. 49. 5; 5. 77. 3, *cf.* § 2. 1. 2 Requisitos para participar en las τελεταί.

Plu. *Fr.* 157 Sandbach ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος, καὶ μυστηριώδης θεολογία τὰ τε λαλούμενα τῶν σιγῶμενων ἀσαφέστερα τοῖς πολλοῖς ἔχουσα καὶ τὰ σιγῶμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, κατάδηλόν ἐστιν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τῆν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Así pues, la ciencia natural antigua era entre griegos y bárbaros un relato de la naturaleza disfrazado de mitos, oculto en su mayoría por enigmas y suposiciones, y una teología misteriosa que considera lo que se dice más incierto para muchos que lo que se calla y lo que se calla más suspicaz que lo que se dice. Eso es evidente en los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios. Pero, sobre todo, los ritos secretos de las celebraciones y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sacros revelan el modo de pensar de los antiguos.

Y en otra obra Plutarco vuelve a relacionar *logos* y ritual, vinculándolo además al nombre de Orfeo:

Plu. *Def. orac.* 415 Α εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὀρώντες.

Bien sea de magos del círculo de Zoroastro esta doctrina, bien tracia procedente de Orfeo, bien egipcia o frigia, como testimonian los muchos elementos referidos a la muerte y al duelo que vemos en los rituales de unos y otros mezclados con los ritos que celebran y ejecutan.

Plutarco conoce un relato contado en clave de mito teológico, que se encuentra en los poemas órficos. La doctrina allí contenida, que en última instancia remonta a Orfeo, encuentra un referente en los rituales que mezclan elementos referidos a la muerte y manifestaciones de duelo. ¿Tenemos noticias de algún relato que case mejor con estos datos que el mito del desmembramiento de Dioniso?. Parece que no. El propio Plutarco

conoce este relato puesto que lo cita en su obra *Sobre la comida de carne*, relacionándolo con el renacimiento.¹⁴¹⁸

En una *lex sacra* de Esmirna, fechable en el siglo II d. C., de clarísima inspiración báquica, se dan una serie de indicaciones para ejecutar el ritual, se enuncian prescripciones sobre el modo de vida, algunas como la prohibición de consumir huevos y habas, coincidentes con las órficas,¹⁴¹⁹ y luego, lamentablemente en un contexto oscuro, se habla de los Titanes y de los *mistas*:

Inscripción de Esmirna, fr. 582 B., 16

Τειτάνων προλέγειν μύσταισ[

leer antes a los *mistas* los/las ... de los Titanes.

Parece lógico pensar en una nueva alusión al desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes.¹⁴²⁰

En el s. II d. C. contamos también con el importante testimonio de Clemente de Alejandría, quien menciona los misterios de Dioniso que incluyen unos λεγόμενα, de autoría atribuible a Orfeo, y que se ejecutan durante la τελετή:

Clem. Al. Prot. 2. 17. 2ss τὰ δὲ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἅπανθροπα· ὄν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλι κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλωι δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος·

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,

μῆλά τε χρύσεια κατὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος ἔσοπτρον, πόκος. Ἄθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη. οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβάλοντες τὰ μέλη καθήψουν πρότερον, ἔπειτα ὀβελίσκοις

¹⁴¹⁸ Plu. *Es. carn.* 996 C.

¹⁴¹⁹ Cf. 2. 1. 3. 2. 3 Otras prescripciones alimentarias.

¹⁴²⁰ Nilsson (1957) 138; Pleket (1958) 92.

ἀμπίραντες ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο

Zeús dè ὕστερον ἐπιφανεῖς (...) κεραυνῶι τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεσθαι. καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωι τῶι παιδὶ παρακατατίθεται καταθάψαι. ὃ δέ, οὐ γὰρ ἠπίεθησε Δίι, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν.

Los misterios de Dioniso los celebran de un modo inhumano. Siendo aún niño y mientras los Curetes bailaban a su alrededor tumultuosamente en danza armada, los Titanes se disfrazaron con astucia y tras engañarle con juguetes infantiles los tales Titanes lo despedazaron, a pesar de que era todavía muy niño, como afirma el poeta de la *teleté*, el tracio Orfeo:

una piña, un zumbador y muñecas articuladas,

hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos.

Y no es inútil mostraros los símbolos vanos de esta *teleté* para condenarlos: una taba, una pelota, una peonza, manzanas, un zumbador, un espejo y un copo de lana. Y Atenea, que se apoderó del corazón de Dioniso, fue llamada Palas a causa de los latidos de dicho corazón. Los Titanes, que lo habían despedazado, colocaron un caldero sobre un trípode y arrojaron los miembros de Dioniso. Primero los cocieron y luego, en pequeños asadores

espetándolos, los pusieron sobre 'Hefesto'.

Poco después apareció Zeus (...), hirió a los Titanes con el rayo y confió los miembros de Dioniso a su hijo Apolo para que los enterrase. Y éste, por no desobedecer a Zeus, tras llevar el cadáver despedazado al Parnaso, lo enterró.

Clemente da cuenta de los episodios principales del mito: la infancia de Dioniso, la vigilancia de los Curetes, el engaño de los Titanes y su posterior crimen, la salvación del corazón por Palas Atenea, la cocción del resto de los miembros, el castigo de Zeus a los Titanes y la sepultura de los miembros de Dioniso en el Parnaso a cargo de Apolo. Su testimonio confirma abiertamente la importancia del ἱερὸς λόγος en la celebración ritual. Clemente llama a Orfeo 'poeta de la *teleté*', cita dos versos textuales ('*una piña, un zumbador y muñecas articuladas, / hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos*'), y los símbolos de la *teleté*. Ahora bien, no especifica la forma en que el relato se transmitía a los iniciados. No sabemos si el mito era narrado íntegramente, por partes o durante el ritual sólo se aludía a él de

forma simbólica. Esta última posibilidad plantea, sin embargo, la dificultad de encontrar un momento y un lugar más apropiados que la *teleté* para la transmisión del ἱερὸς λόγος a los iniciados. Parece más sensato pensar en una transmisión abreviada que se completaría en cada celebración haciendo hincapié en diferentes partes del mito, supuestamente las más importantes.

Un ejemplo muy clarificador de la forma en que el ἱερὸς λόγος se daba a conocer puede ser el *Papiro de Gurob*.¹⁴²¹ Como dijimos en el apartado anterior, el papiro contiene el texto de una *teleté*. Se trata de un testimonio mucho más antiguo que el de Clemente, pero con el que coincide en numerosos detalles, además de aportar algún dato nuevo. El papiro no cuenta directamente el mito de Dioniso pero remite a él por alusiones. Se menciona a Brimó (Perséfone), a Deméter-Rea (su madre, personaje del mismo drama sacro), a Eubuleo – Ericepeo (Dioniso, cf. εἰς Διόνυσος), a Palas (salvadora del corazón del dios) y a los Curetes que vigilan a Dioniso niño.¹⁴²² La mención de Palas y, especialmente, la de los objetos que sirvieron de señuelo para engañar a Dioniso (κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,]η ἔσοπτρος, "piña, zumbador, tabas y espejo")¹⁴²³ parecen indicar que se representaría en la τελετή el desmembramiento de Dioniso por los Titanes. Es posible, incluso, que la oscura referencia ἀπαύνας del verso 20 deba interpretarse en su sentido ordinario de 'abrasar' y referirla al castigo de los Titanes.¹⁴²⁴ Parece, por tanto, que no había una narración completa del relato, sino que éste se daba a conocer de una forma más o menos abreviada y que la ejecución ritual enfatizaría determinados episodios. De hecho, un relato incluyendo cosmogonías, teogonías, historias religiosas como la muerte de los Titanes y el origen y destino del alma no lo conocemos como tal hasta las *Rapsodias*, que fueron compiladas con bastante

¹⁴²¹ Smyly (1921); Tierney (1922) 77ss; West (1993) 181ss; Hordern (2000).

¹⁴²² *PGurob* v. 5, 6, 7-8, 21-22a.

¹⁴²³ *PGurob* v. 21, 29s; cf. *et.* § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

¹⁴²⁴ Tierney (1922) 86.

probabilidad a principios del I siglo a. C.¹⁴²⁵ Seguramente la situación antigua fuera la existencia de diversos textos unidos por una relación intertextual religiosa e ideológica. Es muy posible que el oficiante dispusiera de diversos libros con textos concernientes al mismo relato y a la hora de tratarlo en el ritual usara libros parecidos al *Papiro de Gurob* que presuponen la existencia de otros textos más explícitos.

Un pasaje de las *Rapsodias* transmitido por Damascio completa el cuadro sobre la presencia de ἱεροὶ λόγοι en el ritual:

Dam. *in Phd.* 1. 11 (35 Westerink) (fr. 350 B.; 232 K.) ὅτι ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ ὁ Ὀρφεύς φησιν
ἄνθρωποι δὲ τεληέσσας ἑκατόμβας
πέμψουσιν πάσησιν ἐν ὥραις ἀμφιέτησιν
ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
μαίόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλησθα,
λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου. 5

Porque Dioniso es el causante de la liberación. Por ello es el dios Liberador, y Orfeo dice:

*Y los hombres llevarán hecatombes perfectas cada año
y celebrarán ritos buscando una liberación a las faltas de sus
ancestros.
Y tú, con poder sobre ellos, a los que tú quieras,
liberarás de penosas fatigas y de un interminable tormento.*

En este caso la atención se centra en lo que atañe al castigo de los Titanes y la liberación del hombre de las faltas de estos sus ancestros, la λύσιν προγόνων ἀθεμίστων, que coincide con la misma realidad expresada por la "compensación a los antepasados impíos" (ποινὰς πατέρων ἀθεμίστων) en el *Papiro de Gurob*, o "he pagado el castigo que corresponde a acciones impías" (ποινὰν <δ' ἀνταπέτεκισ' ἔργων ἔνεκ' οὕτι δικαίω) en dos laminillas de Turios, y "la compensación por su antiguo pesar" (ποινὰν παλαιού

¹⁴²⁵ Como quiere West (1983).

πένθεος) en un fragmento de Píndaro.¹⁴²⁶ Y en el *Himno órfico a los Titanes* (Orph. H. 37. 2) se los llama 'antepasados de nuestros padres' (ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων). El pago del castigo implica la liberación del ciclo de nacimientos.

Las *teletai* y los misterios se apoyan en un relato sujeto a aprendizaje según un pasaje de Hipólito:

Hippol. Haer. 5. 20. 4 ἔστι δὲ αὐτοῖς (sc. Sethianis) ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως. ὁ γὰρ περὶ τῆς μήτρας αὐτῶν καὶ τοῦ ὄφως λόγος καὶ <ὁ> ὀμφαλός, ὅπερ ἐστὶν ἀνδρεία, διαρρήδην οὕτως ἐστὶν ἐν τοῖς Βακχικοῖς τοῦ Ὀρφέως.

Y ellos (*i. e.* los setianos) poseen la enseñanza completa del relato desde los antiguos teólogos, Museo, Lino y, principalmente, Orfeo, quien mostró las *teletai* y los misterios. Pues el relato acerca de la matriz y de la serpiente, así como el ombligo, que significa la fortaleza, están de esto modo claramente en los misterios báquicos de Orfeo.

Se trata de una referencia a los progenitores de Dioniso, Perséfone y Zeus, quien la fecunda bajo la apariencia de serpiente.¹⁴²⁷ El pasaje completo no deja dudas sobre la importancia de relatos de este tipo en la ejecución del rito, si bien, en este caso concreto, el episodio de referencia es la génesis del dios en vez de su despedazamiento.

Y un testimonio de Jámblico a propósito del aprendizaje de Pitágoras, aunque no expresamente relacionado con el relato mítico que nos ocupa, deja traslucir, sin embargo, la posibilidad de adquirir conocimiento sobre un relato divino en el transcurso del ritual:

¹⁴²⁶ PGurob 4; fr. 489- 490 B., 4; Pi. Fr. 133 Sn.-M., cf. Bernabé (1999c) 248s, con bibliografía.

¹⁴²⁷ Athenag. Leg. 20. 3 εἶθ' ὅτι Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος (sc. Ζεὺς) καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ. "E, incluso, que se unió (*i. e.* Zeus) a Perséfone, su hija, tras haberla violado bajo la forma de una serpiente, y que tuvo de ella un hijo, Dioniso", cf. Ferwerda (1973) 104-115.

Iambl. VP 28. 146 ἄλλοις ὅδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῷ Μνημάρχῳ, τὸν ἐξέμαθον ὀργιασθεῖς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θραικίοις, Ἀγλαοφάμῳ τελεστᾷ μεταδόντος, ὡς ἄρα Ὀρφεὺς κτλ.

"Este <relato> sobre los dioses yo, Pitágoras, hijo de Mnemarco, lo aprendí mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo *telestes* Aglaofamo, quien contaba que Orfeo (...)".

Antes de concluir el estudio de los testimonios que atestiguan la relación entre uno o varios ἱεροὶ λόγοι y el ritual, conviene recordar que determinados elementos del rito, aunque no sean propiamente textos escritos, remiten al mito del desmembramiento. Es el caso de los juguetes citados en el *Papiro de Gurob* y en el texto de Clemente de Alejandría, o el acto de cubrirse la cara con yeso que testimonia Harpocración.¹⁴²⁸ La presencia de tales elementos en el ritual adquiere plena justificación por la existencia de ἱεροὶ λόγοι.

En definitiva, la lectura de todos estos textos demuestra que uno de los relatos más importantes de la teología órfica, el que narra los padecimientos de Dioniso a manos de los Titanes, su muerte y posterior renacimiento, ocupaba un lugar central en el transcurso del rito, durante el cual se procedía a la lectura y representación de episodios de este mito. Las razones por las que fue este relato de la teogonía órfica¹⁴²⁹ el elegido de preferencia para acompañar la ejecución del rito son fácilmente deducibles. El mito contenía todos los ingredientes apropiados para una religión que pretende tranquilizar a sus adeptos con una doctrina de salvación basada en un texto que relata la expiación de un pecado antecedente y la promesa de bienaventuranza para quienes cumplieran con las prescripciones del modelo órfico. En principio, el miedo natural del hombre a la muerte pudo motivar la aparición de redentores que trataran de solventar este eventual peligro con

¹⁴²⁸ *PGurob* 29-30; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2; Harp. *Lex. s. v. ἀπομάπτων*; cf. 3. 1. 6 Los juegos, los juguetes y otros objetos, *vid. et.* el capítulo § 3. 3 τὰ ὀρώμενα: la representación de un drama sacro, donde se estudiarán en profundidad los testimonios aquí citados.

¹⁴²⁹ Sobre las teogonías, cf. West (1983); Brisson (1995); Martínez Nieto (2000) 181ss.

la promesa de un destino de salvación, sujeto al cumplimiento de determinados requisitos, sin necesidad de recurrir a la creación de un mito sobre crímenes y expiación de culpas¹⁴³⁰ heredadas. Ahora bien, hemos visto que hay datos suficientes para probar la antigüedad de ese mito y la importancia de su conocimiento para la adecuada comprensión y ejecución del rito. Sin duda, el rito pudo existir antes que el mito en una época de la que no tenemos datos, pero lo cierto es que los primeros testimonios conservados sobre el ritual encuentran ya un referente en el mito y no hay razones para negar que la *teleté* se sustenta en este relato.

Por otra parte, como ya indicamos anteriormente, es muy probable que en el ritual se manejasen otros relatos aparte del de la muerte y renacimiento de Dioniso. Si concebimos la *teleté* como una preparación para afrontar la muerte corporal, resulta lógico suponer que en ella se instruyese al fiel sobre aspectos como la geografía infernal o el destino del alma en el otro mundo. En este sentido es obligado mencionar una propuesta muy sugerente del profesor Riedweg.¹⁴³¹ Argumenta este estudioso que a partir de ciertas expresiones de las laminillas órficas es posible reconstruir, si no las palabras exactas, sí al menos la temática de un *ἱερός λόγος* que sería transmitido a los fieles durante el ritual. A partir del texto de las láminas distingue Riedweg seis escenas o momentos distintos de ese relato: muerte y catábasis del alma, descripción de la topografía en el palacio de Hades, reencuentro con Perséfone y los demás dioses, intercambio de contraseñas, situación de los bienaventurados y exhortación final del iniciado. Para defender el uso ritual de este *ἱερός λόγος* esgrime Riedweg razones de índole formal como la mezcla de verso y prosa que presentan los textos de las laminillas. En su opinión, hay dos variedades de prosa rítmica: una es originaria de acciones y aclamaciones rituales y tiende a asimilarse al contexto hexamétrico en forma de verso. La otra

¹⁴³⁰ Linforth (1941) 85.

¹⁴³¹ Riedweg, "Éléments d'un Hiéros Logos dans les lamelles d'or", en prensa, *cf. et.* Riedweg (1998) 387. *Vid. et.* el arquetipo propuesto por Janko (1984) para las laminillas de Hiponio, Petelia, Farsalo, Creta y Tesalia (*fr.* 474, 476-484 B.)

variedad se ve influenciada por las aclamaciones rituales y proviene de una adaptación del relato poético, de manera que sirva de librito en la puesta en escena de los acontecimientos narrados.

La propuesta de Riedweg es plausible porque un relato que gira en torno a la suerte del alma en el más allá sería el idóneo en un ritual que pretende ser una experiencia anticipatoria de la muerte corporal. De este modo, el relato de la muerte del dios serviría para justificar la práctica cultural y el seguimiento del Ὀρφικὸς βίος, mientras que la narración del destino del alma ilustraría las bondades derivadas de la vida de iniciado.

3. 2. 1. 3 LA ATRIBUCIÓN A ORFEO

En un nutrido número de testimonios se señala a Orfeo¹⁴³² como el ποιητής, 'el creador, el poeta', de las τελεταί, se le relaciona con la creación de la poesía, ποίησις, y las *teletai*, o bien se le adjudica al bardo la transmisión de un saber¹⁴³³ fundamental para el cumplimiento del rito. Ambos términos ποιητής y ποίησις vuelven a poner de manifiesto la relevancia de la palabra en el ritual. En algunos casos, el ποιητής y la ποίησις de las τελεταί están vinculados directamente a un relato, la génesis y padecimientos de Dioniso, mientras que en otros se relaciona a Orfeo con enseñanzas doctrinales que en última instancia remontan también a dicho relato.

¹⁴³² Son numerosos los textos que relacionan a Orfeo con la introducción de *teletai* y misterios: Ar. *Ra.* 1030ss (cf. Tz. *in Aristoph. Ra.* 1033a [IV 3. 1003. 1 Koster]); Pl. *R.* 364e, *R.* 366a, *Prt.* 316d; Ps.-D. 25. 11; Damag. *AP.* 7. 9; D. S. 1. 23. 2ss, 1. 96. 4, 3. 65. 6, 4. 25. 1, 4. 43. 1, 5. 64. 4, 5. 75. 4, 5. 77. 3; Plu. *Def. orac.* 415 A; Luc. *Salt.* 15; Paus. 2. 30. 2, 9. 30. 4, 10. 7. 2; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2; Hippol. *Haer.* 5. 20. 4; Eus. *PE* 10. 4. 4; Iambl. *VP* 28. 146; Iul. *Or.* 7. 217c; Epiph. *Const Haer.* 4. 2. 5 (182. 18 Holl); Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet), 2. 95 (164. 12 Canivet); Procl. *in R.* I 174. 30ss Kroll, II 312. 16 Kroll; *in Ti.* III 297. 8; Lyd. *Mens.* 4. 51 (107. 10 Wunsch). En este apartado sólo vamos a referirnos a aquellos que resalten la poesía o la faceta de Orfeo como ποιητής. Algunos de los textos citados han sido ya estudiados en los capítulos precedentes, como, por ejemplo, los pasajes en que Orfeo aparece en relación con el ἱερὸς λόγος órfico: Plu. *Def. orac.* 415 A; Hippol. *Haer.* 5. 20. 4; Iambl. *VP* 28. 146.

¹⁴³³ El verbo usado es παραδίδομι 'transmitir', cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas, y n. 248.

El primero que pone en relación a Orfeo con las *teletai* es Aristófanes:

Ar. Ra. 1030ss

σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς
ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηται.
Ὅρφευς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι (...)

Considera, pues, desde el principio cuán útiles han sido los poetas genuinos. Pues Orfeo nos mostró las *teletai* y el apartarnos de matanzas (...).

Ya hemos señalado anteriormente¹⁴³⁴ cómo Aristófanes ha querido destacar la labor civilizadora de Orfeo al incluir entre las enseñanzas de las *τελεταί* la prohibición de derramar sangre, uno de los preceptos básicos de la vida órfica, que encuentra además un referente mítico en el relato del desmembramiento de Dioniso. El texto sanciona la utilidad de este tipo de prácticas. Los renombrados poetas son llamados *γενναῖοι*,¹⁴³⁵ 'útiles', porque su actuación es provechosa y Aristófanes les reconoce la facultad de *διδασκαλία*, 'enseñanza'.

En un pasaje de Platón vuelve a ponerse de manifiesto la relación entre el *ποιητής* y las *teletai*:

Pl. R. 366a ἄλλὰ γὰρ ἐν Ἄιδου δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων'. (...) αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφήται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἱ ταῦτα οὕτως ἔχειν μνηύουσι,

Pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en vida, nosotros o los hijos de nuestros hijos. (...) Gran poder tienen las *teletai* y los dioses liberadores, según afirman las ciudades más importantes y los hijos de los dioses, convertidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos, quienes han revelado que estas cosas son así.

¹⁴³⁴ Cf. § 1. 2 La *τελετή* en los órficos; § 2. 1. 3. 2. 2 Apartarse de la sangre.

¹⁴³⁵ Radermacher (1967) 292; cf. Pl. Prot. 325e, donde se los califica de *ἀγαθοί*.

La mención de la culpa que debe ser expiada en el Hades evoca de nuevo la doctrina órfica de redención por el crimen que perpetraron los Titanes contra Dioniso. Aunque no se mencione el nombre de Orfeo, la referencia a ποιηταὶ καὶ προφήται lleva implícita la alusión a Orfeo y Museo.¹⁴³⁶ Ambos términos designan a los intérpretes de los dioses, transmisores de un relato y de la voluntad divina. Recordemos además que en un pasaje previo de la *República* (Pl. R. 364e) la autoría de los libros empleados por los oficiantes en el ritual remonta a los míticos Orfeo y Museo.

Muy interesante es el testimonio del epigramático Damageto en el s. III a. C.:

Damag. AP. 7. 9 ὅς (sc. Ὀρφεύς) ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου καὶ στίχον ἠρωίωι ζευκτὸν ἔτευξε ποδί.

Quien (*i. e.* Orfeo) en otro tiempo descubrió las *teletai* mistericas de Baco y compuso un verso encadenado al pie heroico.

Podría establecerse una relación entre las *teletai* y el verso en pie heroico si tenemos en cuenta que algunos de los textos en que éstas se apoyaban estaban en verso, como bien muestran el *Papiro de Gurob* y las laminillas órficas.¹⁴³⁷

El testimonio de Diodoro de Sicilia pone de manifiesto una vez más la estrecha relación entre la poesía de Orfeo y la institución de las celebraciones mistericas. Tal vez hemos de preguntarnos hasta qué punto la elección de Orfeo como maestro de ceremonias de estos cultos no estaría en parte motivada por su carácter preeminente de religión del libro:

D. S. 5. 64. 4 καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, (...), καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

¹⁴³⁶ Cf. por ejemplo, *Ti.* 40d, *Prt.* 316d, *Io.* 536b; *vid.* Linforth (1941) 91ss; Montégu (1959) 10; Bernabé (1998b) 43s.

¹⁴³⁷ Sobre este aspecto, cf. Tessier (1987); Riedweg, "Éléments d'un Hiéros Logos dans les lamelles d'or", en prensa.

Y Orfeo, que era distinguido por su naturaleza y dirigía un coro de poesía y canto, (...) y fue el primero que dio a conocer a los griegos las *teletai* y los misterios.

En otro pasaje de Diodoro no se menciona la poesía ni se califica a Orfeo de ποιητής, pero el verbo empleado παραδίδωμι¹⁴³⁸ no deja dudas sobre la transmisión del relato del despedazamiento:

D. S. 5. 75. 4 τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (sc. Διόνυσον) γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.

Dicen que de Zeus y Perséfone nació en Creta este dios (i. e. Dioniso), que, cuenta Orfeo en las *teletai*, fue despedazado por los Titanes.

Pausanias vuelve a mostrar el triángulo Orfeo- poesía- *teletai*:

Paus. 9. 30. 4 ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπῶν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν κτλ.

Orfeo, en mi opinión, superó a sus predecesores por la belleza de sus versos y se ganó un gran prestigio a causa de que había descubierto rituales de dioses (...).

Clemente de Alejandría, en un pasaje que ya estudiamos en profundidad a propósito de los ἱεροὶ λόγοι órficos, llama a Orfeo 'el poeta de la *teleté*':

Clem. Al. Prot. 2. 17. 2 ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεὺς φησιν ὁ Θράκιος·

La designación de Orfeo como poeta de la *teleté* puede ser una denominación por sinécdoque: se le nombra así por las obras empleadas en el ritual, a propósito de los sufrimientos de Dioniso, tal y como el propio Clemente se encarga de puntualizar.

En el s. IV d. C. el emperador Juliano vincula a Orfeo con la transmisión de *teletai* en las que se hace referencias a mitos:

¹⁴³⁸ Cf. et. D. S. 5. 77. 3.

Iul. Or. 7. 217C ἀλλ' ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν (sc. μύθων), οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος· τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῶι τούτῳ προοδοποιεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

Pero sólo de los referidos (*i. e.* mitos) a los rituales, que nos transmitió Orfeo, el fundador de las más sagradas *teletai*.

Es decir, todos esos mitos guardan relación con el ritual, probablemente porque en él se leían, se recitaban o se aludía a ellos de forma simbólica.

Por último, es obligado citar un texto importantísimo de Proclo que confirma el papel central del relato de la muerte del dios en la celebración del rito:

Procl. *in R.* I 174. 30ss ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῶι σφετέρῳ θεῶι (καὶ γὰρ ὁ σπαραγμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἐν ἐστὶν συνθημάτων).

Y el mito cuenta que Orfeo, fundador de los rituales de Dioniso, padeció lo mismo que su dios (pues el desmembramiento es uno de los símbolos dionisiacos).

En definitiva, la atribución que se le reconoce de forma explícita al poeta Orfeo en relación con las *teletai* es la creación o reelaboración de un relato concerniente a los padecimientos de Dioniso. A pesar de las referencias a un tiempo y personaje míticos, la mayoría de los testimonios sirve para apoyar la existencia de uno o varios ἱεροὶ λόγοι subyacentes al rito, ya que las afirmaciones que encontramos en ellos coinciden en buena medida con los datos extraídos sobre la celebración real del rito.

3. 2. 1. 4 LA TRANSMISIÓN DE LOS TEXTOS

El propósito del siguiente apartado es compilar los datos referentes a la forma en que la doctrina se transmite a los fieles. Al estudiar las noticias sobre los ἱεροὶ λόγοι hemos visto que se hace hincapié en la transmisión oral, sobre todo en la lectura de la que se encargan los oficiantes de ritos. A estos testimonios hemos de añadir aquellos que, sin citar expresamente la existencia de libros o de un relato sagrado, sin embargo, resultan fundamentales para defender que la transmisión de conocimientos durante el ritual se hacía en voz alta, en ocasiones mediante lectura.

El comentarista del *Papiro de Derveni* especifica que quienes celebran los ritos ven y escuchan con el fin de aprender:

PDerveni col. XX 2s οὐ γὰρ οἶόν τε ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα.
Pues no les es posible oír y entender lo que se dice al mismo tiempo.

PDerveni col. XX 7s ὥσπερ ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον.

Como hacen los que comprenden algo de lo que han visto, oído o aprendido.

El empleo del verbo ἀκοῦω, 'oír' no implica que lo oído sea necesariamente la palabra humana.¹⁴³⁹ Ahora bien, la conjunción de este verbo con μαυθαίνω, 'aprender', es indicio de que aquello que oyen y aprenden los fieles son enseñanzas doctrinales, ya se trate de relatos, ya de indicaciones prácticas para el rito. El pasaje apoya, por tanto, la posible transmisión oral.

En el texto de la *República* platónica que hemos citado tantas veces (*R.* 364e), encontramos varios indicios que apuntan a una transmisión oral en voz alta.¹⁴⁴⁰ La colocación del término

¹⁴³⁹ Basta recordar la importancia de otros sonidos como los musicales, cf. § 3. 1. 5 La música y la danza en el ritual.

¹⁴⁴⁰ Linforth (1941) 77ss; Montégu (1959) 76ss. Sudhaus (1906) 185ss afirma que era costumbre en Grecia orar en voz alta con las manos

βίβλος al principio parece indicar el énfasis en el empleo de esos libros, mientras que la elección del término ὄμαδος, que significa literalmente 'ruido, tumulto', ha podido deberse al efecto que producía la recitación atropellada de estos libros por parte del sacerdote. Así pues, es verosímil que el fiel escuchara su lectura de boca del orfeotelesta.

De especial interés son los pasajes de Demóstenes en que se dice que el oficiante Esquines lee los libros a los fieles:

D. 18. 259ss ἀνὴρ δὲ γενόμενος (sc. Αἰσχίνης) τῆι μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες κτλ.

Y hecho un hombre (*i. e.* Esquines), le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos (...).

D. 19. 199 οὐκ ἴσασιν οὔτοι τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς τὰς βιβλους ἀναγιγνώσκοντά σε (sc. Αἰσχίνην) τῆι μητρὶ τελούσῃ, κτλ.

¿No saben éstos que tú (*i. e.* Esquines) desde el principio le leías los libros a tu madre mientras celebraba los ritos? (...).

Ya señalamos que esos libros podían incluir frases formularias de efectos catárticos y purificadores, como las expresiones citadas inmediatamente después en D. 18. 259.

Por otra parte, muchas de las expresiones de las laminillas áureas serían transmitidas a los fieles oralmente en el transcurso de las celebraciones rituales. De hecho, no pocos de los errores en las laminillas de oro pueden explicarse por el carácter oral de la transmisión.¹⁴⁴¹

Recordemos también que en la *lex sacra* de Esmirna, fechable en el s. II. d. C., leemos:

levantadas, (*II.* 1. 450), mientras que las súplicas en voz baja son consideradas fórmulas mágicas cuya efectividad no depende de la respuesta del dios, sino del poder mágico de las palabras.

¹⁴⁴¹ Pugliese Carratelli (1975) 228s (1993) 14; Janko (1984) 90ss; Graf (1993) 247; Riedweg (1998) 378; *cf. et.* Zuntz (1971) 343ss. Riedweg, "Éléments d'un Hiéros Logos dans les lamelles d'or", en prensa, enuncia la hipótesis de que los orfeotelestas hubiesen tenido copia escrita del ἱερός λόγος, mientras que los grabadores de las láminas habrían trabajado de memoria.

Inscripción de Esmirna, *fr.* 582 B., 16

Τειτάνων προλέγειν μύσταισ[

leer antes a los *mistas* los/las ... de los Titanes.

En este caso, suponemos que la lectura comprende el relato central del orfismo, los sufrimientos infligidos por los Titanes a Dioniso.

Por último, los ecos de la transmisión oral resuenan también en una conocida fórmula que podemos considerar como proclamación mística de los iniciados órfico-dionisiacos, y que pasó a convertirse en sello de los ἱεροὶ λόγοι órfico-pitagóricos.¹⁴⁴² La fórmula se ha transmitido en dos variantes:

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι

Hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos.

ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι

Cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos.

La segunda parte, en la que coinciden las dos variantes, insta a los profanos a cerrar las puertas, lo que, tomado en sentido literal, quiere decir que los profanos no han de ver ni oír los ritos reservados a los iniciados. En la primera parte encontramos los verbos φθέγξομαι, 'hablaré', y ἀείσω, 'cantaré', exclusivamente referidos a la palabra, lo que revela que en un determinado momento¹⁴⁴³ la fórmula fue empleada como introducción de textos de cuya lectura o audición se deseaba disuadir a los profanos.

El sentido metafórico de 'cerrar las puertas' por 'oír', lejos de ser una interpretación moderna, lo desentrañan ya los eruditos antiguos. Así, Platón y Dionisio de Halicarnaso:

Pl. *Smp.* 218b καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστίν, βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὤσιν ἐπίθεσθε.

¹⁴⁴² Un estudio pormenorizado de esta fórmula ha sido realizado por Bernabé (1996a).

¹⁴⁴³ Sobre la evolución en el significado, *cf.* Bernabé (1996a).

Y si hay algún 'profano' y rústico, 'cerrad' sobre vuestros oídos 'puertas' bien grandes.

D. H. *Comp.* 6. 25. 5 μυστηρίοις μὲν οὖν ἔοικεν ἤδη ταῦτα καὶ οὐκ εἰς πολλοὺς οἶά τε ἐστὶν ἐκφέρεσθαι, ὥστ' οὐκ ἂν εἶην φορτικὸς εἰ παρακαλοίην 'οἷς θέμις ἐστὶν' ἤκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, 'θύρας δ' ἐπιθέσθαι' λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοὺς βεβήλους.

Pues estas cosas se parecen a los misterios y no es posible darlas a conocer a la masa, de manera que no sería descortés si invitase 'a quienes es lícito' a que acudan a las *teletai* del lenguaje y si dijese 'cerrad las puertas' a los oídos, 'profanos'.

Los añadidos respectivos de cada autor τοῖς ὡσίν, 'sobre vuestros oídos', y ταῖς ἀκοαῖς, 'a los oídos', desvelan el sentido metafórico de la fórmula. El pasaje de Dionisio de Halicarnaso es además muy relevante por la terminología religiosa que emplea. La mención de las *teletai*, aunque sea en una expresión de sentido figurado como τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, 'las *teletai* del lenguaje', pone de manifiesto una vez más la importancia del acto de oír, representado en el texto por el término ἀκοαί, 'oídos', durante el ritual.

También atestigua la fórmula Plutarco. En un fragmento de gran interés revela que el método empleado en el ritual para dar a conocer las enseñanzas alterna la voz y el silencio:

Plu. *Fr.* 202 Sandbach καὶ μὴν οὐδέν ἐστὶν οὕτω τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας ἴδιον ὡς τὸ συμβολικόν, οἷον ἐν τελετῇ μεμιγμένον φωνῇ καὶ σιωπῇ διδασκαλίας γένος, ὥστε μὴ λέγειν' αἰείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι'.

Así que, nada hay más propio de la sabiduría pitagórica que lo simbólico: su género de enseñanza, como en el ritual, mezcla la expresión oral y el silencio, como para no decir "cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos".

En definitiva, los datos señalan que durante el ritual el oficiante procedía a la lectura o recitación de textos en voz alta y ante la colectividad de los fieles. De acuerdo con las fuentes, el relato sobre los padecimientos de Dioniso (o parte de él) se

incluiría entre esas lecturas. Pero no era la única. En los siguientes capítulos nos ocuparemos de las invocaciones a los dioses, los ensalmos, las frases formularias y simbólicas de efectos catárticos y purificadores, así como de ciertas reflexiones etimológicas, todo lo cual podía enunciarse de viva voz en el transcurso del ritual.

3. 2. 2 SÚPLICAS E INVOCACIONES A LOS DIOSES

Los órficos acompañaban la ejecución de determinados ritos con súplicas e invocaciones a la divinidad. En este capítulo presentamos una serie de testimonios que ejemplifican la forma de implorar a los dioses:¹⁴⁴⁴

En el *Papiro de Derveni* leemos:

PDerveni col. VI 1 εὐχαὶ καὶ θυσ[ί]αι μ[ε]ιλ[ί]σσοῦσι τὰ[ς] ψυχάς[.].

Súplicas y ofrendas apaciguan a las almas.

Las súplicas, εὐχαί,¹⁴⁴⁵ se enuncian en el momento en que el fiel ofrenda tortas de sacrificio y libaciones a las Euménides. No constituyen un rito independiente, sino que integran y complementan el rito material. El término ψυχάς es una propuesta del editor, a partir del paralelismo con los ritos persas donde las almas de los antepasados se apaciguan mediante plegarias, libaciones y quema de ofrendas.¹⁴⁴⁶ En el caso del papiro, los fieles tratan de propiciar con estas plegarias a ciertas almas incordiantes (las Erinis, denominadas aquí Euménides). Por otra parte, en el verso 9-10 se produce una identificación de las Euménides con las almas: Εὐμενίδες γὰρ ψυχαὶ εἰσιν.

La expiación de un delito es también la finalidad a la que apunta un texto de Platón:

Pl. *Phdr.* 244e ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἢ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὔρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας.

Pero la demencia, que aparecía y se hacía voz oracular, se reveló a los que necesitaban una liberación de enfermedades y de los mayores

¹⁴⁴⁴ Sobre las motivaciones de las plegarias a la divinidad entre los griegos, cf. Rudhardt (1958) 201s.

¹⁴⁴⁵ Los diferentes valores de εὐχή en griego (promesa, ofrenda votiva, plegaria, o deseo) han sido estudiados por Corlu (1966) 207-215.

¹⁴⁴⁶ Tsantsanoglou (1997) 110.

denominaciones respectivas de Brimó¹⁴⁴⁷ y Eubuleo¹⁴⁴⁸ - Ericepeo.¹⁴⁴⁹ La súplica consiste en una invocación a Eubuleo, a la soberana de ancha tierra (seguramente una referencia a Gea¹⁴⁵⁰) y a los amigos. Se ha propuesto¹⁴⁵¹ que εὐχή fuese una especie de título introductorio a la invocación que sigue, pero la comparación con el verso 5 donde la súplica se introduce *ex abrupto* parece descartar esta hipótesis.¹⁴⁵²

La petición a Perséfone la encontramos también ligada al ámbito funerario en dos laminillas de Turios,¹⁴⁵³ donde el alma declara llegar suplicante ante Perséfone para que la diosa la envíe a la morada de los puros:

fr. 489- 490 B. 10s νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρὰ ἀγνήν Φερσεφόνειαν,
ὥς μεῖς πρόφρων πέμψη ἔδρας εὐαγέων.

Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone,
por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos.

La elección de la diosa no es gratuita; el *mista* sabe que la decisión última depende de ella y espera, gracias a la benevolencia

¹⁴⁴⁷ Por lo general es un epíteto de Perséfone, Rea, Deméter y Hécate. Aplicado a Perséfone aparece en la laminilla áurea de Feras y en las *Argonáuticas* órficas (v. 17 Βριμοῦς τ' εὐδυνάτοιο γονὰς, ἡδ' ἔργ' αἰδέηλα Γηγενέων, "la raza de la poderosa Brimó y las obras destructoras de los hijos de la Tierra", en referencia a Dioniso y al crimen de los Titanes) y en un pasaje de Tzetzes (Tz. *ad Lyc.* 698), *cf. et.* Bernabé - Jiménez (2001) 206ss.

¹⁴⁴⁸ La identificación de Eubuleo con Dioniso es bien conocida. Así, por ejemplo, en la línea 2 de la laminilla de Roma leemos: *fr.* 491 B., 2 Εὐκλεες Εὐβουλεῦ τε Διὸς τέκος, "Eucles y Eubuleo, hijo de Zeus"; *vid. et.* Orph. *H.* 29. 6ss; Orph. *H.* 30. 6, Orph. *H.* 52. 4s; Macr. *Sat.* 1. 18, 12., *cf.* Ricciardelli (2000a) 354s; Bernabé - Jiménez (2001) 140s.

¹⁴⁴⁹ Ericepeo aparece como denominación de Dioniso en varios textos: Procl. *in Ti.* I 336. 15 (*fr.* 140 XI B); Hsch. s. v.; *vid. et.* Andricepeotirso (Ἀνδρικεπαιδόθυρσον) un compuesto de Ericepeo (Ἐρικεπαῖος) y tirso (θύρσος) atestiguado en la laminilla de Feras, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 205s. *Vid. et. infra* n. 1611.

¹⁴⁵⁰ Sobre la lectura γαίῃ εὐρήας, *cf. supra* n. 1386 y el apéndice de textos.

¹⁴⁵¹ Smyly (1921) 7.

¹⁴⁵² Hordern (2000) 138.

¹⁴⁵³ *Cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 155ss.

divina, ser admitido en la morada de los iniciados que han llevado una vida pura.

La importancia de las súplicas en las *teletai* la pone también de manifiesto una noticia sobre la participación de Orfeo en la expedición de los Argonautas. La transmite Diodoro de Sicilia:

D. S. 4. 43. 1 φασὶν Ὀρφέα, τῆς τελετῆς μόνον τῶν συμπλεόντων μετεσχηκότα, ποιήσασθαι τοῖς Σαμόθραιξι τὰς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας εὐχάς.

Dicen que Orfeo, el único de los navegantes que había tenido parte en la *teleté*, hizo súplicas por su salvación a las divinidades samotracias.

La participación en la *teleté* le otorga a Orfeo no sólo el conocimiento de las súplicas, sino también, probablemente, la facultad de saber emplearlas con eficacia en pro de la salvación de los tripulantes de la Argo. Aun cuando esta noticia se sitúa en el terreno del mito, resulta un apoyo válido de la relevancia de las súplicas en el ritual. El texto coincide con los demás testimonios en el hecho de que las súplicas van dirigidas a las divinidades (sean quienes sean) y orientadas a la salvación (en este caso concreto de los navegantes, en lugar de las almas de los fieles).

A modo de conclusión, podemos decir que la forma preferida de dirigirse a las divinidades es mediante la súplica expresada por εὐχή, pero puede hacerse por otras vías como las peticiones de salvación con el verbo σώζω en imperativo (σῶισόν), o la actitud suplicante (ἰκέτις) que el fiel muestra ante Perséfone a su llegada al Hades. Todos los ejemplos analizados coinciden en el destinatario: los dioses, preferentemente Dioniso y Perséfone, y en la finalidad: la plegaria está motivada por el deseo de salvación del fiel quien considera cumplida su parte (ejecución de ritos, mantenimiento de un modelo de vida estricto) y reclama la bienaventuranza prometida.

3. 2. 3 RECITADO DE ENSALMOS, ἐπωιδαί

El término griego ἐπωιδή esconde una rica variedad de sentidos que van desde su valor primitivo como fórmula verbal de carácter mágico, recitada o cantada¹⁴⁵⁴ para conseguir la curación de un enfermo,¹⁴⁵⁵ pasando por su empleo como plegaria o fórmula de agradecimiento,¹⁴⁵⁶ remedio amoroso¹⁴⁵⁷ o acción

¹⁴⁵⁴ Cf. Pfister *RE* suppl. IV, s. v. *Epode*, col 324. El carácter musical estaría implícito en la formación misma del vocablo: ἐπί 'sobre', ᾠδή 'canto', lo que lleva a Boyancé (1936) 41 a defender que las ἐπωιδαί, las fórmulas mágicas, originariamente debían de ser cantadas, luego se recitaban y, por último, se escribían sobre un objeto que en determinados casos hacía las veces de amuleto. En la misma línea se sitúa Montégu (1959) 5 n. 11, 8ss n 31, para quien términos como "epodo" o "carmen" parecen indicar que las fórmulas mágicas eran originariamente cantadas. Además, las ἐπωιδαί mantuvieron siempre una forma rítmica y estereotipada. *Vid. et.* Furley (1993) 84 y n. 13. En un pasaje de Eusebio (*Eus. PE.* 10. 4. 4) se citan los ensalmos, las odas y los himnos entre las atribuciones que Orfeo estableció a los antiguos griegos; *vid. infra* la cita completa. Sobre la importancia de la música en el rito órfico, *cf.* § 3. 1. 5. 1 La música.

¹⁴⁵⁵ En los primeros pasajes en que se mencionan estos conjuros se usan para fines médicos tales como detener la sangre del muslo de Ulises, herido por un jabalí (*Od.* 19. 457). En Píndaro (*P.* 3. 51) es uno de los remedios de Asclepio. Esquilo dice no conocer ningún ensalmo contra la muerte (*A.* 1020; *E.* 649). También Sófocles (*Ai.* 582) e Hipócrates (*Hip. Morb. Sacr.* 1. 10) critican a los charlatanes y purificadores que pretenden curar la enfermedad sagrada mediante estas prácticas, *cf.* Boyancé (1936) 36s. Muy interesante es también un comentario de Tzetes: Schol. Tzetz. *Alleg. Hom. Il. ap. Cramer, Anecd.* III 379, 11 ἀποτροπιασμοῖς καὶ ἐπωιδαῖς ἠδύναντο οἱ μάγοι καὶ λοιμικὰ καὶ ἕτερα μετατρέπειν νοσήματα· ὡς Ὀρφεὺς γράφων παραδεικνύει. "Los magos son capaces de sanar epidemias y otras enfermedades con conjuros y ensalmos, según muestra Orfeo en sus escritos". Es un hecho universal que los pueblos primitivos atribuían a la música y al canto efectos mágicos contra las enfermedades, la locura y la violencia, *cf.* Montégu (1959) 8 y n. 27; Furley (1993). Por otra parte, el efecto mágico del ensalmo puede ser bueno o malo, según el propósito del mago. Así, Eurípides (*Cyc.* 646ss) dice conocer un ensalmo de Orfeo con que abatir al cíclope, *cf.* Laín Entralgo (1987) 141ss; Furley (1993) 83s y n. 11.

¹⁴⁵⁶ En época clásica se convierte en una plegaria o acción de gracias, aunque permanece asociada a Apolo, el dios sanador por excelencia entre los griegos, *cf.* Nilsson (1941) 158s, 163.

¹⁴⁵⁷ Los ensalmos como remedio amoroso serán empleados especialmente en época helenística, pero no faltan testimonios anteriores: *Pi. P.* 4. 218; *E. Hipp.* 478ss, *cf.* Boyancé (1936) 37.

eficaz sobre la naturaleza,¹⁴⁵⁸ hasta la racionalización a la que Platón lleva el vocablo en algunos de sus escritos, convirtiéndolo en un relato o razonamiento eficaz, en sí mismo y por su propia virtud, contra el temor o contra determinados efectos dañinos.¹⁴⁵⁹ En los párrafos siguientes trataremos de analizar el significado de ἐπιωιδή en los pasajes relacionados con el orfismo con el fin de determinar cuál es su valor en este contexto y si el vocablo experimentó alguna evolución.

El primer ejemplo lo tenemos en el *Papiro de Derveni*:

PDerveni col. VI 2s ἐπι[ωιδή δ]ε μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδῶν] γι[νομένου]ς μεθιστάναι.

Un ensalmo de los magos es capaz de transformar a los demonios que estorban.

El ensalmo acompaña las ofrendas y tiene por fin constreñir a las almas contrarias. Hay ritos iránicos paralelos en los que sacrificios y ensalmos sirven para propiciar los vientos,¹⁴⁶⁰ por lo que se ha pensado que estas prácticas podrían evocar el concepto órfico de un alma universal llevada por los vientos y dotada de aliento en cada ser vivo.¹⁴⁶¹ El problema es que dicho concepto, en relación con el orfismo, no se documenta hasta época aristotélica y en el propio *Papiro de Derveni* nada parece aludir a una teoría semejante. Por otra parte, Heródoto¹⁴⁶² describe un sacrificio persa en el que los magos entonan una ἐπιωιδή que es llamada teogonía por su contenido. Se ha propuesto¹⁴⁶³ que las ἐπιωιδαί citadas en el *Papiro de Derveni* se relacionen con una teogonía de los magos que

¹⁴⁵⁸ Clitemnestra lamenta que Agamenón creyera que el sacrificio de Ifigenia sería un remedio contra los vientos desfavorables de Tracia: A. A. 1418 ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα (...) ἐπιωιδὸν Θρηκίων ἀημάτων, "sacrificó a su propia hija (...), ensalmo contra los vientos tracios".

¹⁴⁵⁹ Muy sugerente es el capítulo que Laín Entralgo (1987) 128 -161 titula "La racionalización platónica del ensalmo".

¹⁴⁶⁰ Tsantsanoglou (1997) 111 y n. 28 y 29.

¹⁴⁶¹ Arist. *de An.* 410b 27; Phlp. *in de An.* 186. 24 Hayd; cf. West (1971) 104, 181; Tsantsanoglou (1997) 111.

¹⁴⁶² Hdt. 1. 132. 3.

¹⁴⁶³ Cf. Tsantsanoglou (1997) 111.

comenzaría en la parte inferior perdida de la columna VI y sería paralela a la teogonía órfica atestiguada en el papiro. El principal escollo para aceptar esta interpretación es que, salvo el ejemplo aducido de Heródoto, ἐπιωιδή no se equipara a teogonía, a no ser que por ésta entendamos un himno divino.¹⁴⁶⁴ Por el momento, lo más prudente parece entender que en el *Papiro de Derveni* ἐπιωιδή es un ensalmo cuyo contenido desconocemos pero que acompaña al sacrificio y sirve para atraerse el favor de la divinidad, pero de un modo suplicante más que coactivo. Y, precisamente, preferimos la traducción por 'ensalmo' a la de 'conjuro' porque consideramos que en el rito predomina la intención suplicante frente a la coactiva.¹⁴⁶⁵ La ἐπιωιδή sería entonces una especie de plegaria pero con efectos mágicos, tal y como parece deducirse de su relación con términos como μάγος o γόης.¹⁴⁶⁶ Veamos si el resto de pasajes órficos nos aclara el contenido de estos ensalmos.

En Platón el ensalmo vuelve a aparecer ligado al rito de sacrificio:

Pl. R. 364bc ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιωιδῆς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέληι, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβῃ ἐπαγωγῆς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

Sacerdotes mendicantes y adivinos, llegando a las puertas de los ricos, los convencen de que junto a ellos está la fuerza de los dioses mediante sacrificios y ensalmos, si es que se quiere reparar alguna injusticia, propia o de sus descendientes, con placeres y fiestas, o bien si se quiere dañar a algún enemigo por un pequeño gasto, trátase de un hombre justo lo mismo que de

¹⁴⁶⁴ Cf. la nota de la traducción castellana de Heródoto de C. Schrader. En su opinión, se trataría de un himno de invocación a Ahuramazdah donde se enumerarían sus atributos como en una especie de letanía. Para la identificación de las ἐπιωιδῆς con los himnos órficos, cf. Boyancé (1936) 45s; *vid. et. infra* donde valoramos esta posibilidad.

¹⁴⁶⁵ Laín Entralgo (1987) 130.

¹⁴⁶⁶ Cf. el estudio de estos términos en § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. ; *vid. et. supra* n. 1464.

uno injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que - según afirman- han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio.

Y en las *Leyes* volvemos a encontrar un texto muy similar:

Pl. *Lg* 909b τοὺς δὲ τεθνεώτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιδαῖς γοητεύοντες, κτλ.

Porque aseguran que pueden atraer a los muertos y prometen convencer a los dioses hechizándoles con sacrificios, súplicas y ensalmos (...).

Los sacerdotes tratan de convencer a sus clientes de que los sacrificios y ensalmos persuaden (πείθειν) y hechizan (γοητεύειν) poderosamente a los dioses a la hora de expiar injusticias, propias o heredadas. El poder de persuasión de los ensalmos al que apelan los oficiantes de ritos, marcado por el empleo el verbo πείθω, lo había resaltado ya Eurípides:¹⁴⁶⁷

E. *IA* 1211 ss εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ᾧ πάτερ, λόγον,
πείθειν ἐπάιδουσ', ὥσθ' ὀμαρτεῖν μοι πέτρας
κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὓς ἐβουλόμην,
ἐνταῦθ' ἄν ἦλθον·

Si yo tuviese, padre, la elocuencia de Orfeo para persuadir con mis ensalmos, de modo que las rocas me siguieran, y para hechizar con las palabras a quienes quisiera, a esto acudiría.

No es de extrañar que en este y otros pasajes que citaremos¹⁴⁶⁸ se recurra al nombre de Orfeo para garantizar la eficacia de los ensalmos, teniendo en cuenta que el propio Orfeo fue reiteradas veces considerado mago o relacionado con capacidades mágicas.¹⁴⁶⁹

¹⁴⁶⁷ Cf. Pfister *RE* suppl. IV, s. v. *Epode*, col. 323ss; cf. Montégu (1959) 5s n. 15.

¹⁴⁶⁸ Pl. *R.* 364b-e; D. S. 5. 64. 4; Eus. *PE.* 10. 4. 4. *Vid. et. E. Cyc.* 646ss, aunque ya sin relación con el ritual.

¹⁴⁶⁹ De hecho, según Boyancé (1936) 33 ss, es la idea de encantamiento la que establece un vínculo profundo entre la leyenda de Orfeo y las prácticas religiosas de los órficos; cf. et. Bernabé (1998a) 164s. Hay un papiro mágico que contiene una fórmula atribuida a Orfeo (seguimos el texto y la traducción de Bernabé [1998a] 168); *P. MAG.* 13. 933 (II 127 Preisendanz - Henrichs; *fr.* 829 B) ὡς ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος τῆς ἰδίας ἰοισπαη

La facultad de 'hechizar' (γοητεύω) a los dioses que se les atribuye a estos ensalmos concuerda muy bien con lo que leemos en un pasaje transmitido por Diodoro Sículo, pero que remonta a Éforo (s. IV a. C), a propósito de los Dáctilos del Ida:

D. S. 5. 64. 4 ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὧν ἔστι καὶ Ἔφορος (FGH 70 F 104), τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους (...) ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια (...) καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα (...) μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

Algunos cuentan, y Éforo es uno de ellos, que los Dáctilos del Ida (...) siendo hechiceros, idearon ensalmos, *teletai* y misterios (...) Y andando el tiempo Orfeo (...) se convirtió en discípulo de éstos y fue el primero que dio a conocer a los griegos las *teletai* y los misterios.

No cabe duda de la relación entre los ensalmos y las actividades de los γόητες, los 'hechiceros'.¹⁴⁷⁰ Además el texto permite vincular los ensalmos con los rituales y con Orfeo, quien los aprendió y los transmitió a los griegos.

Pero prosigamos con los ensalmos citados en la *República* y en las *Leyes*. Además de por su vinculación a magos (μάγοι) y hechiceros (γόητες), los efectos mágicos de las ἐπωιδαί quedan

Ἰάω ουεα Σεμελιάμ, αηοι υἱός, χολουε ἀρααραχααρα ἠφθισίκηρε ωηεναιη ωαι εση εση ωεα βορκα· βορκα φριξ ριξ ωρζα ζιχ μαρθαι ουθιν λιλιλιλαμ λιλιλιλωου αααααα ωωωωωω μουαμεχ, ὕγροπεριβόλε, αηω ωηα ηωα' πνεῦσον ἔξω, ἔσω, διαπλήρωσον· εuai, οαι· ἔσω προσβαλόμενος μύκησαι. (ὀλολυγμός.) ἄδεῦρό μοι, θεῶν θεέ, αηωηι ηι Ἰάω αε οιωτκ'. ἔλकुσαι ἔσω, πληροῦ καμμύων, μύκησαι, ὅσον δύνασαι, ἔπειτα στενάξας συριγμῶι ἀνταπόδος. "Como el teólogo Orfeo transmitió por medio de su propia fórmula mágica: oispae Iao ouea Semesilam, aeoi hijo, choloue araarachara ephthisikere oeeuaie oiai eae eae oea borka, borka, frix, rix, orza, zich marthai outhin lilililam lilililoou aaaaaa oooooo mouamech, límites fluidos aee oea eoa (Espira, inspira, llénalo) ei ai oai (échalo fuera, brama, da un grito) ven a mí, dios de dioses, aeoei ei iao ae oiotk (échalo fuera, brama, de un grito) ven a mí, dios de dioses, aeoei ei iao ae oiotk (échalo fuera, llénalo, entorna los ojos, brama todo lo que puedas, luego, dando un suspiro, echa el [aire] que queda en un silbido". Sobre el poder de persuasión de Orfeo, cf. et. E. Alc. 357-362; Pl. Prt. 315a. Vid. et. infra un pasaje de Atanasio (Athanas. M. 26, p.1320) que crítica el comercio con ensalmos y recetas vinculados al nombre de Orfeo.

¹⁴⁷⁰ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical s. v. γόης. Para la relación con γόης- ἐπωιδαί, vid. E. Ba. 234, Hipp. 1038 ; Pl. Grg. 483e-484a, Men. 80a, Smp. 203a, Lg. 909b; D. S. 5. 64. 4; cf. Pfister RE suppl. IV, s. v. Epode, col. 324s; Burkert (1962) 40s.

señalados por el paralelismo con los ἐπαγωγαί y καταδέσμοι, 'encantamientos y ligaduras mágicas'. El escolio al pasaje siguiente de la *República* vuelve a relacionar ἐπωιδαί y καταδέσμοι:

Sch. in Pl. R. 364e (201 Greene, F 3 K) βίβλων] περὶ ἐπωιδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσίων καὶ μειλιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων.

'Libros': sobre ensalmos y lazos mágicos, purificaciones, calmantes o similares.

Por una tablilla de defixión conocemos el texto de un καταδέσμος que resulta ser un interesante paralelo por su estrecha vinculación con el ritual:

TDA 68 A 3 [Κα]ταδῶ Θε[ο]δώρα[ν] πρὸς [τ]ῆ-
[ν] παρὰ Φε[ρρε]φάττη καὶ πρὸς
[το(ῦ)ς] ἀτελ[έ]σ[το(υ)ς].

Ataré a Teodora con la que está junto a Perséfone y con los otros que no han cumplido los ritos.

Es muy probable que el texto de los ensalmos órficos encerrase un contenido muy similar. Precisamente para buscar paralelos a ese contenido, se ha recurrido¹⁴⁷¹ también a los himnos órficos, cuya finalidad es similar a la de los ensalmos empleados por los sacerdotes citados por Platón: obtener el favor y la venida de los dioses junto a los fieles. He aquí algunos ejemplos:

Orph. H. 6. 10-11 βαίνε γεγηθῶς
ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὄργιοφάνταις.

Acude con gozo al ritual sagrado y multiforme para contento de sus oficiantes.

Orph. H. 7. 12 ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς.
Venid al ritual sacro.

Orph. H. 25. 10-11 ἀλλὰ, πάτερ, μόλε μυστιπόλοις ὄσiais προνοίais
πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις.

Pero, padre, ve con sacras intenciones para tus iniciados,

¹⁴⁷¹ Boyancé (1936) 45s.

βάρβαρ{ε}ον <έκ>κράζουσα θεὰ [θεῶ]ι ἠγεμονεύει {ς}.
Νύξ, Ἕρεβος σκότιον, Αἴών, Φάος, Ἄρτεμις ἀγνή,
†εξετωνεπε† τετραβάμων δορ.[.]πασαεα
κεστῶ<ι> ἀγαλλομένη Ἀφροδίτη, Περσεφον<ε>ίη
φορβη ἰοχέαιρα οἰωαιαιω πρόσκοπε ἰοδάμασσα

73

b Ἄσκιον, Κατάσκιον, Λίξ, Τετράξ, Δαμναμενεύς, Αἴσια

La sucesión de términos recogidos en b) se encuentra entre las llamadas Ἐφέσια γράμματα 'letras efesias',¹⁴⁷⁵ que algunas fuentes definen como ἐπωιδαί.¹⁴⁷⁶

También merece la pena citar un texto de Eusebio donde los ensalmos aparecen estrechamente ligados a los himnos y a las odas, e igualmente vinculados al nombre de Orfeo y a *teletai* y misterios:

Eus. PE. 10. 4. 4 μυστήρια καὶ τελετὰς ξοάνων τε ἰδρύσεις καὶ ὕμνους ᾠδὰς τε καὶ ἐπωιδὰς, ἧτοι ὁ Θράκιος Ὀρφεὺς ἢ καὶ τις ἕτερος Ἕλλην ἢ βάρβαρος, (...), συνεστήσαντο. Misterios y *teletai*, construcción de estatuas, himnos, odas y ensalmos, Orfeo el tracio o algún otro, griego o bárbaro, (...) establecieron.

Y todavía en el siglo IV d. C., Atanasio crítica el comercio con ensalmos y recetas surgido a la sombra del nombre de Orfeo:

Ath. Al. cod. Reg. 1993 f. 317 καταντλεῖ γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὄβολους ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαιδὴν τοῦ Ὀρφέως. Pues una vieja por veinte óbolos o un cuartillo de vino te larga un encantamiento de Orfeo.

Además de los paralelismos citados con los 'lazos mágicos' (καταδέσμοι) y con los himnos órficos, Valerio Flaco (s. V d. C.) puede darnos una idea de cuál era el contenido de los ensalmos. Un pasaje de este autor describe la ceremonia de purificación que el divino Mopso ejecuta para librar a los Argonautas de la mancha

¹⁴⁷⁵ En cuyo estudio no podemos detenernos, cf. Kotansky (1991) 110ss que recoge la amplia bibliografía anterior.

¹⁴⁷⁶ Suda s. v. Ἐφέσια γράμματα; Diogen. 4. 78 (*Paroemiographi* I 244, 5); Apostol. 8. 17 (*Paroemiographi* II 429. 15), id. 11. 29 (*Paroemiographi* II 523, 1); Eust. *in Od.* 1864, 17; Ael. Dion. 79.

por la muerte del rey Cízico y su pueblo. Mopso no es un órfico pero la catarsis que él realiza es similar a las órficas:

Val. Flac. *Argonautica* 3. 447 ss
*Atque ita lustrifico cantu vocat: "ite perempti
Ac memores abolete minas; sint otia vobis;
sit Stygiae iam sedis amor; procul agmine nostro
Et procul est mari cunctisque absistite bellis.
Vos ego nec Graias unquam contendere ad urbes
nec triuuis ululare uelim, pecorique satisque
Nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus,
Nec populi nostriae luant ea facta minores.*

Y con un canto lustral los llama de este modo: "Perdeos y destruid las amenazas que no olvidan; descansad en paz; contentaos en el lugar de la Estigia; ¡lejos de nuestra tripulación y lejos del mar, apartaos de toda guerra!. Jamás quisiera que os dirigierais a las ciudades griegas, ni que resonasen vuestros alaridos en las encrucijadas, ni que peste alguna o estación luctuosa cayese sobre rebaños y sembrados, ni que nuestros descendientes tengan que expiar estos hechos".

Este *carmen lustrificum* tiene un valor esencialmente apotropaico,¹⁴⁷⁷ y su fin, el apaciguamiento de los muertos, es, en realidad, una expulsión. Mopso invoca a las amenazas de la Estigia y al furor implacable de la sangre y les pide que se alejen de ellos y de las ciudades griegas.

Una vez analizados todos estos paralelos, podemos decir que entre los órficos el ensalmo es un texto mágico cuya finalidad principal es atraerse el favor de la divinidad. Pero conviene recordar otras cualidades que Platón atribuye también a los ensalmos. En la *República* (364bc) dice que sirven para remediar injusticias, propias o heredadas. Tras la ironía platónica puede esconderse, sin duda, una referencia a la culpa primigenia de que los fieles órficos desean purificarse. En efecto, al igual que muchos

¹⁴⁷⁷ Boyancé (1936) 37s.

otros ritos, los ensalmos tienen efectos purificadores¹⁴⁷⁸ y pueden considerarse un καθαρός verbal, un recurso para la purificación del alma mediante la palabra.¹⁴⁷⁹ No en vano en muchos ejemplos de la literatura griega y latina las ἐπιδαί formaban parte de los rituales de lustración.¹⁴⁸⁰ Otra de las utilidades del ensalmo es dañar a los enemigos. Esta posibilidad va implícita en su naturaleza, puesto que el ensalmo puede ser empleado para fines buenos o malos. Ahora bien, su mención expresa en este pasaje de Platón deja traslucir la crítica a la falta de honestidad de determinados oficiantes, como vimos ya en su momento.¹⁴⁸¹

En las *Leyes* (909b) Platón mencionaba la capacidad de los ensalmos para atraer a los muertos, actividad que pone de manifiesto sus cualidades mágicas. También Empédocles¹⁴⁸² les había atribuido a ciertos remedios, llamados φάρμακα, la facultad de sacar a un hombre muerto del Hades, además de la de controlar los efectos de la naturaleza como el viento o la lluvia. Cualidades todas que hemos visto unidas al término ἐπιδαί.

Sobre la posibilidad de sacar a los muertos del Hades, resulta muy interesante una noticia de Luciano:

Luc. *Nec.* 6. 9 καί μοί ποτε διαγρυπνοῦντι τούτων ἕνεκα ἔδοξεν εἰς Βαβυλῶνα ἐλθόντα δεηθῆναι τινος τῶν μάγων τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων· ἤκουον δ' αὐτοὺς ἐπιδαίς τε καὶ τελεταῖς τισιν ἀνοίγειν τοῦ Ἄιδου τὰς πύλας καὶ κατὰγειν ὃν ἂν βούλωνται ἀσφαλῶς καὶ ὀπίσω αὐθις ἀναπέμπειν.

Así que me pareció oportuno ir a Babilonia y solicitar los servicios de alguno de los magos discípulos y sucesores de Zoroastro. Oía que con ensalmos

¹⁴⁷⁸ Cf. § 3. 1. 7 Las purificaciones; Boyancé (1936) 37; Pfister *RE* suppl. IV, s. v. *Epode*, col. 333. Los catartes se sirven de ensalmos y los actos mágicos pasan por καθάρσεις porque los ensalmos tienen una acción apotropaica. Hipócrates (*Hipp. Morb. Sacr.* 1. 10ss) critica a los sacerdotes mendicantes por ser falsos médicos que prescriben purificaciones y ensalmos, alejándose de la verdadera ciencia médica, cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. ἀγύρτης, ἀλαζών, καθαρτής y μάγος. *Vid. et. Thphr. HP.* 9, 10, 4; *Ou. Met.* 10. 397; *Tibul.* 1 5. 11ss.

¹⁴⁷⁹ Laín Entralgo (1987) 155.

¹⁴⁸⁰ *Luc. Nec.* 7; *Ou. Met.* 13. 951ss.

¹⁴⁸¹ Cf. § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades.

¹⁴⁸² *Emp. Fr.* 101 Wright (B 111 D.-K.), *vid.* apéndice de textos; cf. Lloyd (1979) 34; Riedweg (1997 [= 1995]).

y rituales misteriosos podían abrir las puertas del Hades y conducir abajo a quien quisieran sin ningún problema y, después, volverlo a enviar para arriba otra vez.

No son rituales órficos, pero los ensalmos usados por los magos de Zoroastro se ponen en relación con rituales misteriosos y se resalta su eficacia sobrenatural para entrar y salir del Hades, un camino que fue igualmente recorrido por el mítico Orfeo.¹⁴⁸³

A modo de síntesis, el término griego ἐπωιδαί tiene entre los fieles órficos el significado de ensalmo, canto mágico con que se pretende atraer el favor de la divinidad. Como a muchos otros ritos, al ensalmo se le atribuyen efectos purificadores. Su recitado no constituye un acto cultural independiente sino que suele acompañar la realización de otros ritos, especialmente la ofrenda a la divinidad.

¹⁴⁸³ Cf. Nilsson (1957) 121; West (1983) 12, *vid. fr.* 707-711 B.

3. 2. 4 REFLEXIONES ETIMOLÓGICAS Y JUEGOS DE PALABRAS

Las reflexiones etimológicas y los juegos de palabras constituyen un rasgo característico de la producción órfica.¹⁴⁸⁴ Algunos testimonios revelan la afición a las etimologías que se le atribuye al mítico fundador de estos cultos, Orfeo.¹⁴⁸⁵ Antes de proceder a la revisión de ejemplos concretos, sería conveniente recordar algunas precisiones sobre el concepto de etimología entre los antiguos.¹⁴⁸⁶

No se busca una etimología diacrónica, sino sincrónica. Se trata de explicar una palabra a través de otra contemporánea y formalmente similar y cuyo sentido puede aclarar el de la primera, a partir de la creencia de que la semejanza formal supone una semejanza conceptual. La relación formal pasa así a un segundo plano relegada por la relación semántica, y la etimología se convierte en una forma de explicación de la realidad. En los fragmentos órficos o en los textos de los comentaristas distinguimos diversas formas de hacer etimologías con los nombres. Así encontramos etimologías indirectas, que surgen por mero juego de palabras asociativo, y etimologías directas, aquellas que explicitan la causa de una determinada denominación, y generalmente van introducidas por γάρ o bien por ούνεκα.¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸⁴ Esta vertiente del orfismo, aun siendo muy interesante, no ha llamado especialmente la atención de los estudiosos. Citamos aquí los trabajos más significativos: Nestle (1905) 382ss; Burkert (1970) 443-455; Gambarara (1984a) 168-180, (1984b) 105-114; Bernabé (1992a) 25-54, (1995b) 204-237, (1999b) 457-464; Casadesús (1995b) 309ss, (2000) 56-60; Ricciardelli (1980) 116-130.

¹⁴⁸⁵ Athenag. *Leg.* 18 Ὁρφέως δέ, ὃς καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν (sc. θεῶν) πρῶτος ἐξηῦρεν, "Orfeo, que fue el primero en investigar los nombres de éstos (i. e. de los dioses)"; Procl. *in Cra.* 396c Ὁρφεὺς (...) πάντα πρὸς τοῦ Οὐρανοῦ μέχρι τῆς πρωτίστης αἰτίας ὀνόμασιν ἐδήλωσεν, "Orfeo (...) nos reveló con sus nombres todo lo que va desde el Cielo hasta la primera causa"; Simpl. *in Ph.* 1. 133. 15ss μυρία παρ' Ὁρφεῖ τὰ μεταληπτικῶς ἔχοντα τῶν ὀνομάτων εὐρήσεις, "encontrarás en Orfeo innumerables veces un uso alterado de los nombres"; cf. Bernabé (1992a) 37.

¹⁴⁸⁶ Los siguientes argumentos se deben a Bernabé (1992a) 28ss, (1995b) 230.

¹⁴⁸⁷ La distinción ha sido propuesta por Bernabé (1992a) 40ss, quien recoge numerosos ejemplos agrupados según esta clasificación; *vid. et.* Bernabé (1995b) 223s.

Hay indicios de que enseñanzas de este tipo tenían cabida en el transcurso de la *teleté*. El estudio que presentamos recoge gran parte¹⁴⁸⁸ de los ejemplos que hasta la fecha conocemos de la afición órfica a las etimologías y los juegos de palabras. Comenzaremos por las laminillas de oro y las de hueso por su especial relación con la práctica ritual.

3. 2. 4. 1 LOS JUEGOS DE PALABRAS EN LAS LAMINILLAS

Entre las instrucciones que se dan en las láminas de oro al difunto iniciado sobre lo que debe hacer y decir en el más allá esta la prohibición de acercarse a una fuente innominada, pero que tiene que ser la de Lete (Λήθη) 'Olvido',¹⁴⁸⁹ a propósito de la cual la laminilla de Hiponio añade lo siguiente:

fr. 474 B., 4 ἔνθα κατερχόμεναι ψυχὰὶ νεκύων ψύχονται.

Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.

Las almas que allí 'se refrescan' (ψύχονται) son las de los no iniciados, ignorantes del peligro que significa beber el agua que brota de la fuente de Lete y olvidarlo todo, incluido lo aprendido durante las celebraciones rituales, de manera que ya no saben lo que deben hacer para alcanzar su destino de bienaventuranza en el Hades. De acuerdo con las creencias órficas, esto supone que tendrán que volver al mundo mortal y afrontar de nuevo el ciclo de renacimientos. Hemos traducido el verbo ψύχονται por 'se refrescan', el sentido que mejor se corresponde con la creencia generalizada en la sed de los muertos.¹⁴⁹⁰ Tortorelli,¹⁴⁹¹ en cambio, propone que el verbo significaría 'reciben vida',¹⁴⁹² ya que la raíz

¹⁴⁸⁸ Incluimos muchos que no guardan relación con la práctica ritual con el propósito de hacer una compilación unitaria y exhaustiva, si bien la mayoría de los pasajes citados se encontraban ya recogidos a lo largo de los artículos de Bernabé (1992a), (1995b) y (1999b).

¹⁴⁸⁹ Bernabé - Jiménez (2001) 51s.

¹⁴⁹⁰ Zuntz (1976) 138ss.

¹⁴⁹¹ Tortorelli (1992) 180s.

¹⁴⁹² Cf. *EM. s. v. ψύχω*: σημαίνει δύο· τὸ ζωοποιῶ, ἐξ οὗ καὶ ψυχὴ, καὶ τὸ φύσῶ, "ψύχω tiene dos significados, 'dar la vida', de donde también 'alma' (ψυχή) y 'soplar'". Tortorelli (1992) 180 propone la lectura ψυχοῦνται, dado que la -o- en la laminilla de Hiponio puede valer por ο o por ου. Pero en la

ψυχ- se relacionaría con ψυχή, 'alma', también 'vida', y no con ψυχρός, 'frío', citado dos veces versos después en la misma lámina.¹⁴⁹³ Estas dos interpretaciones no son excluyentes. Está claro que el verbo tiene el significado 'se refrescan': las almas sedientas se acercan a la fuente innominada a beber porque tienen sed y calor. Pero el poeta anónimo ha aprovechado la similitud entre ψυχρός, 'frío', y ψυχή, 'alma', para que la palabra ψύχονται, 'se refrescan', connote, al mismo tiempo, etimológicamente la idea de 'recibir vida', (naturalmente, falsa vida, vida mortal). Este significado supondría una alusión textual al destino de reencarnación.¹⁴⁹⁴ No sería nada extraño que se jugara con el doble significado de la palabra.¹⁴⁹⁵ Los significados dobles, los juegos etimológicos, expresos o sugeridos, las expresiones pregnantes son características de este tipo de textos.

Otro juego de palabras lo encontramos en la lámina de Farsalo.¹⁴⁹⁶ Se insta al difunto a dar la siguiente respuesta a los guardianes que vigilan el acceso a la fuente de Mnemósine:

laminilla de Entella (donde ου se escribe ου) este mismo verbo presenta claramente una ο.

¹⁴⁹³ Fr. 474 B., 6s πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τᾶς Μνημοσύνας ἀπὸ λίμνας / ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· "Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine agua que fluye fresca"; fr. 474 B., 11s. ἀλλὰ δότ' ὦ[κα] / ψυχρὸν ὕδωρ πίνει τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης]' "Dadme, pues, enseguida, a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine".

¹⁴⁹⁴ Hasta ahora los estudiosos la habían supuesto por comparaciones externas (mito de Er platónico: R. 614c, 621a) o por interpretaciones de ciertas expresiones de otras laminillas como el verso de Turios (fr. 488 B., 5) κύκλω δ' ἔξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείοιο, "salí volando del penoso ciclo de profundo pesar", esto es, el ciclo de metempsicosis del que ha logrado escapar el iniciado.

¹⁴⁹⁵ Compárese con el juego etimológico entre ψυχή y ψύχω en A. Pr. 693 ἀμφήκει κέντρῳ ψύχειν ψυχὰν ἐμάν "que helaran mi alma con un aguijón de doble filo" (cf. Lloyd-Jones [1975] 226). Zuntz (1976) 138s ha observado que el significado es diverso en las dos expresiones, pero ambas están caracterizadas por la misma figura etimológica (cf. también Pl. Cra. 399 d-e; Arist. de An. 405b 27s; Philol. Timpanaro *Pitag.* 2, p. 186s). Sobre los juegos de palabras con este verbo cf. Watkins (1995) 282; Bernabé (1999b) 458s. Sobre ψύχω, cf. Jouanna (1987); Prontera (1978) 48 y 56ss pone de relieve que nos encontramos ante una connotación de ψυχαί como 'vida', más que como 'alma', con un valor especialmente negativo para los iniciados que entienden que este revivir (refrigerio) de los no iniciados es en realidad un "eterno morir".

¹⁴⁹⁶ Bernabé (1999b) 459s; Bernabé - Jiménez (2001) 61ss.

fr. 477 B., 7 τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξει·

Y tú les dirás absolutamente toda la verdad.

La frase es un *topos* que ya está en Homero, aunque sin las connotaciones religiosas¹⁴⁹⁷ que se manifiestan en las laminillas¹⁴⁹⁸ y que parten de una base etimológica. En efecto, etimológicamente ἀλήθεια, 'verdad', es un compuesto privativo de λήθη, 'olvido', lo que quiere decir que la 'verdad' se concibe como el 'no-olvido',¹⁴⁹⁹ esto es, aquello que no debe olvidarse. Y en el universo de las laminillas lo que no debe olvidarse es lo aprendido en la iniciación. La verdad que el iniciado debe recordar exactamente a los guardianes de la laguna de Mnemósine para que éstos le permitan beber es la verdad revelada, la contraseña indicativa que le acredita como miembro de un grupo sabedor de ciertas doctrinas cuya verdad última sólo conocen los iniciados. Se explican así las referencias a la verdad en otros textos órficos tan significativos como las láminas óseas de Olbia, que veremos inmediatamente. Pero antes hemos de señalar un tercer juego de palabras en una laminilla de Turios¹⁵⁰⁰ entre los términos Νῆστις y νῆστις, 'ayuno'. En las líneas 5 y 7 leemos:

¹⁴⁹⁷ Por ejemplo, en *Il.* 24. 407 encierra sólo la idea de comenzar desde el principio y proceder, punto por punto, hasta el final.

¹⁴⁹⁸ Tortorelli (1990) 73s señala, por su parte, que en la lámina "decir la verdad" y "beber de la fuente de Mnemósine" son una misma cosa: la verdad asociada a la Memoria cósmica se convierte en una virtud religiosa fundamental, por lo que surge aquí un vínculo entre verdad religiosa y lógica. El concepto de ἀλήθεια estaría también en relación con el que aparece en el viaje ideal de Parménides donde Ἀλήθεια es una personificación divina, la revelación concedida al hombre que sabe; *cf. et.* Pugliese Carratelli (1988b) 336ss que ve en la diosa Mnemósine a la reveladora de la verdad.

¹⁴⁹⁹ *Cf.* Pugliese Carratelli (1988a) 165; Bernabé (1999b) 460. Ya los filósofos presocráticos Parménides y Empédocles habían empleado el vocablo junto a términos propios de la geografía, curiosamente todos atestiguados en las láminas: *Parm. Fr.* B 8, 18 D. -K. ὁδὸς Ἀληθείης, "el camino de la Verdad"; *Emp. Fr.* 113 Wright (B 121 D.-K.) Ἀληθείας λειμών, "la pradera de la Verdad", (contrapuesta a una Ἄτης λειμών, "pradera de Desvarío"). La presencia concreta del término ἀλήθεια -y no otro- en los documentos órficos citados estaría en consonancia con la tendencia de mediados del siglo V a. C., fecha en la que empieza a generalizarse el grupo lexical ἀληθής-ἀληθείη en detrimento de sus equivalentes semánticos, los grupos ἐτεός-ἔτυμος-ἐτήτυμος; νημερτής; ἀτρεκής, que expresaban en griego arcaico la noción de verdadero (*cf.* Levet [1976]). Esta tendencia continuará posteriormente con Platón y Aristóteles.

¹⁵⁰⁰ Bernabé - Jiménez (2001) 183ss.

fr. 492 B., 5 ΤΗΜΗ ἀέρ Ἰ πῦρ ΜΕΜ Μᾶτερ ΛΥΕΣΤΙΣΟΙΛ-ΕΝΤΑΤΟ
Νῆστι Ν νύξ ἸΝΗΜΕΦ ἡμέρα ΜΕΡΑΝΕΓΛΧΥΕΣ.

Aire, fuego, Madre, Nestis, noche, día.

fr. 492 B., 7 ἑπτῆμαρ νήστιας Ἰ Ζεῦ ἐνορύπτιε(?) καὶ πανόπτα.

Ayunos durante siete días. Zeus que todo lo ve.

El texto de la línea 5 hemos de leerlo a la luz de un fragmento de Empédocles¹⁵⁰¹ que identifica a Nestis con el agua, uno de los cuatro elementos básicos que se citan con nombres divinos. Etimológicamente Νῆστις tiene que ver con la raíz que significa 'fluir, nadar' y que da lugar, entre otras palabras, a νηίς, 'náyade'.¹⁵⁰² Otras fuentes señalan a Nestis como una divinidad siciliana¹⁵⁰³ poco conocida, pero probablemente no es más que un sobrenombre de Perséfone.¹⁵⁰⁴ En cuanto a νήστις, 'ayuno', ya vimos que era un requisito característico de numerosas ceremonias de iniciación.¹⁵⁰⁵ Además de la semejanza formal entre Νῆστις y νήστις, es posible que se juegue con la etimología de la diosa que acaba de ser mencionada, en el sentido en que el agua, el elemento identificado con Νῆστις, no alimenta y constituye evidentemente en sí mismo un ayuno. De hecho Hipólito¹⁵⁰⁶ interpreta el nombre de Νῆστις precisamente a partir de νήστις, 'ayuno', considerando el hecho de que el agua no alimenta. No es extraño, por tanto, que el autor de la laminilla lo hiciera antes que él. El juego de palabras tiende un puente entre el significado de dos términos muy importantes en el orfismo: el sobrenombre de una de las

¹⁵⁰¹ Emp. *Fr.* 7 Wright (B 6 D.-K.); *cf.* la cita completa en el apéndice de textos y en § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual n. 1130.

¹⁵⁰² *Cf.* Adrados (1973) 426 n. 145.

¹⁵⁰³ *Cf.* Phot. s. v. Νήστης· Σικελικὴ θεός· Ἄλεξι, "'Nestis: una diosa siciliana. Alexis (Alexis *fr.* 323 K.-A.)"; Eust. *ad. Il.* 1180. 14 (Van der Valk vol. 4. p. 314. lín 15) καὶ Σικελικὴ δέ τις, φασί, θεὸς Νήστις ἐλέγετο, "dicen que una diosa siciliana es llamada Nestis".

¹⁵⁰⁴ *Cf.* la interpretación de Gallavotti (1975) 173ss: "el llanto de Nestis es el agua que fluye sobre la tierra (Aidoneo); pero en el mito podría ser también el llanto de Perséfone raptada en la ribera del Aqueronte"; *vid. et.* Sturz en la edición Wright, p. 166, de los fragmentos de Empédocles.

¹⁵⁰⁵ *Cf.* § 3. 1. 2. 3 El consumo de alimento tras la ofrenda. El ayuno.

¹⁵⁰⁶ Hipp. *Ref.* 7. 29. 4.

divinidades fundamentales, Perséfone, y el ayuno, probablemente una medida purificadora más.

Además de los juegos verbales, podemos señalar algún juego de tipo gráfico.¹⁵⁰⁷ En Olbia han aparecido una serie de laminillas de hueso con inscripciones que son atribuibles a seguidores de cultos órficos¹⁵⁰⁸ y en las que puede leerse:

fr. 463 B.; IOIb. 94a Dubois

βίος, θάνατος, βίος

ἀλήθεια

Διό(νυσος) Ὀρφικοί

Vida-muerte-vida

verdad

Dioniso, órficos.

fr. 464 B.; IOIb. 94b Dubois

εἰρήνη πόλεμος

ἀλήθεια ψεῦδος

Διόν(υσος)

Paz-guerra

verdad-mentira

Dioniso.

fr. 465 B.; IOIb. 94c Dubois

Διόν(υσος) Ζ

[ψεῦδος] ἀλήθεια

σῶμα ψυχή

Dioniso

mentira-verdad

cuerpo-alma.

En ninguna de las tres laminillas aparece el nombre de Dioniso escrito completo. Además, en todas ellas aparece una A

¹⁵⁰⁷ Bernabé (1999b) 463s.

¹⁵⁰⁸ West (1982); Dubois (1996) 155ss.

mayúscula escrita entre líneas (caso de a) o en la esquina inferior izquierda (caso de b y c). Es posible que se haya querido jugar¹⁵⁰⁹ con la similitud gráfica entre el nombre del dios ΔΙΟΝ (ΥΣΟΣ) y la palabra 'eternidad' ΑΙΟΝ (en la ortografía anterior a la distinción ο / ω), teniendo en cuenta que αἰών es un concepto fundamental entre los órficos,¹⁵¹⁰ referido a la eternidad feliz que se alcanza tras la liberación de la vida mortal, propiciada en cierta medida por el propio Dioniso.

Si recapitulamos los juegos de palabras que hemos encontrado en las laminillas de oro y en las láminas óseas, vemos que se trata de reflexiones sobre el lenguaje, nada fáciles, y que requieren unos conocimientos previos para poder ser entendidas. Los juegos de palabras versan sobre el destino de reencarnación, la verdad revelada y los conceptos de ayuno y eternidad. La comprensión de estas reflexiones lingüísticas es capital para que el fiel pueda culminar con éxito su periplo por el Hades. No extraña que el ritual, durante el que se da a conocer al fiel el rito y la doctrina que lo sustenta, sea también el momento más apropiado para instruirle en estos juegos de palabras.

¹⁵⁰⁹ La argumentación es de Bernabé (1999b) 463s, con bibliografía sobre otras laminillas en las que aparece sólo la A.

¹⁵¹⁰ Brillante (1987) 42.

3. 2. 4. 2 LAS ETIMOLOGÍAS TRANSMITIDAS POR PLATÓN

En este apartado emprendemos el estudio de una serie de etimologías de fuerte sabor órfico que nos han llegado principalmente a través de los textos platónicos. Comenzaremos por aquella que relaciona el término τελετή, 'ritual', con τελευτή, 'muerte', y que afecta, por tanto, a uno de los términos fundamentales para el conjunto de nuestra investigación, la *teleté*. El primer ejemplo de esta etimología lo encontramos en la *República*:

Pl. R. 364e βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἠχασσδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Y presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes de Selene y las Musas, como dicen, según los cuales sacrifican, convenciendo no sólo a particulares, sino a ciudades, de que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte (τελευτήσασιν), mediante ofrendas y juegos placenteros, que precisamente llaman *teletai*, que nos libran de los males de allí, pero a los que no ofrendan los esperan cosas terribles.

La relación etimológica se establece entre el término τελεταί y el verbo τελευτέω, 'morirse' (en su forma participial τελευτήσασιν, 'los que han muerto'). La semejanza formal entre ambos se resuelve en el plano del significado de la siguiente manera: las τελεταί reciben precisamente su denominación por uno de sus efectos, a saber, que son útiles a los iniciados, no sólo en vida, sino principalmente 'tras la muerte', εἰσὶ καὶ τελευτήσασιν.¹⁵¹¹ La etimología permite entender la τελετή como

¹⁵¹¹ Sobre las posibles interpretaciones, *vid.* el análisis exhaustivo de Linforth (1941) 81ss. La interpretación de τελευτήσασιν como 'tras la muerte' apuntan la presencia de ἔτι, la ausencia de artículo (Montégu [1959] 87), un contexto similar en el *Fedro* (244e), donde se dice que purificaciones y

una celebración preparatoria para la muerte.¹⁵¹² En la concepción órfica esa preparación implica purificaciones y liberaciones mediante ritos que se cumplen en vida pero cuyos efectos siguen vigentes tras la muerte y que precisamente por eso (obsérvese el δὴ aseverativo) reciben el nombre de τελεταί.¹⁵¹³ Su vinculación con el más allá es clara: las τελεταί son el remedio a un destino terrible, porque, como se afirma claramente en el texto, cosas terribles esperan tras la muerte a quien no haya cumplido los sacrificios preceptivos (μὴ θύσαντα). Con la celebración ritual, la τελετή, el iniciado se prepara para superar la muerte (τελευτή) del cuerpo y lograr así el fin, τέλος,¹⁵¹⁴ que ha marcado su vida de iniciado: un destino dichoso y eterno en el más allá. Se explica ahora por qué en un contexto funerario como las láminas de Pelina¹⁵¹⁵ se usa el verbo τελέω, y no otro, para expresar que el difunto llega 'preparado ritualmente' y puede ir ya bajo tierra donde lo esperan los que, como él, han pasado por esos mismos ritos:

celebraciones culturales protegen del mal presente y futuro, y un pasaje de la *República* (366a) en que Platón critica duramente el que las τελεταί se conviertan en remedio expiatorio de los males de aquí, y preservador de los del más allá, incluso para los injustos, y en el que el filósofo censura igualmente el que las τελεταί se equiparen a los dioses liberadores (λύσοι θεοί).

¹⁵¹² Cf. § VI La experiencia ritual.

¹⁵¹³ Según Linforth (1941) 83 la etimología de τελετή realizada por Platón, o algún otro, no es irracional y se menciona en conexión inmediata con τελευτήσασιν.

¹⁵¹⁴ El verbo τελευτέω y los sustantivos τελετή y τελευτή son derivados de τελέω que deriva en última instancia de τέλος, cf. Chantraine s. v. τέλος; Waanders (1983) 17ss, 231ss. Platón recurre a la relación etimológica entre τελετή, τέλος y τελευτή, en su acepción mística, para presentar un postulado filosófico propio, la influencia del mundo de las ideas sobre el alma humana: Pl. *Phdr.* 249c-d τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται. "Únicamente el hombre que utilice correctamente tales recuerdos, iniciado en rituales perfectos, llegará a ser perfecto". En este caso, como en otros que veremos, Platón ofrece una etimología alternativa que pretende superar la propuesta órfica, cf. Zijderveld (1934) 102; Bernabé (1995b) 234; Casadesús (2001) 26; *vid. et.* Maximus Confesor *In Dion. Areop. ep.* VIII 6 τὰ μυστήρια (...) τέλη καὶ τελετὰς ἐκάλουν ὡς τελειούσας καὶ εἰς τὸ τέλος ἀγούσας τοὺς τελουμένους, "a los misterios (...) los llaman ceremonias y rituales porque quienes los cumplen llegan a un fin", cf. Zijderveld (1934) 100 n. 2. El juego de palabras con τέλος circulaba probablemente también en los ambientes órficos, a juzgar por un pasaje de Plutarco (*fr.* 178 Sandbach) que analizaremos inmediatamente.

¹⁵¹⁵ Bernabé - Jiménez (2001) 125ss, 268 para otras variantes de lectura.

fr. 485 B., 6; 486 B., 5 οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμήν»
καὶ σὺ μὲν εἶς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Tienes vino, dichoso privilegio,

y tú iras bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

La relación entre τελετή y τελευτή, 'muerte, fin', queda definitivamente confirmada en un pasaje de Plutarco¹⁵¹⁶ que presenta las *teletai* como un anticipo de lo que puede ser la muerte. El de Queronea describe así las experiencias sufridas por el alma iniciada al morir:

Plu. Fr. 178 Sandbach ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ (sc. ψυχή), πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλας κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποιοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες·

Aquí no tiene conocimiento (*i. e.* el alma), salvo cuando está a punto de morir. Entonces sufre una experiencia similar a la de los que se someten a las grandes *teletai*. Por eso, además, la palabra se asemeja a la palabra, la acción a la acción y 'morir' (τοῦ τελευτᾶν) a 'cumplir las *teletai*' (τελεῖσθαι). En primer lugar, vagar sin rumbo, rodeos fatigosos y caminos a través de la oscuridad que se sospecha que no van a acabar (ἀτέλεστοι); después, antes del fin mismo (τέλος), todos los temores, escalofríos, espasmos, sudor y estupor. A partir de esto una luz asombrosa le sale al encuentro y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas.

La relación entre los verbos 'morir' (τελευτᾶν) y 'celebrar las *teletai*' (τελεῖσθαι) no es sólo formal¹⁵¹⁷ sino también conceptual, y

¹⁵¹⁶ Burkert (1975) 96; Riedweg (1998) 367 n. 33; Díez de Velasco (1997) 413ss; Bernabé (2001a) 10ss.

¹⁵¹⁷ Cf. *et. Chrysipp. SVF* II, 42, 11; id. 1008, 1. En época de Plutarco la relación etimológica entre τελετή y τελευταῖα ('fin') debía de ser bien conocida a juzgar por los juegos de palabras de Plu. *Stoic. rep.* 1035 B, id. 1035

Plutarco deja entrever sensaciones afines, como la angustia y la fatiga a las que sucede una luz asombrosa, simbolizadas respectivamente en caminos tortuosos en la oscuridad, y en praderas y lugares puros que acogen al iniciado.¹⁵¹⁸ Y no es la única vez que compara ambas experiencias. En otro pasaje,¹⁵¹⁹ sin que medie ya una similitud formal, puesto que se emplea θάνατος para 'muerte', en vez de τελευτή, se aconseja que el alma en el momento de morir debe estar pura como cuando celebra la τελετή. La comparación reposa, evidentemente, en la existencia de elementos comunes a ambas. El paralelismo τελετή/ τελευτή se justifica en el plano formal y conceptual. Por otra parte, la comparación de ambas experiencias, muerte y ritual, permite confirmar la definición de τελετή como una celebración preparatoria para afrontar la muerte del cuerpo.

Podemos señalar también sutiles juegos de palabras de la cosecha plutarquea en un guiño al valor que tienen los términos ἀτέλεστοι y τέλος en círculos místicos. El adjetivo ἀτέλεστοι que hemos traducido 'que no van a acabar' significa en el plano del ritual, 'quien no celebra los ritos'.¹⁵²⁰ Es posible que su colocación en la frase junto a ὑποπτοι haya sido expresamente intencionada para jugar con el correlativo ἐπόπται, 'iniciados en el grado más alto de los misterios', y evocar el significado 'que aún no han llegado a la contemplación, que están bajo el nivel de la contemplación'.¹⁵²¹ Por su parte, el sustantivo τέλος,¹⁵²² 'fin', se entiende en su doble sentido de 'final del recorrido' y 'meta conseguida': las praderas y lugares puros a las que llega el iniciado

E, donde emplea la primera en lugar de la segunda. Juegos similares aparecen en *Quaest. conv.* 718 D e *Is. et Os.* 382 E entre τέλος y τελετή.

¹⁵¹⁸ Cf. *et. Plu. Suav. viv. Epic.* 1105 B.

¹⁵¹⁹ *Plu. Fr.* 200. 59 Sandbach.

¹⁵²⁰ Cf. § 2. 1. 3. 1. 3 Denominaciones de los profanos a) Denominaciones derivadas del radical τελε(σ)-.

¹⁵²¹ Cf. Bernabé (2001a) 13.

¹⁵²² Plutarco recurre en otras ocasiones a la terminología mística y a los juegos de palabras entre τέλος y τελετή para exponer su concepción de los demonios: *Plu. Rom.* 28. 8-10, cf. Casadesús (2001) 25s.

simbolizan el destino feliz que ha alcanzado por su condición de fiel.

Una de las etimologías más controvertidas, por la cantidad de interpretaciones y vinculaciones que ha suscitado¹⁵²³ es la que relaciona σῶμα 'cuerpo' con σῆμα 'sepultura' en un pasaje del *Crátilo* platónico:

Pl. *Cra.* 400c καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῇ, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι.

En efecto, algunos afirman que éste (*i. e.* el cuerpo) es sepultura del alma, como si ésta estuviera enterrada en él en el momento actual y, por otra parte, como a través de él el alma manifiesta lo que manifiesta, también en este sentido se la llama correctamente 'signo'.

Se dice que algunos (τινες) interpretan que el cuerpo (σῶμα) es σῆμα por ser una 'sepultura' y una 'señal' del alma. Antes de analizar el significado de estas tesis conviene hacer un par de precisiones. Este pasaje, que citamos aquí sólo parcialmente,¹⁵²⁴ es uno de los más trillados de la filología platónica y se ha discutido mucho tanto sobre la identidad de τινες, como sobre las etimologías que este pasaje les atribuye. Por nuestra parte, aceptamos que la etimología que relaciona σῶμα 'cuerpo' con σῆμα 'sepultura' remonta a los órficos, aludidos en el poema bajo las formas τινες y οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα,¹⁵²⁵ y que Platón recurre a ella para elaborar su propia etimología,¹⁵²⁶ que cita inmediatamente

¹⁵²³ Bernabé (1995b) ha recogido las numerosas y distintas interpretaciones anteriores y ha argumentado de forma convincente su propuesta.

¹⁵²⁴ Cf. la cita completa del pasaje en el apéndice de textos.

¹⁵²⁵ Bernabé (1995b) 214-218. Esta interpretación no impide que τινες incluyera también a los pitagóricos, quienes podrían haber conocido y reinterpretado la doctrina del σῶμα-σῆμα, cf. West (1983) 22; Baxter (1992) 101. No parece, sin embargo, que esta etimología y la doctrina consecuente procedan originariamente de una elaboración pitagórica como buena parte de la crítica ha creído: Wilamowitz (1931) II 199; Thomas (1938) 15-52; Linforth (1941) 147s; Dodds (1964 [1951]) 144 n. 95; Moulinier (1955) 24-32.

¹⁵²⁶ Para la atribución de esta última etimología a Sócrates y no a los órficos cf. et. Tannery (1901) 314; Rathmann (1933) 65; Nilsson (1935) 205;

después, de σῶμα a partir de σώζω,¹⁵²⁷ etimología que no trataremos aquí por razones obvias. En cuanto a la posibilidad de relacionar σῶμα 'cuerpo' con σῆμα 'signo o señal', hemos de decir que, aún siendo 'señal' el sentido originario del término σῆμα (a partir de σημαίνω), esta etimología parece estar en la línea de obras del s. IV a. C. que interpretan etimológica y simbólicamente los textos antiguos (como, por ejemplo, el *Papiro de Derveni*), por lo que se ha sostenido que proceda de uno de estos textos, probablemente de elaboración pitagórica,¹⁵²⁸ y no de un poema escatológico usado en las *teletai*.¹⁵²⁹

Una vez aclaradas todas estas controversias, y dejando a un lado la reelaboración platónica, conviene que nos centremos en la primera de las interpretaciones, la que relaciona σῶμα 'cuerpo' con σῆμα 'sepultura', una etimología indirecta por mero juego de palabras asociativo. Aparece también en un pasaje del Gorgias donde la vinculación con los órficos resulta clara:¹⁵³⁰

Pl. *Grg.* 493a ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τεθνάμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν σῆμα κτλ.

Pues yo mismo he escuchado de los sabios¹⁵³¹ que ahora nosotros estamos muertos y que el cuerpo es una sepultura (...).

Una nueva referencia a esta idea la hallamos en un texto de Filolao¹⁵³² transmitido por Clemente de Alejandría:

Boyancé (1941a) 160; Timpanaro Cardini (1962) II 229, Rehrenböck (1975) 26; Casadio (1987) 390; Bernabé (1995b) 210-214.

¹⁵²⁷ Platón intenta mejorar la etimología órfica de σῶμα- σῆμα aportando sus propios razonamientos, cf. Bernabé (1995b) 211, 231s.

¹⁵²⁸ Bernabé (1998b) 74s.

¹⁵²⁹ Bernabé (1995b) 235.

¹⁵³⁰ En la continuación del pasaje se presenta la situación lamentable de los no iniciados, una imagen para la que hay numerosos paralelos órficos: Pl. *R.* 363d, *Phd.* 69c; *vid. et.* Bernabé (1995b) 225s; § V Las motivaciones del ritual.

¹⁵³¹ Para su posible interpretación, cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. σοφός.

¹⁵³² Para la problemática sobre su autenticidad, *vid.* Bernabé (1995b) 229s.

Philol. 44 B 14 D.-K (= fr. 14 Timpanaro Cardini II 224ss; Clem. Al. *Strom.* 3. 3. 17. 1) μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθραπται.

Lo testimonian también los antiguos teólogos y adivinos: que en cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una tumba.

La denominación οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες se aviene bien con los órficos. Orfeo es llamado habitualmente θεολόγος, mientras que los órficos pueden considerarse adivinos en tanto en cuanto se les atribuyen χρησμοί 'oráculos'.¹⁵³³

Por último, Aristóteles¹⁵³⁴ atribuye la doctrina de que el alma aparece uncida a un cuerpo muerto a οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, "los que pronuncian las *teletai*", que no pueden ser otros que los órficos. Un testimonio, por tanto, muy valioso para situar este tipo de reflexiones en un contexto ritual.

Vistos todos estos testimonios de la relación σῶμα 'cuerpo'-σῆμα 'sepultura', podemos pasar ya a analizar detenidamente el significado del juego de palabras. En primer lugar, hay que decir que en Homero el sentido habitual de σῶμα es el de 'cadáver'. Los órficos habían preferido este término para designar al cuerpo, en lugar, por ejemplo, de δέμας, porque la imagen del cuerpo muerto que envuelve al alma en su tránsito por este mundo se avenía perfectamente con sus creencias.¹⁵³⁵ En segundo lugar, mediante la comparación de la palabra para el cuerpo, σῶμα, con la palabra para sepultura, σῆμα, los órficos expresan toda una constelación de creencias, a saber, que el alma está en este mundo de forma transitoria, pagando un castigo temporal por antiguos pecados. El alma se liberará de la cárcel-sepultura cuando el cuerpo muera, ya que el alma sólo vive su verdadera vida separada del cuerpo. La

¹⁵³³ *PDerveni* col. V 3ss.

¹⁵³⁴ Arist. *Fr.* 60 Rose.

¹⁵³⁵ Bernabé (1995b) 210.

similitud de las palabras trasluce, por tanto, una clave para explicar el mundo.¹⁵³⁶

Y de nuevo en un pasaje del *Crátilo* hallamos otra referencia a este tipo de reflexiones lingüísticas:

Pl. *Cra.* 413a ἐγὼ δέ, ὦ Ἑρμόγενης (...) ταῦτα μὲν πάντα διαπέπυσμαι ἐν ἀπορρήτοις, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον -δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἔστι τὸ αἴτιον- καὶ 'Δία'¹⁵³⁷ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα.

Yo, Hermógenes, me he informado en reuniones secretas, de que lo justo es también lo causante- pues lo causante es aquello por lo que algo se genera- y alguien me dijo que era correcto llamarlo 'Zeus' por dichas razones.¹⁵³⁸

El interés del texto reside en las etimologías que presenta y en la vía por que el filósofo afirma haberlas llegado a conocer. Platón establece un juego de palabras entre τὸ δίκαιον 'lo justo', τὸ αἴτιον 'lo causante' y la preposición διὰ 'por causa de' con el fin de elaborar su propia etimología de τὸ δίκαιον.¹⁵³⁹ Dejemos a un lado la reflexión sobre el concepto de 'lo justo' y la justicia por ser especulaciones platónicas y centrémonos, en cambio, en la relación entre los términos διὰ y αἴτιον y el vínculo estrecho que se establece con "Δία", el otro resultado fonético de la raíz del nombre de Zeus. La etimología que relaciona el nombre de Zeus "Δία" con la preposición διὰ es una etimología muy popular, no necesariamente originada en círculos órficos, pero sí conocida por éstos. De hecho, esta misma combinación de términos Δία- αἴτιον- διὰ la tenemos atestiguada en un fragmento del μικρότερος κρατήρ,¹⁵⁴⁰ en que se explica que Zeus recibe este nombre por ser la causa de todo. Y en el texto del *Crátilo* el propio Hermógenes

¹⁵³⁶ Bernabé (1995b) 230.

¹⁵³⁷ Aceptamos la corrección de Herman en la edición de la Teubner, frente al δι' ᾧ o bien ἰδία(ι) de los manuscritos Q y BTW, respectivamente.

¹⁵³⁸ Este pasaje ha sido recientemente analizado por Casadesús (2000) 60-64.

¹⁵³⁹ Cf. Pl. *Cra.* 412c-413d, Sócrates presenta diversas explicaciones de distintas escuelas y doctrinas sobre τὸ δίκαιον.

¹⁵⁴⁰ *Fr.* 298 K., *vid. infra* el pasaje completo en § 3. 2. 4. 3 Las etimologías de las teogonías y los comentaristas.

afirma expresamente haberse informado de ello ἐν ἀπορρήτοις, una más que probable referencia a esos círculos. En efecto, la expresión ἐν ἀπορρήτοις resulta difícil de interpretar, porque la construcción en dativo con la preposición ἐν posibilita las siguientes traducciones 'en reuniones secretas',¹⁵⁴¹ 'en los escritos secretos', o bien 'en conversaciones secretas'.¹⁵⁴² Hemos optado por la interpretación más general 'en reuniones secretas'¹⁵⁴³ (esto es, en aquellos actos reservados a los iniciados), que se aviene bien con uno de los posibles valores de τὰ ἀπορρήτα¹⁵⁴⁴ e incluye las otras dos: las transmisiones oral y escrita son posibles en este tipo de celebraciones. En otros pasajes Platón utiliza la expresión en el mismo sentido y también en relación con los órficos.¹⁵⁴⁵

Volviendo al pasaje del *Crátilo*, sea cual sea la forma de transmisión, oral o escrita, por la que Hermógenes accede a este conocimiento, parece probada su relación con ambientes místicos órficos, y, en consecuencia, estamos en condiciones de afirmar que este tipo de reflexiones sobre el lenguaje eran susceptibles de ser tratadas en los rituales. Al igual que en otro pasaje del *Crátilo* citado previamente.¹⁵⁴⁶ Platón ha recurrido aquí (*Cra.* 413a) a una etimología conocida en círculos órficos para mejorarla y ofrecer la suya propia.

Y hay otras exégesis etimológicas con referentes en el orfismo a las que Platón aplica el mismo método. Es el caso, por ejemplo, de las etimologías de Deméter o Crono. Frente a las propuestas que encontramos en documentos como el *Papiro de Derveni* de derivar Deméter de Γῆ μήτηρ y Crono de κρούειν

¹⁵⁴¹ Cf. Casadesús (2000) 62 y n. 38.

¹⁵⁴² Cf. la versión castellana de J. L. Calvo en la editorial Gredos.

¹⁵⁴³ Cf. las traducciones francesas 'dans les Mystères' de L. Meridier y C. Dalinier; *vid. et.* la nota 278 de Dalinier donde recoge otros pasajes con el mismo valor y propone que en el caso del *Crátilo* se trata de un empleo irónico de ἐν ἀπορρήτοις.

¹⁵⁴⁴ 'Inefable', cf. *DGE* s. v. ἀπορρήτος, II 2.

¹⁵⁴⁵ Pl. *Phd.* 62b, *R.* 378a, cf. *supra* § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι. *Vid. et.* D. S. 5. 49. 5.

¹⁵⁴⁶ Pl. *Cra.* 400c.

νοῦν;¹⁵⁴⁷ Platón propuso para Deméter la combinación de δίδωναι, δόσιν y ἐδωδῆς, algo así como 'la madre que da alimento',¹⁵⁴⁸ mientras que explicó el nombre de Crono como procedente de καθαρόν, 'puro', y ἀκήρατον νοῦ, 'sin mezcla de la mente'.¹⁵⁴⁹ La exégesis etimológica era practicada por determinados círculos órficos y es muy probable que la intención de ridiculizar este método fuese uno de los objetivos preferentes que motivaron la elaboración del Crátilo.¹⁵⁵⁰

Precisamente en el pasaje del *Gorgias* al que ya nos hemos referido a propósito de la etimología del σῶμα-σῆμα hemos de destacar otras etimologías:¹⁵⁵¹

Pl. *Grg.* 493a-b καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐ αἰ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἶη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τούναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἄιδου – τὸ ἀιδὲς δὴ λέγων – οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρωι τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ.

Y a esa parte (*i. e.* del alma), en efecto, un varón ingenioso de los que componen mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó tinaja (πίθον) por lo confiado (πιθανόν) y fácil para dejarse convencer (πειστικόν), y a los no iniciados (ἀμυήτους), 'insensatos' (ἀνοήτους), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades (Ἄιδου) (se refiere a lo invisible [ἀιδὲς]) los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado.

¹⁵⁴⁷ Un análisis más detallado de estas etimologías puede verse en § 3. 2. 4. 3 Las etimologías de las teogonías y los comentaristas.

¹⁵⁴⁸ Pl. *Cra.* 404b.

¹⁵⁴⁹ Pl. *Cra.* 396d.

¹⁵⁵⁰ Casadesús (2000) 56, 69.

¹⁵⁵¹ Bernabé (1995b) 225, 228; Casadesús (1997a) 61-65.

La principal dificultad que nos plantean las etimologías presentadas en el texto es si son una invención platónica o, por el contrario, las etimologías proceden de los órficos o, al menos, han sido elaboradas a imitación de los juegos de palabras que se daban en estos ambientes.¹⁵⁵² Varios indicios apuntan a esta segunda posibilidad. En primer lugar, las etimologías se atribuyen a un varón ingenioso (κομψὸς ἀνὴρ), del que el texto nos dice muy poco, pero al que en el capítulo dedicado a los sacerdotes,¹⁵⁵³ hemos incluido entre los exegetas de los textos órficos. En este sentido, puede considerársele un etimólogo como el comentarista del *Papiro de Derveni*, cuyos comentarios exegéticos reflejan el tipo de ejercicios lingüísticos practicados en determinados círculos órficos. Ese varón ingenioso que habla de los mitos sería quien interpreta el texto de una manera alegórica y etimológica¹⁵⁵⁴ (παράγων τῷ ὀνόματι). En segundo lugar, las etimologías se encuentran en un texto de un fuerte sabor órfico, como demuestran el destino desdichado de los no iniciados en el Hades, que el propio Platón relaciona con los órficos en otras ocasiones,¹⁵⁵⁵ y la doctrina del soma-sema aludida en el pasaje inmediatamente anterior a éste (*Grg.* 493a). Todo ello favorece la vinculación de estas etimologías a los ambientes órficos, si bien la falta de ejemplos similares en otros documentos supone el principal escollo para demostrarlo. Veamos un poco más detenidamente en qué consisten las tres etimologías que se presentan en este pasaje del *Gorgias*. La primera compara la parte pasional del alma con una 'tinaja' (πίθος) porque es 'dócil' (πιθανόν). La similitud formal entre πιθανόν y πίθος justifica que la parte pasional del alma reciba semejante denominación. La siguiente ocurrencia etimológica es la que relaciona a los ἀμύητοι, 'no iniciados', con los ἀνόητοι, 'insensatos', una comparación fundada en la similitud formal pero que se

¹⁵⁵² Dörfler (1911) 187.

¹⁵⁵³ Cf. § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

¹⁵⁵⁴ Bernabé (1995b) 228s. Frente a la propuesta de Rehrenböck (1975) 21 que defiende una alusión a Empédocles o Filolao. Graf (1974) 108 n. 65 recoge varias hipótesis; Masaracchia (1993) 186s; *vid. et.* Casadesús (1997a), para quien esta etimología sería invención de Platón.

¹⁵⁵⁵ Pl. *R.* 363d, *Phd.* 69c, cf. § V Las motivaciones del ritual.

justificaría también en el plano conceptual en una doctrina como la órfica. En tercer lugar, leemos en el texto una etimología que relaciona a Ἅιδης, Hades, con αἰδής, 'invisible', probablemente en la idea de que el Hades es el mundo de lo invisible. Para las dos primeras etimologías no hay paralelos en documentos órficos, pero Platón utiliza ἀμύητοι - ἀνόητοι en su discusión sobre si el sofista persuade o enseña, tema central del *Gorgias*.¹⁵⁵⁶ La relación causa-efecto ἀμύητοι 'no iniciados' - ἀνόητοι 'insensatos' la subraya el filósofo en más de una ocasión, principalmente en sentido filosófico, oponiendo las desgracias del insensato no iniciado a la virtud del iniciado filósofo.¹⁵⁵⁷ Teniendo en cuenta todos estos datos, ambas etimologías parecen encajar mejor en el esquema de pensamiento racional de Platón que en la descripción de la realidad que los grupos religiosos órficos buscan con el recurso a estas comparaciones. Es muy probable que sean una invención que Platón ha forjado, eso sí, pensando en los órficos. La última etimología Ἅιδης - αἰδής es muy popular¹⁵⁵⁸ en griego, pero no hay más ejemplos que la vinculen con los órficos. Por otra parte, la forma de etimologizar del *Gorgias* no difiere de las exégesis órficas, que recurren también a cambios de letras y derivaciones y comparaciones alegóricas para ilustrar el significado.¹⁵⁵⁹ Ahora bien, este argumento no es definitivo porque se trata de una forma común de etimologizar en la antigüedad. Platón recurre al mismo método para elaborar su propia etimología del σῶμα-σῆμα derivándola de σῶζω.

En definitiva, parece que podemos aceptar que Platón usa un método de explicación etimológica similar al de personajes de círculos órficos y que sus comentarios exegéticos tienen muy presentes enseñanzas doctrinales órficas como los castigos en el Hades. Ahora bien, no podemos demostrar que las tres etimologías atribuidas a este varón ingenioso, siciliano o italiota, perteneciesen

¹⁵⁵⁶ Pl. *Grg.* 455a, 458e; cf. Casadesús (1997a) 64 y n. 19.

¹⁵⁵⁷ Pl. *Ti.* 44c, aunque emplea ἀτελής para 'no iniciado', con lo que desaparece el juego de palabras etimológico; cf. *et.* la misma concepción en *Phd.* 69c; cf. Casadesús (1997a) 64 y n. 20 y 21.

¹⁵⁵⁸ Como el propio Platón reconoce en *Cra* 403a.

¹⁵⁵⁹ Casadesús (1997a) 62s.

realmente a ambientes órficos. Al contrario, algunas de ellas parecen responder a concepciones filosóficas platónicas. Incluso al final de todo el pasaje (*Grg.* 493d), Sócrates parece delatarse como el verdadero autor de la historia al emplear de nuevo el verbo μυθολογῶ, pero esta vez ya en primera persona en lugar del participio.¹⁵⁶⁰

Antes de terminar con las etimologías órficas transmitidas por fuentes indirectas conviene que recapitulemos algunos datos. De los juegos etimológicos documentados en Platón (u otros autores) nos interesan especialmente los vínculos entre τελετή, 'ritual', con τελευτή, 'muerte', y σῶμα, 'cuerpo', con σῆμα, 'sepultura'. En ambos casos los conocimientos transmitidos por medio del comentario exegético resultan de importancia capital para el destino definitivo del iniciado. Se le enseña que la vida actual no es sino un mero tránsito a la verdadera vida que se alcanza tras la muerte corporal. El alma se libera así de la que ha sido hasta entonces su sepultura, el cuerpo. La consecución de esta meta implica, sin embargo, una preparación previa, la τελετή, en la que se instruye al fiel para afrontar y superar la muerte corporal, τελευτή.

Por otra parte, entre los testimonios que hemos analizado hay algunos que resultan de gran interés porque confirman la relación de estos juegos etimológicos con la τελετή. En el *Crátilo*,¹⁵⁶¹ Hermógenes dice haberse informado de ciertas etimologías 'en reuniones secretas', lo que no es sino una referencia a las celebraciones rituales, que si no secretas, al menos sí reservadas a los iniciados. En la cita de Aristóteles¹⁵⁶² que hemos comentado al principio, se dice explícitamente que quienes pronuncian la *teleté* transmiten la doctrina a la que él alude por comparación. Es posible, pues, que reflexiones etimológicas de este tipo tuviesen cabida en los poemas empleados para la *teleté*¹⁵⁶³ y

¹⁵⁶⁰ Cf. Casadesús (1997a) 65 y n. 28.

¹⁵⁶¹ Pl. *Cra.* 413a.

¹⁵⁶² Arist. *Fr.* 60 Rose.

¹⁵⁶³ Bernabé (1995b) 224 y n. 103.

que fuesen objeto de lectura, reflexión o ejercicio práctico en el ritual. La amplia literatura exegética de la época, de la que el mejor ejemplo es el *Papiro de Derveni*, demuestra que reflexiones de este tipo se consignaban por escrito. Mientras, expresiones como el ἤκουσα del *Gorgias*¹⁵⁶⁴ confirman la existencia de una transmisión oral que nos vale para justificar el ejercicio práctico del que pudieron ser objeto este tipo de reflexiones en el ritual.

3. 2. 4. 3 LAS ETIMOLOGÍAS DE LAS TEOGONÍAS Y LOS COMENTARISTAS

Las reflexiones sobre el lenguaje y los juegos de palabras atestiguados en las teogonías órficas se refieren en su mayoría a los nombres divinos.¹⁵⁶⁵ Es posible que el iniciado fuese instruido en estas enseñanzas en el transcurso del ritual, tal y como ocurre con los ejemplos presentados en los apartados anteriores. Ahora bien, el aprendizaje de las etimologías de los nombres divinos no parece tener gran trascendencia en la consecución del destino de bienaventuranza, lo que indudablemente debió de reducir su papel en el ritual. Este tipo de reflexiones parece ser más del gusto de estudiosos como los analistas y exegetas de los textos órficos,¹⁵⁶⁶ quienes, como veremos, elaboran sus propias interpretaciones al respecto.

Comenzaremos por las etimologías que remontan al poema originario. Son muchos los ejemplos que nos proporcionan las teogonías sobre esta afición órfica y queremos presentar aquí algunos de ellos agrupándolos de acuerdo con un criterio semántico,¹⁵⁶⁷ es decir, procurando reunir todas las etimologías, directas o indirectas, que hagan referencia a un mismo término.

¹⁵⁶⁴ Pl. *Grg.* 493a, cf. Bernabé (1995b) 235 y n. 159.

¹⁵⁶⁵ Bernabé (1992a) 25-54.

¹⁵⁶⁶ Cf. § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos.

¹⁵⁶⁷ Una clasificación atendiendo al tipo de etimologías, indirectas o directas, ha sido ya realizada por Bernabé (1992a) 40ss, (1995b) 223s. Muchos de los ejemplos que citaremos aparecen en estos artículos, de los que somos

De la etimología de Fanes, una de las más interesantes, tenemos varios ejemplos. Fanes es un nombre parlante e intencionadamente creado por los propios órficos:¹⁵⁶⁸

Fr. 126 B. (75 K; EM 787. 29ss) τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα
 <Πρωτόγονόν θ' ὅτι πρῶτος ἐν Αἰθέρι φαντὸς ἔγεντο.
Así que lo llaman Fanes,
porque fue el primero que en el éter se hizo manifiesto.

Es evidente la relación entre Φάνης y el verbo φαίνω 'manifestarse, hacerse visible'. Esta etimología se repite varias veces a lo largo la producción órfica:¹⁵⁶⁹

Orph. Arg. 15s Νυκτὸς ἀειγνήτης πατέρα κλυτόν· ὃν ῥα Φάνητα
ὀπλότεροι καλέουσι βροτοί· πρῶτος γὰρ ἐφάνθη·
Al padre ilustre de la Noche eterna, al que llama Fanes
la joven raza de los mortales, pues fue el primero que apareció.

En otra etimología, esta vez indirecta, se habla de la descendencia de Fanes y su hija Noche y con un mero juego de palabras asociativo se evoca el nombre de Fanes:¹⁵⁷⁰

deudores. La traducción de los fragmentos de las teogonías corresponde también al profesor Bernabé.

¹⁵⁶⁸ Bernabé (1992a) 45ss.

¹⁵⁶⁹ Las explicaciones de comentaristas posteriores son muy ilustrativas:

fr. 127 B. (61 K.; Theosoph. Tubing. 61 [43 Erbse²]) ὅτι ἐν πολλοῖς Φάνητα
φερωνύμως ὁ Ὀρφεὺς προσαγορεύει τὸν μονογενῆ, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. οἶεται γὰρ
αὐτῷ πρέπειν τὸ ὄνομα ὡς αἰδίως καὶ ἀοράτως πανταχοῦ φαίνονται καὶ ὡς πᾶσι τὸ
ἐκ μὴ ὄντων φανῆναι παρασχομένωι. μεμνημένος οὖν πολλαχῆι τοῦ μυθεομένου
Διὸς καὶ τοῦ Διονύσου, ὃν Φάνητα προσαγορεύει, δημιουργὸν πάντων αὐτὸν
εἰσάγει τὸν Φάνητα ὡσανεὶ τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐφάνη. "En muchos
pasajes Orfeo llama con precisión Fanes al unigénito hijo del dios. Cree en
efecto que le es adecuado el nombre porque aparece (φαίνονται) por doquier
eterna e invisiblemente y porque propicia que todas las cosas aparezcan
(φανῆναι) de su anterior no-ser. Recordando, pues, en muchos sitios a Zeus
como objeto de sus relatos, y a Dioniso, al que llama Fanes, presenta a Fanes
como demiurgo de todas las cosas, en tanto que hijo del dios, por cuya causa
aparecieron (ἐφάνη) todas las cosas"; Apio ap. Ps. Clem. Rom. Homil. 6. 5. 4
(56K.) ὃν Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν,
"al que Orfeo llama Fanes, porque al aparecer él el universo resplandeció por
su causa".

¹⁵⁷⁰ Cf. *Fr. 98 K. (Procl. in Ti. I 450. 22 Diehl).*

Herm. *in Phdr.* 154. 23 (*fr.* 149 B.; 109 K) ἢ δὲ πάλιν γαίαν τε καὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε·

δειξέν τ' ἐξ ἀφανῶν φανεροῦς οἷ τ' εἰσὶ γενέθλην.

Y ella a su vez parió a Tierra y al ancho Cielo

y antes invisibles, hizo manifiesto quiénes eran por su linaje.

Prosigamos ahora con el nombre de la diosa Afrodita, cuya etimología se hace por partida doble:

Fr. 189 B. 4ss (127 K; Procl. *in Cra.* 110. 15 Pasquali)

μήδεα δ' ἐς πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι

λευκὸς ἐπιπλῶουσιν ἐλίσσεται πάντοθεν ἀφρός·

ἐν δὲ περιπλομέναις ὥραις ἐνιαυτὸς ἔτικτεν

παρθένον αἰδοίην, κτλ.

Sus genitales cayeron a la mar desde lo alto. En torno de ellos, que quedaron flotando, se arremolinó por doquier la blanca espuma.

Luego, cumplido el ciclo de las estaciones,

Año engendró una doncella venerable (...).

Por un lado, Afrodita se relaciona con ἀφρός, 'espuma', y por otro, el término αἰδοίη evoca la procedencia de la diosa de los genitales de Urano (ya expresada de forma explícita con μήδεα del verso 4), puesto que también son llamados αἰδοῖα.¹⁵⁷¹

En otro pasaje volvemos a encontrar la doble etimología:

fr. 260 B. (183 K; Procl. *in Cra.* 110. 23 Pasquali)

τὸν δὲ πόθος πλέον εἶλ', ἀπὸ δ' ἔκθορε πατρὶ μεγίστωι

αἰδοίωι ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος

σπέρμα Διὸς μεγάλου· περιτελλομένου δ' ἐνιαυτοῦ

ὥραις καλλιφύτοις τέκ' ἐγερσιγέλωτ' Ἀφροδίτην

ἀφρογενῆ.

Un mayor deseo se apoderó de él. Y al padre supremo se le escapó de sus vergüenzas la simiente de la espuma, y la mar acogió el semen del gran Zeus y, al transcurrir un año,

¹⁵⁷¹ Esta doble alusión etimológica la encontramos también en Hesíodo, *Th.* 188ss, *cf.* Bernabé (1992a) n. 43 con bibliografía.

en las estaciones engendradoras de belleza engendró a Afrodita,
la que suscita la sonrisa, nacida de la espuma.

Y hay otros juegos de palabras relacionados con el orfismo en los que intervienen αἰδοῖα y Ἐφροδίτης (o derivados suyos), aunque los términos aparezcan por separado. En el *Papiro de Derveni*¹⁵⁷² leemos:

PDerveni col. XIII 3 (*fr.* 8 B.) αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔκθορε
πρῶτος

*Devoró al venerable ... que había saltado primero del éter.*¹⁵⁷³

El sentido del término αἰδοῖον ha sido muy discutido. Algunos estudiosos interpretan que es un adjetivo que significa 'venerable',¹⁵⁷⁴ en este caso un epíteto de Urano, el dios al que se devora. Ahora bien, en griego αἰδοῖον se utiliza también sustantivado para referirse al pene, lo que hace posible una interpretación como "le devoró el pene". De hecho, el comentarista del *Papiro de Derveni* (no el texto literal), que conoce el doble sentido de αἰδοῖον en griego ('venerable' y 'genitales'), elabora su comentario como si el poeta utilizara αἰδοῖον como sustantivo, esto es, "le devoró el pene":

PDerveni col. XIII 7 ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὁρῶν τῆγ γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς] νομίζου[τας] εἶναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν αἰδοῖων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοῖω εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν].

Usó (*sc.* Orfeo) esa palabra al ver que los hombres creen que la generación reside en los genitales, y que sin genitales no hay generación, comparando así el sol¹⁵⁷⁵ al falo.

¹⁵⁷² El tema de las etimologías en el *Papiro de Derveni* ha sido tratado por Burkert (1970) 443ss, 447ss; Schwabl, *RE Suppl.* XV, s. v. *Zeus* col. 1327ss; Ricciardelli (1980); Gambarara (1984a) 168, 176ss, 180, 203ss, (1984b) 109s; Henry (1986) 149ss; Baxter (1992) 130ss; Casadesús (1995b) 309ss, (2000) 56-60.

¹⁵⁷³ En las citas referentes al *Papiro de Derveni* utilizamos la cursiva para indicar que se trata de un verso que estaba en el poema originario y no debido al comentarista.

¹⁵⁷⁴ Rusten (1984) 333ss; West (1983) 85; Parker (1995) 490s.

¹⁵⁷⁵ El comentarista identifica a Cielo (Urano) con el Sol aquí y en *PDerveni* col. XVI 1 (*fr.* 12 B.), *cf.* Rusten (1985) 136; West (1983) 88; Bernabé (2001c) 355. Es posible que la identificación estuviera ya en el propio poema

Existe, además, un mito hurrita en una versión hitita,¹⁵⁷⁶ donde se narra que Anu, dios del Cielo, es castrado de un mordisco por Kumarbi (el equivalente hurrita de Crono), quien devora sus genitales y queda así embarazado de varios dioses. Por todo ello, algunos estudiosos¹⁵⁷⁷ interpretaron que en la teogonía que nos ocupa Zeus devoraba los genitales de Urano y era eso lo que producía su embarazo del cosmos. El problema era que el género masculino del relativo ὄς (*fr.* 8 B.) imposibilitaba que su antecedente fuese la palabra neutra "pene", además de que "surgió el primero del éter" implica una persona y no, naturalmente, un pene aislado. Edwards propuso una solución:¹⁵⁷⁸ αἰδοῖον es adjetivo, si bien el comentarista "detecta en el poema órfico una comparación que transpira por la etimología [*sc.* con la palabra 'pene'], y tal comparación por sí sola lega un profundo acertijo al sabio". Pero es probable que el propio poeta presentara la expresión de forma deliberadamente ambigua. Un expresión como Οὐρανόν αἰδοῖον κατέπινεν puede entenderse como "devoró al venerable cielo" o, con acusativo del todo y de la parte, "le devoró el pene a Cielo".¹⁵⁷⁹ El relativo siguiente tendría como antecedente, en todo caso, a Cielo. El comentarista entiende tan sólo la segunda opción.

La misma ambigüedad se produce en otro verso del papiro:

PDerveni col. XVI 1 (*fr.* 12 B.) πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου.

si, como ha propuesto Calame (1997) 67s, el Sol se interpreta como el pene del Cielo. La identificación Urano- Sol se ve también en *PDerveni* col. XIV 2 (*fr.* 9 B.) donde se hace a Crono hijo del Sol y de la Tierra; como en todas las versiones Crono es hijo del Cielo y de la Tierra, lo más sensato es suponer que el comentarista cree que Cielo representa alegóricamente al Sol.

¹⁵⁷⁶ Se trata del llamado *Reinado en los Cielos o Teogonía*, *cf.* Bernabé (1987²) 139 ss, con bibliografía y traducción en castellano.

¹⁵⁷⁷ Burkert (1980) 32; (1987b) 22; Kirk- Raven- Schofield (1987²) 58ss; Bernabé (1989) 169.

¹⁵⁷⁸ Edwards (1991) 205 ss, quien para defender su interpretación cita los ejemplos presentados a propósito de la doble etimología de Afrodita (*fr.* 189 B. y 260 B.); *cf. et.* Calame (1997) 67s y n. 4 y 5.

¹⁵⁷⁹ Calame (1997) 68 n. 5; Bernabé (2001c) 346.

Una expresión entendible como "del venerable rey nacido el primero" o "del pene del rey nacido el primero".¹⁵⁸⁰

Pasemos ahora a la etimología que el comentarista del *Papiro de Derveni* presenta a partir de las connotaciones del nombre de Afrodita:

PDerveni col. XXI 5ss (*fr.* 15 B.) Ἐφροδίτη Οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ Πειθῶ καὶ Ἄρμονία τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται. ἀνὴρ γυναικὶ μισγόμενος ἀφροδισιάζειν λέγεται κατὰ φύσιν.

Afrodita Urania, Zeus, practicar el sexo, eyacular, *Persuasión Harmonía*¹⁵⁸¹ son nombres del mismo dios. A la unión de un varón con una mujer se la llama 'practicar el sexo' (*afrodisiázein*) en el lenguaje hablado.¹⁵⁸²

Se trata de una etimología que establece una relación entre el nombre de una divinidad y el verbo que designa una función que la caracteriza. El infinitivo ἀφροδισιάζειν se entiende como 'hacer lo relacionado con Afrodita' (Ἐφροδίτης), esto es, practicar el sexo. Etimologías como éstas son frecuentes entre los órficos, como muestran los ejemplos de los nombres de Hermes y Temis que encontramos en el μικρότερος κρατήρ:

Fr. 297 K., 1 Ἑρμῆς δ' ἑρμηνεύς τῶν πάντων ἄγγελός ἐστι.

Y Hermes, el intérprete, es mensajero de todos.

Fr. 297 K., 9 καὶ Θέμις ἥπερ ἅπασι θεμιστεύει τὰ δίκαια.

Y Temis, la que a todos administra justicia.

Se aprovecha la semejanza formal entre Ἑρμῆς, 'Hermes', y el verbo ἑρμηνεύω, 'interpretar', por un lado, y Θέμις, 'Temis', y

¹⁵⁸⁰ Juegos de palabras similares pueden verse en Heraclit. *Fr.* 50 Marc. (B 15 D.-K.).

¹⁵⁸¹ Las formas en cursiva suponemos que se refieren a personajes aparecidos en el poema.

¹⁵⁸² "El lenguaje hablado" se opone al lenguaje sabio o "alegórico". A lo largo del poema el comentarista insiste en que la poesía de Orfeo no debe entenderse en sentido literal, sino ser interpretada 'correctamente' (*PDerveni* col. XXIII 2 [*fr.* 16 B.]), lo que para él quiere decir alegóricamente.

θεμιστεύω, 'administrar justicia', por otro, para justificar el vínculo entre los nombres divinos y sus funciones respectivas de mensajero y administradora de justicia.¹⁵⁸³

Hallamos también juegos de palabras a propósito del nombre del Cielo, Urano, supuestamente motivado por el papel que desempeña esta divinidad:

Fr. 151 B. (113 K; Dam. in Prm. 257 [II 98, 5 Westerink])

Ὀὐρανὸν εὐρύν, ὄφρ' οὐρος ἀπάντων
ἠδὲ φύλαξ <εἴη>

Y el Cielo (*Ouranos*) de Orfeo pretende ser
de todo custodio (ouros) y guardián.

Comentaristas como Cornuto y Aquiles Tacio¹⁵⁸⁴ interpretan la relación de Cielo (Ὀὐρανός) con 'custodio' (οὐρος) en doble sentido. Por un lado, entienden que Cielo recibe su nombre porque es el límite (ὄρος) de la naturaleza, y por otro, porque custodia (ὠρεύει/ οὐρεῖ)¹⁵⁸⁵ a los seres, es decir, los guarda (φυλάσσει).

La etimología del nombre de Zeus también está relacionada con las funciones del dios en algún pasaje perteneciente al μικρότερος κρατήρ:

*Fr. 298 K. ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεὺς· ζῆν γὰρ ἔδωκε
ζῶια τ' ἐγέννησεν καὶ Ζῆν' αὐτὸν καλέουσι
καὶ Δία τῆιδ' ὅτι δὴ τοῦτον ἅπαντα.*

De todos es Zeus el principio. Pues concedió la vida
y engendró a los seres vivos. Además de Zena lo llaman
Día, porque todo existe por su causa.

Se juega aquí con el doble resultado fonético de la raíz del nombre de Zeus, Ζεῦ- y Δι-, para obtener una etimología doble, en

¹⁵⁸³ El comentarista hace otro juego de palabras a propósito del adjetivo θεμίς 'lícito' en col. VII 9 (*fr. 3 B.*), *cf. infra* donde lo analizamos más detenidamente.

¹⁵⁸⁴ Corn. *ND* 1. 4 Lang; Ach. Tat. *Intr. Arat.* 36. 13 Maass.

¹⁵⁸⁵ Sobre la equivalencia de ὠρεύω, οὐρεύω y ὀρεύειν, *cf. LSJ s. v.*

la que Ζευ- se relaciona con 'dar vida' (ζῆν) y Δι- con ser la causa de todo (la preposición *διά*¹⁵⁸⁶).

En otros ejemplos la etimología de una divinidad viene motivada por una acción o acontecimiento íntimamente ligado a ella. En este sentido, resulta muy interesante la etimología de Deméter, aunque retome una propuesta que, desde luego, estaba ya fuera del ámbito órfico:

Fr. 206 B. (145 K; Procl. in Cra. 90. 28 Pasquali)

Ῥεΐη τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ,
Δημήτηρ γέγονε.

La que antes era Rea, cuando fue madre de Zeus
se tornó en Deméter.

Gracias a la relación etimológica entre Deméter y Διὸς μήτηρ, 'madre de Zeus', Deméter pasa a considerarse como un sobrenombre de Rea. Y no es el único pasaje órfico en que se juega con la etimología de la diosa. Otros textos aprovechan el vínculo formal entre Γῆ Μητήρ y Δημήτηρ para justificar el sincretismo. Así en el *Papiro de Derveni* leemos:

PDerveni col. XXII 7ss (398 B.)

Γῆ δὲ καὶ Μητήρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρα ἢ αὐτή. (...)

(...) Δημήτηρ [δὲ]

ὠνομάσθη ὡσπερ ἡ Γῆ Μητήρ,

Gea, Meter, Rea y Hera son la misma (...)

(...) y Deméter fue llamada como la Madre- Tierra.

Un texto de las *Rapsodias* vuelve a equipararlas:¹⁵⁸⁷

Fr. 399 B. (302 K; D. S. 1. 12. 4)

Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.

Tierra madre de todos, Deméter dispensadora de riquezas.

¹⁵⁸⁶ La relación de Zeus con la preposición *διά* se halla ya en Hesíodo (*Op. 2ss*).

¹⁵⁸⁷ *Cf. E. Ba. 275ss, Ph. 685; vid. et. Obbink (1997) 49 n. 14; Baxter (1992) 132; Casadesús (1995b) 437ss.*

Sigamos con las denominaciones que se consideran motivadas por un hecho determinado. En un pasaje de las *Rapsodias* se explica que el nombre de los Gigantes (Γίγαντες) es debido a que nacieron (ἐγένοντο) de Gea (Γῆ):

Fr. 188 B. (63 K; EM 231. 21s)

οὓς καλέουσι Γίγαντας ἐπώνυμον ἐν μακάρεσσιν,
οὐνεκα Γῆς ἐγένοντο καὶ αἵματος Οὐρανίοιο.

A los que llaman Gigantes por sobrenombre entre los felices,
porque nacieron de Tierra y de la sangre de Cielo.

Igualmente motivada resulta la etimología de los Titanes:

Fr. 83 B. (57 K; Athenag. Leg. 18, 6 [130 Pouderon])

κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα,
οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν,
οὐνεκα τεισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.

La tierra veneranda parió hijos del Cielo
a los que, es sabido, también dan el sobrenombre de Titanes
porque 'tomaron venganza' en el gran cielo estrellado.

La relación etimológica se establece a partir de la similitud entre el nombre de los Titanes, Τιτῆνες, y el verbo τίνω que en voz media significa 'castigar, vengarse'.¹⁵⁸⁸

En un fragmento órfico, transmitido por Macrobio, el poeta establece una relación etimológica entre el nombre del dios Διώνυσος y el verbo δινεῖν, 'dar vueltas', por la semejanza formal entre ambos:

Macr. Sat. 1. 18. 12 v. 6s (237 K)

πρῶτος δ' ἐκ φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη,
οὐνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὀλυμπον·

¹⁵⁸⁸ La etimología no es invención del poeta órfico, sino que hunde sus raíces en Hesíodo (*Th.* 207-210), donde ya se relaciona a los Titanes con el término para castigo, 'τίσις', cf. Bernabé (1992a) 43 y n. 50.

Fue el primero que llegó a la luz y fue llamado Dioniso porque gira (δινεῖται) en torno del vasto Olimpo sin límites.

Antes de pasar a las etimologías transmitidas por testimonio indirecto, hemos de citar un juego de palabras a propósito de un verbo, y no del nombre de una divinidad como los ejemplos anteriores. Lo encontramos en el *Papiro de Derveni*:

PDerveni col. XXIII 1 (fr. 16 B.) μήσατο δ' Ὠκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ῥέοντος·

Y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente.

En griego, como en castellano, el verbo μήδασθαι, 'concebir', tiene el doble sentido de concebir sexual e intelectualmente, de manera que es posible que el poeta haya buscado deliberadamente la ambigüedad.¹⁵⁸⁹

A todos estos juegos etimológicos habría que añadir aquellos que sólo conocemos por transmisión indirecta, es decir, los que debemos a los comentaristas, pero cuya presencia en el poema originario no puede ser probada. Con independencia de este hecho, a nosotros nos interesan especialmente las etimologías de los comentaristas porque pueden ser reflejo de lo que hacían los fieles en el transcurso del ritual. Hay que tener en cuenta, además, que entre ellos incluimos al comentarista del *Papiro de Derveni*, lo que nos lleva a una fecha tan temprana como el s. IV a. C. No olvidemos que, en cierto modo, el comentarista puede ser considerado un órfico,¹⁵⁹⁰ en cuanto que pretende encontrar el 'verdadero sentido' del texto de Orfeo.¹⁵⁹¹ Sus interpretaciones etimológicas, algunas muy interesantes, merecen, por tanto, ser tenidas en cuenta. El comentarista está convencido de que las palabras de Orfeo poseen un significado profundo y oculto, desconocido por la

¹⁵⁸⁹ Cf. Burkert (1968) 96 n. 6; Tarán (1971) 407 n. 162; Schwabl, *RE* Suppl. XV, s. v. *Zeus*, col. 1330; Bernabé (2001c) 348s.

¹⁵⁹⁰ Como cree West (1983) 78 ss, frente a Henrichs (1984) 255 que lo considera un antiórfico.

¹⁵⁹¹ Bernabé (2001c) 353; cf. et. Laks - Most (1997) 4; Obbink (1997) 52; Calame (1997) 76. Vid. et. § 2. 2. 3. 3 Analistas y exegetas de los textos órficos, n. 824 y 825.

mayoría de los hombres que, incapaces de leer entre líneas, se quedan sólo en la superficial expresión poética.¹⁵⁹² Él se propone desvelar ese sentido oculto de una forma exegética. No repetiremos las etimologías del comentarista del *Papiro de Derveni* que ya han sido citadas con anterioridad por estar atestiguadas en otras fuentes directas,¹⁵⁹³ circunstancia que, por otra parte, nos induce a pensar que algunas de las etimologías que veremos a continuación, sin paralelos en testimonios directos, podían, sin embargo, encontrarse ya en el poema originario, aunque lamentablemente en la parte perdida del papiro.

Comencemos por las interpretaciones etimológicas que debemos al comentarista del *Papiro de Derveni*.¹⁵⁹⁴ Dos etimologías lo sitúan en la línea de los presocráticos atomistas y naturalistas:

PDerveni col. XIV 2 (fr. 9 B.) τοῦτον οὖν τὸν Κρόνον γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.

Así que dice (*sc.* Orfeo) que este Crono nace del Sol¹⁵⁹⁵ y de la Tierra, porque tuvieron su origen (los seres) por el chocarse de unos contra otros por causa del sol.

El comentarista deriva Κρόνος de κρούεσθαι, 'entrechocarse', con lo que sustituye alegóricamente la genealogía tradicional Urano (Cielo) - Crono por una especie de interpretación atomista¹⁵⁹⁶ en que intervienen el Sol como fuente de calor y la actuación mecánica de una serie de partículas que se entrechocan.

Y en los versos siguientes el comentarista pule esta misma etimología de Crono haciendo intervenir en ella la palabra Νοῦς, como si viniera de κρούειν νοῦν:

PDerveni col. XIV 7 (fr. 10 B.) κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσας.

¹⁵⁹² Cf. Casadesús (2000) 56ss.

¹⁵⁹³ Vid. *supra* *PDerveni* col. XIII 7ss, id. XXI 5ss.

¹⁵⁹⁴ Cf. Casadesús (1995b) 309ss.

¹⁵⁹⁵ Sobre la identificación del Sol con Cielo (Urano), *vid. supra* n. 1575.

¹⁵⁹⁶ Sobre la cual, *cf.* por ejemplo, Bernabé (2001c) 276ss (= [1988] 287ss).

Dándole al intelecto que hace chocar unas cosas con otras el nombre de Crono.

El comentarista parece situarse así en una línea de interpretación próxima a Anaxágoras.¹⁵⁹⁷

En las columnas X y XI presenta dos etimologías relacionadas con Noche:

PDerveni col. X 9 (*fr.* 6 B.) οὕτως [οὐδὲ γ κωλ]ύει 'πανομφεύουσαγ' καὶ πάν[] διδά[σκουσαν τὸ αὐ]τὸ εἶναι.

De este modo nada impide que *sabedora de todos los oráculos* y 'que todo lo enseña' sea lo mismo.

El epíteto πανομφεύουσα¹⁵⁹⁸ es un *hapax* que el comentarista 'traduce' por "que todo lo enseña" de forma que le sirva para su propia explicación:

PDerveni col. XI 1 (*fr.* 6 B.) [τ]ῆς Νυκτός. 'ἐξ ἀ[δύτοι]ο' δ' αὐτὴν [λέγει] 'χρησαι' γνώμη ποιού[με]νος ἄδυτον εἶναι τὸ βάθος τῆς νυκτός.

De la Noche. Dice que ella vaticina *desde su santuario*, siguiendo el parecer de que la profundidad de la noche es impenetrable.

Se trata de una interpretación etimológica que juega con el valor del adjetivo ἄδυτον que significa 'impenetrable', sentido a partir del cual surge el neutro ἄδυτον, 'santuario', 'recinto en el que no se debe entrar'.

En estos dos ejemplos que acabamos de ver referidos a Noche el comentarista del *Papiro de Derveni* no etimologiza con el nombre propio de la divinidad en particular, sino con términos comunes. Hay otros ejemplos de este estilo. Nuestro intérprete pone en relación el adjetivo θέμις, 'lícito', con νομοθετεῖν, 'legislar':

¹⁵⁹⁷ Cf. por ejemplo, Bernabé (2001c) 245ss (= [1988] 253ss); *vid. et.* Burkert (1997b) 173.

¹⁵⁹⁸ Está en el poema original, lo que marcamos mediante la letra cursiva.

PDerveni col. VII 9 (*fr.* 3 B.) θύρας γὰρ ἐπιθέ[σθαι κελ]εύσας τοί[ς ὡσι]ν αὐτ[οὺς οὔτι νομο]θετεῖν φη[σιν τοίς] πολλοῖς

Tras exhortar a que pongan puertas a sus oídos, afirma que no legisla para la gente.¹⁵⁹⁹

El adjetivo θέμις no está en el texto conservado, pero es clara la alusión a la conocida fórmula¹⁶⁰⁰ que daba inicio al poema:

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas profanos.

El hipocorístico Deio con el que se conoce a Deméter es otra de las denominaciones que se consideran motivadas por un hecho determinado. Se explica etimológicamente como procedente de δηῖώω, 'rasgar'.

PDerveni col. XXII 12-13 (*fr.* 398 I B.) καλε[ῖται] γὰρ καὶ Δηῖὼ ὅτι ἐδη[ώθη] ἐν τῇ μείξει.

Pues se llama también Deio porque fue rasgada en la unión sexual.

Hasta aquí una muestra de la labor interpretativa del comentarista del *Papiro de Derveni*. Continuemos con las etimologías y juegos de palabras atestiguados por otros comentaristas de época tardía, no por ello menos interesantes. Analizamos primero aquellas etimologías indirectas donde la semejanza formal entre dos términos implica un vínculo semántico implícito. Es el caso de la relación entre Moίρα y μέρη sugerida por Clemente de Alejandría:

Clem. Al. *Strom.* 5. 8. 49. 3 οὐχὶ καὶ Ἐπιγένης ἐν τῷ περὶ Ὀρφέως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ' Ὀρφεῖ ἐκτιθέμενός φησι (...) 'Μοίρας' τε αὖ τὰ μέρη τῆς σελήνης (*sc.* μηνύεσθαι);

¿Acaso no dice Epígenes en su obra *Sobre la poesía de Orfeo*, al exponer los rasgos característicos de Orfeo que las 'Moiras' sugieren las 'fases' de la luna?.

¹⁵⁹⁹ La traducción corresponde a Bernabé (2001c) 361s.

¹⁶⁰⁰ Sobre la cual *cf.* Bernabé (1996a).

Cabe señalar también la mención que Proclo hace de Circe y su relación con el tejido:

Procl. *in Cra.* 22. 10 Pasquali (354 B.; 178 K.) ἐν ταύταις οὖν ταῖς ὑφαντικαῖς καὶ ἡ Κίρκη ὑπὸ τῶν θεολόγων παραλαμβάνεται.

Pues también Circe es asociada por los teólogos con las artes del tejido.

Según Bernabé,¹⁶⁰¹ es posible que en el poema órfico que comenta Proclo hubiera establecida una relación entre Κίρκη y κρέκω 'tejer'.

A estas etimologías simplemente sugeridas, se suman otras que explicitan las razones de la etimología. En un pasaje de Clemente de Alejandría, que hemos citado ya en numerosas ocasiones por las noticias culturales que refiere, leemos:

Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1 Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλάς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη.

Y Atenea, que se apoderó del corazón de Dioniso, fue llamada Palas a causa de los latidos de dicho corazón.

El sobrenombre divino de Palas, Παλλάς, se pone en relación con el verbo πάλλειν, 'latir'. Se recurre a un mito etiológico para explicar un nombre, si bien parece probable que haya sido la explicación del nombre la que ha suscitado el mito.¹⁶⁰²

En otro pasaje Damascio explica por qué Zeus recibe el sobrenombre de Pan:

Dam. *Pr.* 123 bis (III 162, 15 Westerink; *fr.* 84 B.; 54 K.) καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι.

¹⁶⁰¹ Cf. Bernabé (1992a) 43 y n. 47.

¹⁶⁰² Bernabé (1992a) 47. Otro ejemplo de la etimología de Παλλάς a partir de πάλλειν lo encontramos en Apio *ap.* Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6. 8. 1 (*fr.* 56 K.).

Y llama a Zeus el que ordena todas las cosas y el universo entero, por lo que también se le denomina Pan.¹⁶⁰³

Es la relación evidente entre el sobrenombre de Pan y el adjetivo $\pi\hat{\alpha}\varsigma$, $\pi\hat{\alpha}\sigma\alpha$, $\pi\hat{\alpha}\nu$, 'todo', la que favorece la identificación con Zeus, que ordena todo.

Antes de terminar el capítulo sobre las etimologías conviene extraer algunas conclusiones. Muchas de las etimologías o juegos de palabra estudiados son fundamentales para alcanzar la salvación prometida en las doctrinas órficas. Su aprendizaje resultaba, por tanto, primordial e imprescindible para cualquier iniciado y es muy probable que el conocimiento de estas enseñanzas tuviese un lugar destacado en el ritual, tal y como hemos visto que ocurría con otros aspectos que se consideraban fundamentales. Pero además de las etimologías cuyo conocimiento es vital para el destino del iniciado, encontramos en las teogonías una amplia serie de exégesis que versan mayoritariamente sobre nombres divinos, de gran interés filológico, aunque de menor trascendencia para el destino del fiel. Sobre el papel de estas últimas en el ritual poco podemos decir. Muchas de ellas estaban ya en el poema originario y debieron de incluirse entre las posibles lecturas parciales que de éste se hacían en el transcurso de la *teleté*. No sabemos si el oficiante las explicaba y comentaba del mismo modo que el comentarista del *Papiro de Derveni*. Precisamente el testimonio de su labor es el único con que contamos para defender la presencia de estas etimologías en el rito:

PDerveni col. VII 2ss ὅμνον [ύγ]ιή και θεμ[ι]τὰ λέγο[ν]τα· ἱερουργεῖ]το γὰρ [τῆ]ι ποήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ[ε] τὴν τῶν ὀ]νομάτων [λύ]σιν καίτ[οι] ῥηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἠ] πόησις [κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης.

Un himno que expresa palabras sanas y legítimas, pues llevó a cabo con el poema una acción religiosa¹⁶⁰⁴ y no es posible decir la interpretación

¹⁶⁰³ La tendencia sincrética de los órficos se advierte en esta identificación entre Zeus y Pan, aprovechando la similitud formal entre el nombre de este dios y la palabra *pan* 'todo'.

¹⁶⁰⁴ Probablemente se usaba en la celebración de un ritual órfico, *cf.* Bernabé (2001c) 353.

de los nombres, aunque se pronuncien. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo¹⁶⁰⁵ para la gente.¹⁶⁰⁶

Los comentarios de otros autores como Clemente de Alejandría, Damascio o Proclo son más propios de la afición de los eruditos por juegos de palabras y expresiones pregnantes, y no parecen responder a ninguna función cultural.

¹⁶⁰⁵ Burkert (1970) 444s; Richardson (1975) 65-81; Ricciardelli (1980) 116ss; Henry (1986) 155ss; Lamedica (1991) 87s; Baxter (1992) 131s y n. 115; Casadesús (1995b) 235ss, 478ss; Obbink (1997) 42; Tsantsanoglou (1997) 121.

¹⁶⁰⁶ La traducción corresponde a Bernabé (2001c) 361s.

3. 2. 5 SYMBOLA Y FÓRMULAS

3. 2. 5. 1 LOS σύμβολα

En la terminología mística σύμβολα adquiere el sentido de 'contraseña'.¹⁶⁰⁷ Se trata de palabras que son reveladas al *mista* en el transcurso del ritual y que éste tendrá que pronunciar en sucesivas celebraciones culturales,¹⁶⁰⁸ o bien, una vez muerto, en su tránsito ultraterreno para ser reconocido como iniciado. Veamos ejemplos en uno y otro sentido.

Comenzamos por el contexto funerario al que pertenecen las laminillas órficas de oro, los documentos más antiguos que dan noticias de tales contraseñas. En la lámina de Feras¹⁶⁰⁹ (ca. s. IV a. C.) leemos:

fr. 493 B. σύμβολα· Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Ἄνδικεπαιδόθυρσον. Βριμώ. Βριμώ. εἴσιθι ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

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

Las contraseñas propiamente dichas son los términos Brimó y Andricepedotirso, mientras que la pradera representa el destino feliz para quienes superen esta última prueba de las contraseñas. Andricepedotirso (Ἄνδικεπαιδόθυρσον) es una alteración

¹⁶⁰⁷ Müri (1976).

¹⁶⁰⁸ Fírmico Materno nos transmite un interesante testimonio al respecto, a pesar de su evidente desprecio hacia los misterios paganos: Firm. *Err. prof. relig.* 18. 1 (115 Turcan) *libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat; habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina.* "Conviene explicar de qué signos o símbolos se vale esta miserable turba de hombres en tales supersticiones para reconocerse. Tienen sus propios signos, sus propias respuestas, oídas las cuales son recibidos en lugares recónditos, de los que son excluidos los profanos". Cf. et. Celso en Orig. *contra Cels.* 6. 22, con referencia a los misterios de Mitra.

¹⁶⁰⁹ Bernabé - Jiménez (2001) 201ss. Cf. Burkert (1999) 69, quien considera que la repetición de Andricepedotirso y Brimó puede indicar que la contraseña era pronunciada por el difunto iniciado y ratificada por el guardián.

etimologizante de Ericepeo (Ἐρικεπαῖος) y tirso (θύρσος). Ἐρικεπαῖος se halla documentado como uno de los nombres de Fanes,¹⁶¹⁰ aunque no parece ser ese su uso más antiguo. En un pasaje del *Papiro de Gurob* que citaremos enseguida, Ericepeo aparece probablemente referido a Dioniso y fuentes posteriores lo identifican también con este dios.¹⁶¹¹ En la lámina de Feras, el nombre místico Ericepeo (de significado ya desconocido seguramente para los propios fieles), ha sido deformado, por una especie de etimología popular, como si fuese un compuesto de ἀνήρ, 'hombre adulto', y παῖς, 'niño', resultando así un híbrido idóneo para referirse a Dioniso como un 'hombre adulto-niño'. Es plausible, por tanto, que Andricepedotirso sea una alusión a Dioniso-Baco, que acompañaría a la referencia a Perséfone, escondida bajo el epíteto Brimó,¹⁶¹² a cuyas sacras praderas llega el iniciado libre de castigo.¹⁶¹³ Parece lógico que la fórmula que abre definitivamente a los fieles el camino a la pradera de los bienaventurados recoja los nombres de dos de las divinidades principales del orfismo, Dioniso y Perséfone, encubiertas, eso sí, bajo los epítetos de Andricepedotirso y Brimó, de tal manera que su sentido resulte inaccesible a todo profano desconocedor de estas claves.

En la laminilla de Entella,¹⁶¹⁴ también del s. IV a. C., aparece la palabra σύμβολα lo que indica que mencionaba igualmente

¹⁶¹⁰ Así en la teogonía de las *Rapsodias* (65 K., 80 K., 81 K.,) es un ser serpentino, con cabezas de toro, león y serpiente.

¹⁶¹¹ Proclo menciona el epíteto como denominación de Dioniso: Procl. *in Tim.* I 336. 15 (*fr.* 140 XI B) αὐτὸς (sc. ὁ Μῆτις) δὲ ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ Ἐρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται. "Y éste (*i. e.* Metis) se llama frecuentemente Dioniso, Fanes y Ericepeo."; *vid. et.* Hsch. s. v. Ἐρικεπαῖος· ὁ Διόνυσος. "Ericepeo: Dioniso".

¹⁶¹² Sobre esta identificación, *cf. supra* n. 1447.

¹⁶¹³ *Cf.* el paralelismo con dos de las laminillas de Turios: *fr.* 489-490 B., 4 ποικίλων δ' ἀνταπέ{ι}τε{σε}{ι}σθ' ἔργων ἔνεκα οὐτι δικαίων, "y he pagado el castigo que corresponde a acciones impías", *id.*, 6-7 νῦν δὲ κίκετις ἦκω {ικω} παρ' ἀγνήν Φερσεφόνειαν, / ὥς {λ} με πρόφρων πέ[μ]ψηι {μ} ἔδρας ἐς εὐκαγέων. "Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone, por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos"; *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 143ss, 155ss.

¹⁶¹⁴ Bernabé - Jiménez (2001) 77, 204.

οἶνον ἔπιον ὄνος βουκόλος

Eubuleo, Ericepeo... sálvame ... Sólo hay un Dioniso. Contraseñas: ... dios en el regazo ... he bebido vino asno, pastor.

El contexto presenta grandes similitudes con la laminilla de Feras, puesto que, además de la súplica a Ericepeo (identificado, al igual que Eubuleo con Dioniso), versos antes se invoca también a Brimó:

PGurob 5 σωίσόν με Βριμὼ με[γάλη].

Sálvame, gran Brimó.

Las contraseñas propiamente dichas son en este caso las dos expresiones que siguen a σύμβολα:¹⁶¹⁹ θεὸς διὰ κόλπου, "dios en el regazo", y οἶνον ἔπιον ὄνος βουκόλος, "he bebido vino asno, pastor". Ambas tienen paralelos en otros documentos relacionados con el orfismo. La primera expresión, θεὸς διὰ κόλπου, volvemos a encontrarla exactamente igual y calificada también de σύμβολον en un pasaje de Clemente:

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 2 Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεὸς· δράκων δέ ἐστιν, οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός.

En efecto, el símbolo de los misterios de Sabacio para los que se inician es el dios a través del regazo: es una serpiente que se arrastra por el regazo de los celebrantes, prueba de la incontinencia de Zeus.

Clemente se está refiriendo a un rito por el que se hacía pasar una serpiente (real o ficticia) bajo la ropa de los iniciados. Se ha interpretado¹⁶²⁰ como una especie de conmemoración de la unión sexual de Zeus con Perséfone en forma de serpiente, pero

¹⁶¹⁹ Cf. Smyly (1921) 7 "σύμβολα is probably a kind of heading ... indicating that the following expression were mystic passwords, or test phrases".

¹⁶²⁰ Dieterich (1891) 37ss (= [1911] 97ss) habla de un acto de adopción simbólica del *mista*. Cf. Harrisson (1903) 593ss; Festugière (1932) 137s prefiere ver un ἱερὸς γάμος. Colli (1995 [= 1977]) 411 ha visto una reminiscencia de elementos obscenos.

dado el acendrado puritanismo de la vida órfica,¹⁶²¹ no parece que el ritual fuese el momento más apropiado para conmemorar una unión sexual.

En una de las laminillas de Turios leemos una expresión muy similar:

fr. 488 B., 9 δεσ{σ}ποίησ δ'ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.
Me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea.

La hipótesis de una unión sexual queda descartada por inconveniente, mientras que la del refugio del fiel en el regazo de la diosa¹⁶²² resultaría insuficiente para comprender la transformación que experimenta el iniciado en el contexto de la lámina.¹⁶²³ La interpretación más probable es la de quienes han visto en la fórmula la alusión a una especie de segundo nacimiento de la madre divina tras la muerte,¹⁶²⁴ de manera que cuando el iniciado dice ὑπὸ κόλπον ἔδυν, "me sumí bajo el regazo", quiere decir que penetra dentro del vientre de la diosa para nacer de nuevo, convertido en dios. Esta interpretación, que cuenta con importantes apoyos arqueológicos,¹⁶²⁵ permite además tender un vínculo inmediato con la expresión del *Papiro de Gurob* θεὸς διὰ κόλπου, "dios en el regazo", donde 'dios' representa la condición que aspira conseguir el fiel tras la muerte. Se trataría, por tanto, de dos variantes de una fórmula cuyo significado último es que el iniciado penetra dentro del vientre de la diosa para renacer convertido en dios.

¹⁶²¹ Cf. § 2. 1. 3. 2. 5 Apartamiento de los elementos polares (nacimiento y muerte).

¹⁶²² Cf. Zuntz (1971) 319.

¹⁶²³ Para la discusión de estas hipótesis, cf. Bernabé - Jiménez (2001) 173ss, con bibliografía.

¹⁶²⁴ Dieterich (1925³) 55; Burkert (1975) 97ss, quien pone la frase en relación con un pasaje del final de la *República* platónica (R. 621a), donde las almas, una vez escogido su destino, han de 'pasar bajo el trono de Necesidad'.

¹⁶²⁵ Principalmente ídolos femeninos anatolios, cicládicos y minorasiáticos-cicládicos como diosas de la vida y de la muerte, figuras etruscas y estatuillas de terracota, cf. Thimme (1985); Fridh-Haneson (1987); *vid. et.* Bernabé - Jiménez (2001) 176, con bibliografía.

Sigamos con el segundo de los σύμβολα que leemos en el *Papiro de Gurob*, la expresión οἶνον ἔπιον ὄνος βουκόλος, "he bebido vino asno, pastor". Se discute si hay que interpretarla como "bebí [vino] como un asno y me convertí en sacerdote",¹⁶²⁶ o bien pensar en un diálogo litúrgico, uno de los *symbola* rituales, entre dos interlocutores: 'A "Como un asno bebí [vino]. B "Como un pastor (...)". En cualquier caso, se trata de una contraseña cuyos componentes hemos estudiado ya por separado. Βουκόλος es una de las denominaciones que reciben los oficiantes de ritos¹⁶²⁷ y para la que hemos propuesto el doble valor de 'mago' y 'sacerdote'. Βουκόλος es también un epíteto de Dioniso, lo que seguramente propició que se otorgase este nombre a los sacerdotes de un culto cuya simbología identificaba a Dioniso con un toro. En cuanto a ὄνος, 'asno', merece la pena recordar un verso de Aristófanes:

Ar. Ra. 159 ἐγὼ γοῦν ὄνος ἄγω μυστήρια.

Según Tierney,¹⁶²⁸ probablemente se trata de un juego de palabras con doble significado a) "soy un asno (*mista*) que celebro los misterios" y b) "soy un asno (animal) que lleva los elementos sagrados para celebrar los misterios". En algún otro testimonio se dice que es el animal sobre el que cargan sus bártulos ciertos sacerdotes itinerantes.¹⁶²⁹ Es posible que el asno haya tenido un significado místico, como parece indicar el *Asno de oro* de Apuleyo.¹⁶³⁰

En lo que al vino se refiere, ya hemos señalado¹⁶³¹ que es un líquido muy preciado, habitual en prácticas iniciáticas y libaciones funerarias, pero también un componente esencial de la felicidad

¹⁶²⁶ Smyly (1921).

¹⁶²⁷ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. Posteriormente, con la institucionalización del culto, βουκόλος será el título que reciben determinados sacerdotes de época postclásica, § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v. βουκόλος; *vid. et. s. v.* ἀρχιβουκόλος.

¹⁶²⁸ Tierney (1922) 85; cf. García López (1993) 86, con bibliografía.

¹⁶²⁹ Babr. 141. cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. βουκόλος y n. 589.

¹⁶³⁰ Cf. Tierney (1922) 85.

¹⁶³¹ Cf. § 3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.

ultraterrena. Sus particulares connotaciones hacen que el vino supere los límites de la práctica ritual cumplida en vida para convertirse en un símbolo clave de la doctrina órfica de salvación.

Por último, el verbo ἔπιον, 'he bebido', es una mención explícita a la ingestión de bebida (vino, leche, etc)¹⁶³² durante la celebración de la τελετή como un componente fundamental del rito. Ejemplos paralelos los encontramos en los σύμβολα y σύνθημα de los Misterios de Eleusis citados por Clemente.¹⁶³³

En definitiva, las contraseñas consignadas en el *Papiro de Gurob* se componen de palabras del lenguaje común como οἶνος, 'vino', ὄνος, 'asno', βουκόλος, 'pastor', κόλπος, 'regazo' o θεός, 'dios'. El que fuesen términos muy sencillos y fáciles de recordar debió de favorecer su elección como σύμβολα rituales. Estas expresiones poseen, además, el valor añadido de que sintetizan aspectos de las doctrinas de una forma tan concentrada y sutil que resultan incomprensibles para los profanos, incapaces de descifrar su doble significado.

El testimonio de otros autores completa nuestro conocimiento sobre el valor de estos σύμβολα. Plutarco intenta consolar a su esposa por la muerte de su hija con estas palabras:

Plu. *Cons. ad ux.* 611 D καὶ μὴν ἂ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῆι τῶι διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρὸν ἔστιν, οἶδ' ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πατριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σὺνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

Y lo que has oído a otros, que intentan persuadir a muchos diciendo que para quien ha fallecido no existe en parte alguna ningún mal ni dolor, sé que te impide creerlo la doctrina de nuestros padres y las contraseñas

¹⁶³² Cf. § 3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.

¹⁶³³ Clem. Al. *Prot.* 2. 15. 3 τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως ταύτης ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελασείουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, κτλ. "Al presentar con detalle los símbolos de esta iniciación se que moverán a risa al examinarlos, incluso a vosotros que no os reiríais: "He comido en el tambor, he bebido en el címbalo" (...)."; Clem. Al. *Prot.* 2. 21. 2 Κἄστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα ἔπιον τὸν κυκεῶνα, κτλ. "Y estos son los símbolos de los Misterios de Eleusis: "he ayunado, he bebido el ciceón" (...)."

místicas (τὰ μυστικὰ σύμβολα) de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos por haber participado ambos en ellas.¹⁶³⁴

De acuerdo con el sentido del texto, las contraseñas místicas¹⁶³⁵ que se aprenden en los rituales de Dioniso encerrarían una doctrina referente a la dicotomía sobre el destino del alma en el más allá: feliz para los iniciados, desdichado para los profanos. Observamos, por tanto, que σύμβολα ha adquirido ya plenamente el valor de 'símbolo' en el sentido actual de 'referencia simbólica' a determinadas creencias con una significación más profunda que la que deja traslucir su aparente sencillez superficial. Otro ejemplo de este valor lo encontramos en Proclo, para quien la barbarie de los relatos teogónicos no es sino una expresión simbólica de verdades profundas:

Procl. *Theol. Plat.* I 21. 13 Saffrey - Westerink (I 4) τῶν δέ γε παλαιῶν ποιητῶν τραγικώτερον συντιθέναι τὰς περὶ τῶν θεῶν ἀπορρήτους θεολογίας ἀξιούντων καὶ διὰ τοῦτο πλάνας θεῶν καὶ τομὰς καὶ πολέμους καὶ σπαραγμοὺς καὶ ἀρπαγὰς καὶ μοιχείας καὶ πολλὰ ἄλλα τοιαῦτα σύμβολα ποιουμένων τῆς ἀποκεκρυμμένης παρ' αὐτοῖς περὶ τῶν θείων ἀληθείας.

Si los poetas antiguos consideraban adecuado componer de un modo demasiado parecido al de las tragedias los relatos secretos sobre los dioses y, por eso, convertían los vagabundeos de los dioses, las castraciones, las guerras, los desmembramientos, los robos y los adulterios y lo demás en símbolos de la verdad acerca de lo divino que se escondía en ellos (...).

Antes de finalizar el análisis de σύμβολα en el orfismo, conviene destacar el testimonio de algunos autores posteriores que designan con este término los objetos usados en el ritual:¹⁶³⁶

Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1 καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος ἔσοπτρον, πόκος.

¹⁶³⁴ Cf. Bernabé (1996b) 81.

¹⁶³⁵ Otros autores, como Boyancé (1966) 38ss o Burkert (1987a) 46 y n. 84, creen que σύμβολα puede referirse aquí a los objetos mostrados en el ritual, sobre lo cual, cf. *infra*.

¹⁶³⁶ Cf. Burkert (1987a) 45ss.

Y no es inútil mostraros los símbolos vanos de esta *teleté* para condenarlos: una taba, una pelota, una peonza, manzanas, un zumbador, un espejo y un copo de lana.

En este caso, σύμβολα designa juguetes u objetos como el zumbador (ρόμβος)- usado también para producir efectos sonoros-, a los que hemos atribuido un lugar preferente en la celebración ritual¹⁶³⁷ por su especial simbolismo al tratarse de los objetos con que supuestamente los Titanes engatusaron a Dioniso. En este sentido, su denominación como σύμβολα estaría en consonancia con el valor de 'referencia simbólica' que tiene el término en Plutarco y Proclo.

Hay otros ejemplos en que el concepto de símbolo designa los objetos mostrados en el ritual. Según se desprende de varios pasajes de Apuleyo, en un determinado momento el fiel podía guardarlos en casa como prueba material de su iniciación:

Apul. Apol. 55. 8 Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conseruo.

He participado en numerosas celebraciones de ritos en Grecia. De ellas los sacerdotes me han confiado algunos símbolos (*signa*) y recuerdos (*monumenta*) y yo los conservo celosamente.

E inmediatamente identifica esos símbolos (*signa*) con los juguetes empleados en los ritos y guardados por los fieles en sus casas:

Apul. Apol. 56. 1 Etiamne cuiquam mirum videri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum conscium quaedam sacrorum crepundia domi adservare atque ea lineo texto involvere, quod purissimum est rebus divinis velamentum?

¿Quién puede asombrarse todavía, si conserva algún recuerdo de la religión, de que un hombre conocedor de tantos misterios de dioses guarde en

¹⁶³⁷ Cf. un análisis detallado de todos ellos en § 3. 1. 5. 1 La música; 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

su casa ciertos juguetes (*crepundia*) de las celebraciones y que los envuelva en un tejido de lino, que constituye el velo más puro para las cosas divinas?.

Parece, por tanto, que en Apuleyo coexisten el sentido de 'objeto sacro' y 'contraseña o fórmula de reconocimiento':

Apul. *Apol.* 56. 9 si qui forte adest eorundem sollemnium mihi particeps, signum dato, et audias licet quae ego adseruem.

Si casualmente se encuentra aquí alguien que participe en las mismas celebraciones que yo, si me da la contraseña, puede oír lo que yo conservo.

Podemos suponer que la denominación de estos objetos rituales como σύμβολα (latín *signa*) parte del hecho de que sus nombres eran pronunciados a modo de fórmula en el transcurso de la celebración. Aunque los ejemplos de Clemente y Apuleyo remontan al s. II d. C., este valor de σύμβολον como designación de objetos concretos puede haber coexistido con los otros desde mucho antes. Recordemos que las laminillas, algunas de las cuales contienen las contraseñas que deben decirse, son ellas mismas, a su vez, una contraseña, un símbolo identificador del *mista*. Además en el *Papiro de Gurob*, es decir, ya en el s. III a. C., encontramos que el término σύνθημα designa las fórmulas que el iniciado debe pronunciar mientras ejecuta un rito consistente en introducir en un cesto precisamente los mismos objetos que Clemente (quien, por cierto, parece usar σύνθημα y σύμβολα como sinónimos¹⁶³⁸) denomina σύμβολα siglos después:

PGurob 26ss] . . . ιας σύνθημα· άνω κάτω τοίς
] και ὁ σοι ἐδόθη ἀνήλωσαι
 εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν
 κῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,
]η ἔσοπτρος

Fórmulas: arriba, abajo a los y lo que te fue dado, consúmase... pon en el canasto ... piña, zumbador, tabas ... espejo.

¹⁶³⁸ Como puede verse en Clem. Al. *Prot.* 2. 15. 3 y 2. 21. 2, pasajes citados en la n. 1633. Cf. *et. Firm. Err. prof. relig.* 18. 1 (115 Turcan) *signa* o bien *symbola*, *vid. et. supra* n. 1608.

Los σύνθημα¹⁶³⁹ propiamente dichos serían ἄνω κάτω, 'arriba, abajo'. Ahora bien, a juzgar por el notable papel que los objetos citados a continuación tenían en el ritual, no es inverosímil que el iniciado pronuciase sus nombres cuando los introducía en el canasto.¹⁶⁴⁰ La crítica de Clemente de Alejandría a que estos objetos rituales sean 'los símbolos vanos de la *teleté*' nos lleva a pensar que los fieles los empleaban en el rito, y, a la vez, pronunciaban su nombre a modo de σύμβολα.

Finalmente podemos citar el valor que σύνθημα tiene en un pasaje de Proclo:

Procl. *in R.* I 174. 30ss Kroll ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπαραγμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἐν ἐστὶν συνημάτων).

Y el mito cuenta que Orfeo, fundador de los rituales de Dioniso, padeció lo mismo que su dios (pues el desmembramiento es uno de los símbolos dionisiacos).

Para el neoplatónico un σύνθημα dionisiaco es aquello propiamente característico de estos rituales, a saber, el relato que narra los padecimientos del dios, que probablemente se escenificaba.

A modo de conclusión, el concepto de 'símbolo' tiene en la terminología mística, en primer lugar, el sentido de fórmula de reconocimiento o contraseña usada por los fieles para reconocerse entre sí como seguidores de la misma doctrina, o, lo que es más importante, para ser reconocidos por los guardianes y dioses infernales en el momento en que afronten su tránsito ultraterreno. A primera vista, los σύμβολα son expresiones breves y sencillas del lenguaje corriente. Su complejidad reside en que encierran conceptos doctrinales, como la condición y estatus que ansía conseguir el iniciado en el más allá, de una forma tan sintética que

¹⁶³⁹ Cf. Smyly (1921) 7s, Tierney (1922) 87 cuyas propuestas son que los σύμβολα serían pronunciados por una persona, mientras los σύνθημα lo serían por otra.

¹⁶⁴⁰ Cf. § 3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).

resultan incomprensibles para los profanos. Por ello, los σύμβολα órficos tienen también el valor de 'referencia simbólica' en el sentido actual del término. Por último, algunos testimonios tardíos denominan σύμβολα a los objetos rituales, probablemente porque los nombres de estos objetos que integraban el aspecto material del rito eran pronunciados a modo de fórmula en el transcurso de la celebración.

3. 2. 5. 2 OTRAS EXPRESIONES CULTUALES

Además de los σύμβολα, los textos nos dan noticias de otras expresiones culturales que los fieles pronunciaban durante el ritual. Aunque no reciban específicamente la denominación de σύμβολα, algunas de estas expresiones pueden considerarse también fórmulas simbólicas en la medida en que cobran un sentido diferente, de profunda significación religiosa y entendible sólo por los iniciados, distinto de su valor superficial. Estas fórmulas nos llegan a través de textos de contenido diverso. En algunos casos se especifica con claridad que las fórmulas son pronunciadas en el ritual. En otros, como, por ejemplo, en las laminillas órficas, las fórmulas se presentan como expresiones clave que el fiel ha de pronunciar en su tránsito al más allá y que, teniendo en cuenta su importancia, suponemos que habían sido aprendidas en los rituales celebrados en vida.

Comenzaremos por analizar aquellas expresiones que sabemos que eran pronunciadas durante el ritual. Una de las más conocidas, gracias al gran número de interpretaciones de que fue objeto desde antiguo, es un verso literal que dice así:

πολλοὶ μὲν νερθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι.

muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos.

Platón es una de las fuentes¹⁶⁴¹ más antiguas que nos transmiten la fórmula:

¹⁶⁴¹ La bibliografía del pasaje puede verse *supra* en la n. 311.

Pl. *Phd.* 69c εἰσὶ γὰρ δὴ, ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς· πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι. οὔτοι δ' εἰσὶ κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

Pues como dicen los de las *teletai*: “muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos”. Y éstos no son otros, en mi opinión, sino quienes han filosofado rectamente.

A Platón no le pasaron inadvertidos los dobles sentidos que ofrecía el verso e interpreta que los bacos son quienes han filosofado rectamente. La mayoría de los comentaristas de Platón se limita a comentar esta interpretación filosófica del verso.¹⁶⁴² No nos ocuparemos de estas fuentes porque su interpretación se aparta de nuestro propósito de averiguar el significado de la frase en círculos místicos.

De acuerdo con lo que leemos en Platón es altamente probable que la frase la pronunciasen (φασιν) quienes participaban en el ritual (οἱ περὶ τὰς τελετάς), seguramente durante el cumplimiento de un rito en el que se portaban tirsos.¹⁶⁴³ En cuanto a su sentido, la interpretación habitual es que son muchos los que pueden participar en las ceremonias místicas, pero pocos los que alcanzan el estado de βάκχος, esto es, aquellos que alcanzan la verdadera unión con la divinidad¹⁶⁴⁴ tras la muerte del cuerpo. Se llega a ser un baco gracias a la ascesis que supone aceptar el modelo de vida órfico, el Ὀρφικὸς βίος, que transforma al individuo. El contexto previo, en el que se establece la disparidad de destinos¹⁶⁴⁵ entre iniciados y profanos, favorece esta

¹⁶⁴² Clemente de Alejandría, por ejemplo, interpreta la cita de Platón a luz de un pasaje del evangelio (*Ev. Marc.* 13. 20), dándole así un sentido proverbial que gozó de gran predicamento posterior: Clem. Al. *Strom.* 1. 19. 92. 3 πολλοὺς μὲν τοὺς κλητοὺς, ὀλίγους δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς αἰνιττόμενος, "diciendo de forma enigmática que muchos son los llamados, pocos los elegidos". *cf. et. Herm. in Phdr.* 172, 7-10 Couvreur; Thdt. *Affect.* 12. 35 (430. 6 Canivet).

¹⁶⁴³ Tannery (1901) 316s; *cf.* § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

¹⁶⁴⁴ Guthrie (1970 [1935]) 197; Bernabé (1998b) 82 y n. 164. Sobre el valor del adjetivo βάκχος y el verbo βακχεύειν, *vid. infra* las referencias al estado anímico de los fieles § 4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

¹⁶⁴⁵ *Vid. et. Pl. R.* 366a, *cf.* (1893 [=1913²]) 73; Rohde (1925⁹) II 279 y n. 1; Montégú (1959) 86; Graf (1974) 100 y n. 30.

interpretación frente a quienes ven en la frase una alusión a diferentes grados de iniciación: los βάκχοι pertenecerían a un rango superior de iniciados por el hecho de haber entrado auténticamente en éxtasis.¹⁶⁴⁶ En palabras de Bianchi,¹⁶⁴⁷ "l' anima non si divinizza nel breve arco della estasi orgiastica ma stabilmente nella purificazione e-infine- nella reintegrazione, dopo la morte, nel mondo degli dèi".

Por otra parte, el hecho de que los Titanes, antecesores de los hombres en el mito, fuesen también portadores del tirso (ναρθηκοφόροι) pudo proporcionar un contexto al origen de la frase:¹⁶⁴⁸

Dam. *in Phd.* 1. 170 (103 Westerink) καὶ γὰρ τῶι Διονύσῳι προτείνουσιν αὐτὸν (sc. νάρθηκα) ἀντὶ τοῦ πατρικοῦ σκήπτρου, καὶ ταύτηι προκαλοῦνται αὐτὸν εἰς τὸ μερισμόν. καὶ μέντοι καὶ ναρθηκοφοροῦσιν οἱ Τιτᾶνες.

Pues se lo ofrecen a Dioniso (*i. e.* el tirso) en lugar del cetro paterno y así lo atraen hacia la existencia dividida. Y ciertamente también portan el tirso los Titanes.

Dam. *in Phd.* 1. 170 (105 Westerink) ὁ Σωκράτης τοὺς πολλοὺς καλεῖ ναρθηκοφόρους Ὀρφικῶς, ὡς ζῶντας Τιτανικῶς.

Y Sócrates llama a muchos portadores del tirso a la manera órfica, como si vivieran a la manera de los Titanes.

Esta interpretación de ναρθηκοφόροι pone de manifiesto que la herencia titánica es común a la humanidad y muy pocos, sólo los bacos, logran librarse de ella. En definitiva, podemos concluir que ναρθηκοφόροι es el nombre que reciben quienes portan el tirso durante las celebraciones. Pertenecen a un grupo selecto al que se accede por iniciación y caracterizado por la creencia en la herencia titánica de que la humanidad desea librarse. Sólo unos pocos lo lograrán: aquellos que consigan la unión con la divinidad tras la

¹⁶⁴⁶ West (1983) 159 y n. 68 (= [1993] 170).

¹⁶⁴⁷ Bianchi (1975) 230.

¹⁶⁴⁸ Cf. Westerink *ad loc.*; Bernabé (1998b) 82 y n. 164; cf. § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles, s. v. ναρθηκοφόρος.

muerte del cuerpo, los únicos que obtendrán el privilegio de contarse entre los bacos.

Sigamos con un pasaje de Demóstenes donde leemos otra de las frases que los fieles pronunciaban durante el ritual, exhortados por el oficiante:

D. 18. 259 ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον,¹⁶⁴⁹
“He dejado el mal, he encontrado el bien”.

Se trata de una fórmula muy corriente en ritos de iniciación,¹⁶⁴⁹ pero que en un contexto órfico implica las esperanzas en un destino mejor que el actual,¹⁶⁵⁰ lo que supone que los ritos se realizan buscando el beneficio de los participantes y no sólo el honrar a la divinidad. De acuerdo con el texto de Demóstenes, la fórmula se pronuncia mientras se ejecutan ritos como escanciar vino, vestirse pieles de cervato o embadurnarse con barro, todo lo cual se realizaba con fines purificadores.

Veamos ahora una serie de expresiones que podríamos catalogar como gritos culturales. Un espejo procedente de Olbia nos proporciona el ejemplo más antiguo (ca. 500 a. C.) de la exclamación báquica εὐαί:¹⁶⁵¹

fr. 564 B. Δημόνασσα Ληναίῳ εὐαί καὶ Λήνακος Δημόκλῳ εἰαί
¡Demonasa, hija de Leneo, euai, y Leneo, hijo de Democles, eiaui!.¹⁶⁵²

¹⁶⁴⁹ Especialmente en el rito matrimonial: Plu. *Prou.* 1. 16. 4 (*Paroemiographi* 1, p. 324 Leutsch - Schneidewin) Ἀθήνησι γὰρ ἐν τοῖς γάμοις ἔθος ἦν ἀμφιθαλῆ παῖδα ἀκάνθας μετὰ δρυῖνων καρπῶν στέφεσθαι, καὶ λίκνον ἄρτων πλήρη περιφέροντα λέγειν, “Ἐφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον.” Pues en los matrimonios griegos era costumbre que un niño, cuyos padres estaban vivos, se coronase con frutos de encina y llevando la criba llena de panes dijese: “he dejado el mal, he encontrado el bien”. Cf. et. Zenob. 3. 98; Hsch. s. v., Suda s. v. ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον, cf. Graf (1974) 106 y n. 54; Wankel (1976) 1138; Dodds (1944) 190s, *comm. ad E. Ba.* 902-5.

¹⁶⁵⁰ Parker (1983) 303.

¹⁶⁵¹ West (1983) 156 (= [1993] 167); Versnel (1990) 140; Dubois (1996) n° 92, p. 143ss; Dettori (1997) 301; Burkert (1998) 396s.

¹⁶⁵² Según Dubois (1996) 144, εἰαί 'eiaui' debe de ser un error de escritura por εὐαί 'euai'.

No ovidemos que el espejo¹⁶⁵³ es un objeto de referencia simbólica en el culto de Dioniso Zagreo, de manera que el hecho de que dos fieles, una hija y su padre, hayan grabado sus nombres sobre él no puede ser en modo alguno gratuito. El grito εὐαί está también atestiguado en un fragmento de escifo encontrado en Berezan, datable en el s. V a. C.¹⁶⁵⁴ El grito cultual εὐαί y sus variantes εὐοῖ o εὐάν están bien atestiguados en referencia al culto de Dioniso.¹⁶⁵⁵ Demóstenes nos desvela que los fieles pronunciaban un grito muy similar, εὐοῖ 'evoé',¹⁶⁵⁶ mientras celebraban un rito con danza:

D. 18. 260 καὶ βοῶν' εὐοῖ σαβοῖ, καὶ ἐπορχούμενος 'ύης ἄττης ἄττης ύης'
Gritando “evoé saboi” y bailando al son “hye Atis, Atis hye”.

Según un texto helenístico de Arignota, transmitido por el lexicógrafo Harpocración, el grito *evoé* remonta a una exclamación de los Titanes alabando la invención del espejo:¹⁶⁵⁷

Harp. *Lex. s. v.* εὐοῖ σαβοῖ (117 Keaney) Βακχικόν τι ἐπίφθεγμα ἐστὶ τὸ εὐοῖ. Ἀριγνώτη δέ (...) <φησιν> {ὡς} ὅτι Τιτῆνες ἔλεξαν εὐοῖ ἀντὶ τοῦ εὖ σοι, τὸ εὖρημα τοῦ κατόπτρου ἐπαινέοντες.

Un grito báquico es el *evoé*. Y Arignota¹⁶⁵⁸ (...) declara que los Titanes dijeron 'evoé' en lugar de 'bien por ti', alabando el descubrimiento del espejo.

Hay un intento de relacionar etiológicamente el grito *evoé* con los Titanes y la invención del espejo a partir de un juego de palabras intraducible entre εὐοῖ, 'evoé', y εὖ σοι, 'bien por ti'. Una tentativa como ésta sólo se entiende dentro de una concepción doctrinal que incluya los tres elementos en cuestión: Dioniso,

¹⁶⁵³ Cf. § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

¹⁶⁵⁴ Cf. *SEG* 32 n° 779; Dettori (1997) 302. Aun reconociendo que es una lectura dudosa, West (1982) 21 n. 4 ha propuesto EΥAI en una de las laminillas de hueso de Olbia (n° 4) en que aparece la abreviatura ΔION y el dibujo de una nave.

¹⁶⁵⁵ Por ejemplo, Ar. *Lys.* 1294, *Th.* 994; E. *Ba.* 141; Orph. *H.* 49. 1, 54. 5, 11.

¹⁶⁵⁶ Cf. Wankel *ad loc.* 1142.

¹⁶⁵⁷ West (1983) 156s (= [1993] 167).

¹⁶⁵⁸ Arignote p. 51. 7 Thesleff.

evocado bajo el *evoé*, los Titanes y el espejo. Efectivamente, el mito órfico los aglutina todos: los Titanes se sirvieron del espejo para engatusar a Dioniso y poder desmembrarlo. En consecuencia, a Dioniso se le invoca con el *evoé* porque éste fue el grito que pronunciaron sus verdugos, los Titanes, cuando descubrieron el objeto que posteriormente les sirvió de anzuelo para atraer a su víctima divina.

Merece la pena citar también un pasaje de Plutarco donde compara los ritos judíos con los griegos:

Plu. *Quaest. conv.* 671 F οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασι ἀπροσδιόνυσον εἶναι· Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, <οὐ πίστω>σιν ἔστι δῆπου καὶ παρὰ Δημοσθένους (18. 260) λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου (*fr.* 610 K.-A.), καὶ οὐκ ἀπὸ <τρό>που τις ἂν φαίη τοῦνομα πεποιῆσθαι πρὸς τινα σόβησιν, ἢ κατέχει τοὺς βακχεύοντας.

Y creo que la fiesta de los sábados tampoco carece de relación con Dioniso, pues muchos, incluso ahora, llaman Sabos a los que hacen el baco (βάκχους) y lanzan este grito cuando honran con ritos al dios, lo que sin duda, se puede confirmar por Demóstenes y Menandro, y no incorrectamente se podría decir que su nombre se debe a cierta agitación (σόβησιν) que domina a los que hacen el baco (βάκχεύοντας).¹⁶⁵⁹

Una definición recogida en *Suda* revela que entre los frigios el grito era una especie de contraseña:

Sud. s. v. εὐοῖ σαβοῖ· Βακχικόν τι ἐπίφθεγμά ἐστιν. Εὐοῖ, σαβοῖ, μυστικὰ μὲν ἐστιν ἐπιφθέγματα. φασὶ δὲ τῆι Φρυγῶν φωνῆι τοὺς μύστας δηλοῦν· ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαβάζιος Διόνυσος.

Un grito báquico es el *evoé*. *Evoé* y *saboi* son gritos místicos. Y dicen que en la lengua de los frigios identifican a los *mistas*, de donde también Dionisio Sabacio.

¹⁶⁵⁹ Sobre este pasaje, *vid.* Suárez de la Torre (1999) 43s; Nieto Ibáñez (1999).

En cuanto a la expresión 'ύης άπτης άπτης ύης' "hye Atis, Atis hye", puede considerarse una especie de invocación a Dioniso. Sémele recibe este nombre en un fragmento de Ferécides (s. VI- V a. C.):

Phrecyd. *FGH* 3 F 90a ó δε Φερεκύδης τήν Σεμέλην "Υην λέγεσθαι, καί τὰς τοῦ Διονύσου τροφούς Ὑάδας.

Y Ferécides llama a Sémele *Hye* y a las nodrizas de Dioniso *Hyades*.

En un pasaje de Clidemo (s. IV a. C.) 'hye' aparece como epíteto de Dioniso por ser el dios que trae la lluvia:

Clidem. *FGH* 323 F 27 "Υης· επίθετον Διονύσου, ὡς Κλείδημος· <<έπειδή, (φησὶν), ἐπιτελοῦμεν τὰς θυσίας αὐτῶι, καθ' ὃν ὁ θεὸς ὕει χρόνον>>.

Hyes: epíteto de Dioniso, según Clidemo, porque (dice) cumplimos sacrificios en su honor gracias a lo cual el dios nos envía la lluvia durante un tiempo.

Según transmite Focio, Aristófanes¹⁶⁶⁰ incluye a *Hye* entre los dioses extranjeros:

Phot. s. v. 'Αριστοφάνης δὲ συγκαταλέγει ξενικοῖς θεοῖς τὸν Ὑην.

Aristófanes cataloga a *Hyes* entre los dioses extranjeros.

Lexicógrafos posteriores como Hesiquio recurren a los pasajes precedentes de Clidemo, Ferécides o Demóstenes para justificarlo como epíteto de Dioniso:¹⁶⁶¹

Hsch. s. v. Ὑεύς· Σαβάζιος

Hyes: Sabacio.

La identificación de Dioniso con Atis está atestiguada en época posterior, aunque muy escasamente. En este sentido, el texto

¹⁶⁶⁰ Ar. *Fr.* 878 K.-A. Aunque la tradición vacila entre Aristófanes y Apolófanes (*Apolloph. Fr.* 7 *CAF* I p. 799), *cf.* el comentario de Wankel al texto de Demóstenes (D. 18. 260) 1144.

¹⁶⁶¹ *Cf. et.* Sud. s. v.; *EM* 775. 3; *cf.* el comentario de Wankel al texto de Demóstenes (D. 18. 260) 1143s.

de Demóstenes,¹⁶⁶² datable en torno al s. III a. C., resulta bastante excepcional. En un pasaje de Clemente de Alejandría leemos:

Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 4 δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἀπεικότως τὸν Διόνυσόν τινες Ἄτιν προσαγορεύεσθαι θέλουσιν, αἰδοίων ἔστερημένον.

Por esta causa algunos, no sin razón, quieren llamar a Dioniso Atis, por estar privado de órganos sexuales.

En conclusión, podemos calificar de formularias las expresiones “evoé saboi” y “hye Atis, Atis hye” que leemos en el texto de Demóstenes, porque se trata de gritos cultuales con los que se invoca a Dioniso y al mismo tiempo recuerdan elementos fundamentales del culto como el espejo o los Titanes, piezas básicas del relato del desmembramiento del dios.

No podemos teminar nuestro estudio sobre las expresiones formularias sin citar las que encontramos en las laminillas órficas. La mayoría de ellas han sido ya bien estudiadas, por lo que nos limitamos a presentar las fórmulas y exponer la interpretación que consideramos más plausible, sin ahondar en otras propuestas.

Comenzamos con la respuesta que el fiel debe dar a los guardianes para que le permitan el acceso a la laguna de Mnemósine:

ἔϋς Γᾶς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·

De tierra soy hijo y de Cielo estrellado.¹⁶⁶³

La frase supone la declaración de pertenencia a un γένος místico. Se recuerda el origen del hombre de los Titanes, hijos de Tierra y Cielo.¹⁶⁶⁴ Ahora bien, el difunto no se identifica en las

¹⁶⁶² Cf. Wankel *ad loc.* 1144s.

¹⁶⁶³ La fórmula, salvo mínimas variaciones, aparece atestiguada en las laminillas de Hiponio (*fr.* 474 B., 10), Entella (*fr.* 475 B., 11), Petelia (*fr.* 476 B., 6), Farsalo (*fr.* 477 B., 8), Eleuterna (*fr.* 478-480 B., 3; *fr.* 482 B., 3), Milopótamo (*fr.* 481 B., 3 Γᾶς ἦμι θυγάτηρ καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντος) y Tesalia (*fr.* 484 B., 3).

¹⁶⁶⁴ Rohde (1925⁹) 116ss (= 1995] 378ss); Harrison (1903b) 575; Olivieri (1915) 13s. Cf. Guthrie (1970 [1935]) 174. Para la discusión y otras propuestas, cf. Bernabé - Jiménez (2001) 64ss.

láminas con los Titanes, sino simplemente señala que desciende de ellos y, por tanto, tiene un origen divino. Puede parecer ilógico presentarse ante Perséfone declarándose descendiente de los asesinos de su hijo, pero no lo es si uno se declara también descendiente de Dioniso¹⁶⁶⁵ y además, deja bien claro que se ha liberado de la culpa (es decir, de la parte "titánica"). Todos los mortales serían hijos de Tierra y de Cielo estrellado, pero sólo los iniciados, quienes han vivido la vida órfica, sofocando el aspecto titánico y cultivando el dionisiaco, pueden pretender por ello reivindicar un trato especial en el más allá, consistente probablemente en recuperar su naturaleza divina.¹⁶⁶⁶ Por otra parte, con esta declaración el difunto iniciado admite su esencia dual, terrena y celeste,¹⁶⁶⁷ y se hermana con la propia diosa Mnemósine, ya que ella misma¹⁶⁶⁸ es hija de la Tierra y el Cielo.

A la declaración principal "De tierra soy hijo y de Cielo estrellado" puede añadirse en alguna de las laminillas una referencia adicional:

fr. 477 B., 9 Ἄστέριος ὄνομα
Mi nombre es Asterio.

fr. 475 y 476 B., 15 y 7 αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον
Pero mi estirpe es celeste.

Las dos expresiones ponen de manifiesto el cambio sustancial que el alma del iniciado está conociendo: al renunciar al nombre personal, el iniciado renuncia al signo del vivir mundano y toma un nombre nuevo no como distintivo físico, sino indicativo de la sustancia del alma liberada.¹⁶⁶⁹ Ambas frases son adiciones

¹⁶⁶⁵ Los Titanes lo han ingerido y en las cenizas de su "combustión" hay también cuerpo de Dioniso, luego los mortales también descendemos de él.

¹⁶⁶⁶ Guthrie (1970 [1935]) 176.

¹⁶⁶⁷ Dieterich (1925³) 69; Zuntz (1971) 366. Para Burkert (1975) 89 la expresión refleja la unidad originaria, puesto que el matrimonio entre Cielo y Tierra se dio en tiempos primordiales, antes de la separación y de los límites de nuestro mundo.

¹⁶⁶⁸ Hes. *Th.* 135.

¹⁶⁶⁹ Pugliese Carratelli (1975) 230s.

necesarias para eliminar cualquier duda que los guardianes pudieran tener sobre el origen uranio del alma que se dirige a ellos.¹⁶⁷⁰ La misma intención lleva al portador de las láminas de Turios a confesar ante los dioses infernales:

fr. 488 B.- 489 B., 3 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν.

Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada.¹⁶⁷¹

Una vez que ha dejado clara su filiación, el iniciado debe aún superar otras pruebas. En primer lugar, declara su sed¹⁶⁷² y reclama el agua de Mnemósine.

δίψαι δ' εἶμ' αὔος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὦ[κα]
ψυχρὸν ὕδωρ πίνειν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης].

De sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida,
a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine.

La fórmula es similar en casi todas las laminillas,¹⁶⁷³ salvo escasas variaciones.¹⁶⁷⁴ Con esta petición el difunto demuestra que ha sido iniciado, por dos motivos: porque aún tiene sed (lo que indica que no ha bebido de la otra fuente) y porque sabe que debe beber de la fuente de Mnemósine. El conjunto de sus palabras son así una especie de "contraseña", que le permite al alma del difunto identificarse como iniciado.

¹⁶⁷⁰ Verdelis (1950-1951) 103s.

¹⁶⁷¹ Bernabé - Jiménez (2001) 72, 143.

¹⁶⁷² Sobre la sed de los muertos, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 49ss.

¹⁶⁷³ Hiponio (*fr.* 474 B., 11s); Entella (*fr.* 475 B., 13s); Petelia (*fr.* 476 B., 8s); Farsalo (*fr.* 477 B., 9); Eleuterna (*fr.* 478 - 480 B., 1s); Milopótamo (*fr.* 481 B., 1s); Eleuterna (*fr.* 482 - 483B., 1s); Tesalia (*fr.* 484 B., 1s).

¹⁶⁷⁴ *Vid.* el documentado estudio de Velasco López (1994) 455ss. Ejemplos de esas variaciones son la presencia o ausencia del verbo εἶμι, la más notable falta de ἀπόλλυμαι en el texto de Farsalo y el cambio de género masculino o femenino de αὔος, cuyo desajuste referido al sexo del difunto probablemente es debido al carácter formulario de estas frases o al hecho de que hay siempre una gran ambigüedad sobre si quien habla es el difunto (que, si es varón, hablaría en masculino) o su alma (que hablaría de sí misma en femenino, ya que en griego ψυχή es femenino), *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 73 y n. 165.

Después de haber dado correctamente las contraseñas a los guardianes, el difunto ha de presentarse ante las mismísimas divinidades infernales y pronunciar otras fórmulas. En las laminillas de Turios,¹⁶⁷⁵ y con alguna variante en la de Roma,¹⁶⁷⁶ los fieles declaran ante Perséfone, Eucles (Hades) y Eubuleo (Dioniso):

fr. 488, 489, 490 B., 1 Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρá.

Vengo de entre puros, pura.

La fórmula hace referencia a la pureza ritual de la que hace gala el fiel portador de la lámina.¹⁶⁷⁷ Su pronunciación resulta indispensable para que las divinidades reconozcan al difunto como iniciado y lo admitan en la morada de los límpidos.¹⁶⁷⁸

En una de las láminas de Turios leemos otras frases crípticas¹⁶⁷⁹ con las que el difunto reivindica su condición de iniciado ante las divinidades:

fr. 488 B., 5 κύκλοϋ δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείοι,

ἱμερτοϋ δ' ἐπέβαν στεφάνοϋ ποσὶ καρπαλίμοισι,

δεσ{σ}ποίνας δ' {ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,

me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona

y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea.

Las referencias a la corona y al regazo de la diosa han sido ya debidamente estudiadas¹⁶⁸⁰ por lo que nos centraremos en la

¹⁶⁷⁵ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 137ss.

¹⁶⁷⁶ *Fr.* 491 B., 1 Ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθάρá, "viene de entre puros, pura". La fórmula inicial ha cambiado de persona. No es la difunta la que habla, sino una tercera persona, que podría ser un guardián de los infiernos (Zuntz [1971] 334), o bien un "intermediario desde este mundo" o bien la misma lámina (Riedweg [1996] 479).

¹⁶⁷⁷ La fórmula ha sido ya analizada a propósito del estudio de las purificaciones (§ 3. 1. 7) por lo que nos limitamos aquí a citarla.

¹⁶⁷⁸ Como se expresa en las láminas de Turios, *fr.* 489- 490 B., 7 ὡς με{ι} πρόφρωϋν πέμψηκι ἔδρας ἐς εὐαγέ{ι}ων, "por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos"; Bernabé - Jiménez (2001) 155s, 225ss.

¹⁶⁷⁹ Bernabé - Jiménez (2001) 159ss.

expresión "salí volando del penoso ciclo de profundo pesar". Con ella el iniciado manifiesta que su alma ha abandonado el ciclo de reencarnaciones¹⁶⁸¹ en el mundo mortal; es decir, ha logrado librarse de la vida mortal a la que estaba condenado por la falta que cometieron sus antepasados los Titanes. El mundo ideal y eterno al que aspira el alma está fuera del 'círculo'¹⁶⁸² y escapar de ese ciclo, calificado de 'penoso',¹⁶⁸³ supone una liberación y un triunfo. La expresión connota además que el iniciado concibe la vida, o mejor dicho, la sucesión de vidas por las que debe pasar el

¹⁶⁸⁰ La corona en § 3. 1. 6. 4 y el regazo de la diosa en § 3. 2. 5. 1 Los σύμβολα.

¹⁶⁸¹ En otros fragmentos órficos, transmitidos en los textos de filósofos neoplatónicos, encontramos la palabra κύκλος para referirse al ciclo de la metempsicosis del alma, por el cual ésta debe reencarnarse una y otra vez hasta que, una vez expiadas sus culpas, pueda disfrutar de la estancia junto a los demás felices: Procl. *in Ti.* III 297. 7ss τὴν εὐδαίμονα (...) ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεὶ τῶι Διονύσῳ καὶ τῆι Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὐχονται· κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψύξαι κακότητος. "La vida (...) feliz, lejos del vagar de la generación. Los secuaces de Orfeo se ufanan de participar en los rituales de Dioniso y Core: *salir del ciclo y reponerse del mal*". Simplicio recoge el mismo verso con la siguiente explicación: Simp. *in Cael.* 377. 12 Heiberg ἐνδεθῆναι δὲ (sc. ἢ ψυχῆ) ὑπὸ τοῦ τὸ κατ' ἀξίαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ ἐν τῶι τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῶι, οὐπὲρ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα μὴ τοὺς θεοὺς ἐκείνους ἰλεωσάμενον οἷς ἐπέταξεν ὁ Ζεὺς κύκλου τ' ἀλλῆξαι καὶ ἀναψύξαι κακότητος, "y se encuentra aherrojada (i. e. el alma) por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos "a quienes Zeus encomendó la liberación del ciclo y un respiro en la desgracia"".

¹⁶⁸² Como indica Platón en un relato que no es órfico, pero sí inspirado en su imaginería: Pl. *Phdr.* 247b ss αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι (ψυχαί) καλούμεναι, ἠνίκ' ἂν πρὸς ἀκρῶι γένωνται, ἕξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῶι τοῦ οὐρανοῦ νώπῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἕξω τοῦ οὐρανοῦ. "Las (i. e. *almas*) llamadas inmortales, una vez que han llegado a la cima, dirigiéndose hacia fuera, se alzan sobre la espalda del cielo y al alzarse las lleva el movimiento circular", cf. Bernabé (1998b) 79 y n. 152, 153.

¹⁶⁸³ Cf. Emp. *Fr.* 187 Wright (B 115 D-K), v. 8 ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους, "mientras que va alternando los penosos rumbos de la vida". Resulta significativo que Empédocles utilice el mismo adjetivo ἀργαλέος con referencia a la vida humana en un fragmento en que se habla precisamente de un 'Decreto de Necesidad', Ἀνάγκη, que en algunos textos órficos (*fr.* 54 K., 58 K.) se concibe como principio que rodea y une el mundo, compañera de Tiempo (Χρόνος), concebido a su vez como una serpiente con alas y retorcida (ἐλικτός), cf. Onians (1954²) 332.

alma, a la vez como un ciclo¹⁶⁸⁴ – dentro de una concepción cíclica del universo,¹⁶⁸⁵ en cuyo devenir se suceden ordenada y necesariamente una serie de eventos – y como una rueda,¹⁶⁸⁶ entendida como un castigo reiterado y terrible, metáfora de la rueda de la fortuna,¹⁶⁸⁷ tan terrible como la cárcel o incluso la tumba que encontramos como metáforas de la vida en otras alusiones a los órficos en Platón.¹⁶⁸⁸

En definitiva, se trata de una expresión primordial dentro de las doctrinas órficas y trascendental para el destino del difunto iniciado. Parece lógico que los fieles fuesen adoctrinados en este tipo de expresiones durante sus experiencias rituales donde las aprenderían y repetirían. Incluso, una de las primera explicaciones que se dio a la expresión "salí volando del penoso ciclo de profundo pesar" entendía que κύκλος hacía referencia a un círculo real,¹⁶⁸⁹ que se formaba en un rito iniciático realizado en vida. Podría ser una rueda, o bien un círculo dibujado alrededor del neófito, del cual debía escapar.¹⁶⁹⁰ La celebración de un rito como el propuesto sería muy adecuada para la pronunciación de la frase,

¹⁶⁸⁴ Procl. *in R.* II 338 Kroll οὐνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο ἀνθρώπων ζώιοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις. "Dado que el alma humana, alternándose de acuerdo con ciclos de tiempo, va pasando de un ser vivo a otro".

¹⁶⁸⁵ Desarrollada en Grecia desde antiguo y basada naturalmente en la sucesión de las estaciones, *vid.* Hdt. 1. 279, *cf.* Bernabé (1990).

¹⁶⁸⁶ Hay un par de testimonios muy interesantes donde se usa τροχός (claramente "rueda", en vez del término más ambiguo κύκλος) para referirse a la 'rueda de los nacimientos': Clem. Al. *Strom.* 5. 8. 45. 4 διὰ δὲ συμβόλων, ὡς ὁ τε τροχὸς ὁ στρεφόμενος ἐν τοῖς τῶν θεῶν τεμένεσιν εἰλκυσμένος παρὰ Αἰγυπτίων. "Por medio de símbolos, como la rueda que gira en los santuarios de los dioses, tomada de los egipcios." A este texto hay que sumar el ya citado de Simplicio en que ambos términos τροχός y κύκλος aparecen claramente relacionados: Simp. *in Cael.* 377. 12 Heiberg ἐνδεθῆναι δὲ (*sc.* ἡ ψυχὴ) (...) ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ, "y se encuentra aherrojada (*i. e.* el alma) (...) en la rueda de la necesidad y del nacimiento".

¹⁶⁸⁷ *Cf.* Harrison (1903b) 592s; Thomson (1945) 9.

¹⁶⁸⁸ La tumba, en *Grg.* 493a; la prisión, en *Phd.* 62b; ambas imágenes, en *Cra.* 400a.

¹⁶⁸⁹ Harrison (1903b) 588ss.

¹⁶⁹⁰ *Cf.* Psell. τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες p. 41 Boissonad, que recuerda un viejo rito báquico en el que los démones eran expulsados por la acción de saltar fuera de un círculo de fuego.

pero esta hipótesis no puede ser ni demostrada ni negada. En favor de ella podemos citar el paralelismo con la expresión "me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona", una frase que implica la dicha del iniciado, sabedor de su deber cumplido, y que probablemente se pronunciaba en un rito donde la corona ocupaba un lugar central.¹⁶⁹¹ Pero, mientras que para la corona disponemos de numerosos paralelos, en el caso del ciclo carecemos de testimonios fiables que apoyen que un rito como el arriba descrito se celebrase entre los órficos.

Finalmente, debemos citar aquellas expresiones formularias mediante las que el iniciado proclama su bienaventuranza. Ya estudiamos en profundidad la frase de las laminillas de Pelina¹⁶⁹² οἶνον ἔχεις εὐδ<α>ίμονα τιμή<ν>, "tienes vino, dichoso privilegio", en la que el vino simboliza la felicidad ultraterrena que disfrutará el difunto. Además de esta expresión, en las laminillas de Pelina y Turios¹⁶⁹³ cabe destacar las fórmulas del animal caído en la leche:

ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες
Toro, te precipitaste en la leche.

κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες
Carnero, caíste en la leche.

ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες
Cabrito, en la leche caíste.

No se trata de una contraseña para que el alma sea admitida en la sede de los felices, sino de una fórmula pronunciada una vez que se ha alcanzado la felicidad.¹⁶⁹⁴ Las hipótesis de interpretación que se han propuesto son variadas. Presentamos sólo las más verosímiles de acuerdo con el contexto en que se enuncia la

¹⁶⁹¹ Cf. § 3. 1. 6. 4 La corona (στέφανος)

¹⁶⁹² Fr. 485-486B., 6. Cf. § 3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.

¹⁶⁹³ Las fórmulas ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες y κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες aparecen en Pelina (fr. 485-486 B., 3ss), mientras que la expresión ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες (ἔπετον) la encontramos en las láminas de Turios (fr. 487 B., 4, 488 B., 10); cf. Bernabé - Jiménez (2001) 107ss.

¹⁶⁹⁴ Ricciardelli (1992) 31ss; Graf (1991b) 94s.

frase.¹⁶⁹⁵ La fórmula, en cualquiera de sus variantes, se expresa siempre tras una referencia a un renacimiento como dios tras la muerte,¹⁶⁹⁶ por lo que la interpretación de la frase debe moverse entre estas coordenadas, el renacimiento y la identificación con un dios, condiciones ambas que producen una gran felicidad. Con la idea de renacimiento se asocian las propuestas¹⁶⁹⁷ que consideran que el cabrito, símbolo de pureza e inocencia,¹⁶⁹⁸ como el *agnus* para los antiguos cristianos, representaría al iniciado. Éste, al morir, renacería como un cabrito lactante. Por otra parte, se ha sostenido con buenos argumentos¹⁶⁹⁹ la posibilidad de que la mención del animal implique que el iniciado en su nuevo nacimiento se haya identificado con el dios. "Εριφος era un epíteto de Dioniso, como atestiguan algunas citas de lexicógrafos antiguos.¹⁷⁰⁰ En cuanto a la relación de Dioniso y el toro en el culto y la poesía, está bien atestiguada.¹⁷⁰¹ Más complicada parece la identificación del dios con un carnero,¹⁷⁰² pero no faltan ejemplos que la apoyen como un pasaje del *Dionisoalexandro* de Cratino¹⁷⁰³ o el *Papiro de Gurob*,¹⁷⁰⁴ donde se menciona la carne de un

¹⁶⁹⁵ Bernabé-Jiménez (2001) 113ss.

¹⁶⁹⁶ Pelina, *fr.* 485-486 B., 1-2 Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε / εἶπειν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε. "Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día./ Dí a Perséfone que el propio Baco te liberó"; Turios, *fr.* 487 B., 4 θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. "Dios has nacido, de hombre que eras"; Turios *fr.* 488 B., 8 ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ. "Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras".

¹⁶⁹⁷ Comparetti (1910) 9 n. 2. *Cf.* Zuntz (1971) 325s; Guarducci (1974) 23, (1978) 267s, (1990) 16.

¹⁶⁹⁸ Calidad que distingue al iniciado como acabamos de ver en las expresiones de dos láminas turinas (*fr.* 488, 489, 490 B.) "vengo de entre puros, pura", o la variante de la de Roma (*fr.* 491 B.) "viene de entre puros, pura".

¹⁶⁹⁹ Ya Dieterich (1891) 36 (= [1911] 96s); *cf.* Turchi (1923) 48s.

¹⁷⁰⁰ Hsch. s. v. Ἐρίφιος· ὁ Διόνυσος, "Érifo: Dioniso"; id. s. v. Εἰραφιῶτης· ὁ Διόνυσος(...) καὶ Ἐρίφιος παρὰ Λάκωσιν, "Irafiota: Dioniso. También Erifio, entre los laconios"; St. Byz. Διόνυσος· Ἐρίφιος παρὰ Μεταποντίοις, "Dioniso: Erifio, entre los de Metaponto".

¹⁷⁰¹ *Vid. et. E. Ba.* 100, 922; *Plu. Quaest. gr.* 299 B, *Is. et Os.* 364 E; § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v. βουκόλος 'sacerdote de Dioniso'.

¹⁷⁰² De ahí el escepticismo de Graf (1991b) 94 ante una identificación del difunto con Dioniso; *cf. et. Luppe* (1989) 13; Segal (1990) 415.

¹⁷⁰³ Cratin. *PCG* IV K.-A, p. 140, lín. 31 (= *P. Oxy.* 633) ἐαυτὸν δ' εἰς κριὸν(ν) μ(ε)τ(α)σκευάσας, "transformándose en un carnero".

¹⁷⁰⁴ *PGurob* 10]νη κριός τε τράγος τε, "un carnero y un macho cabrío", *cf. Smyly* (1921) 2; Hordern (2000) 137.

carnero y podría pensarse¹⁷⁰⁵ que las carnes usadas son las de los animales con que se identifica Dioniso. Además, la iconografía presenta imágenes ambiguas de carneros en relación con Dioniso¹⁷⁰⁶ en las que podría interpretarse una identificación del animal con el dios. En definitiva, los paralelos parecen suficientes como para afirmar que la expresión concentra los conceptos de identificación con el dios, de renacimiento a una nueva vida y el bienestar que ello produce para el neonato acogido por la diosa, su madre. No es extraño que los iniciados aprendiesen una fórmula como ésta en el transcurso del ritual. De hecho, la fórmula podría aludir a un ritual concreto en que interviene la leche (en forma de ingestión o libación) probablemente para representar el renacimiento del iniciado que volvería así a ser como un lactante.¹⁷⁰⁷

Después de haber revisado todas estas expresiones no cabe duda de su simbolismo e importancia en el marco doctrinal órfico, pero es fundamental para nuestro estudio hacer especial hincapié en la relevancia que tuvieron en el ritual, según se desprende de numerosos indicios. En lo que concierne a las láminas órficas, la dificultad que supone el saber escoger la fórmula correcta y adecuada para cada momento, máxime en el tránsito ultraterreno, no parece dejar lugar a la improvisación. El iniciado debía aprender en vida estas expresiones, tenía que conocer su simbolismo y la idoneidad del momento para pronunciarlas. La τελετή era, por varias razones, la ocasión ideal para que el fiel accediese a todos estos conocimientos. Primeramente, algunas expresiones hacen referencia a elementos con un papel cultural destacado, como pueden ser el tirso, el espejo o la corona. Parece razonable conjeturar que frases como "muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos", "evoé saboi" o "me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona" fuesen pronunciadas en el momento correspondiente a la ejecución ritual que incluía estos elementos.

¹⁷⁰⁵ Ricciardelli (1992) 33 n. 37.

¹⁷⁰⁶ Camassa (1994) 179 n. 44.

¹⁷⁰⁷ Bernabé - Jiménez (2001) 109ss.

En segundo lugar, la declaración "vengo de entre puros, pura" expresa el estado conseguido como consecuencia, en buena parte, del cumplimiento del rito. Por último, textos como el *Fedón* platónico señalan explícitamente que los participantes en las τελεταί pronunciaban frases enigmáticas¹⁷⁰⁸ de este tipo:

Pl. *Phd.* 69c καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, (...) εἰσὶ γὰρ δῆ, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς· πολλοὶ μὲν νερθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι.

Y es posible que quienes nos instituyeron las *teletai* no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de forma enigmática se indique desde antaño (...). Pues como dicen los de las *teletai*: "muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos".

¹⁷⁰⁸ Vid. et. Plu. Fr. 157 Sandbach; cf. Bernabé (1999a) 190s, 195.

3. 3 τὰ ὄρῳμενα: LA REPRESENTACIÓN DE UN DRAMA SACRO

El propósito de este apartado es reunir todos aquellos elementos que apuntan a que durante el ritual se llevaba a cabo la representación de un drama sacro (o partes de él), en la que se escenificaba la muerte de Dioniso y, tal vez, su posterior renacimiento. Para defender semejante hipótesis nos apoyamos en varios puntos: los datos sobre la existencia de uno o varios ἱεροὶ λόγοι a los que aparecen ligados numerosos elementos culturales, las noticias o datos de carácter formal que relacionan los ritos con el drama sacro, las alusiones a lo que se ve y se muestra en la *teleté* y el paralelismo con las asociaciones dionisiacas.

3. 3. 1 LA RELACIÓN ENTRE LOS ἱεροὶ λόγοι Y LOS ELEMENTOS CULTUALES

La existencia de uno o varios ἱεροὶ λόγοι y los diferentes elementos culturales han sido debidamente analizados en los apartados anteriores dedicados a lo que se hace (τὰ δρῳμενα) y a lo que se dice, se lee o se aprende (τὰ λεγόμενα) en el ritual. En este apartado nos limitaremos a intentar reconstruir una secuencia lógica de alguno de los episodios en los que mito y rito aparecen interrelacionados. De los ἱεροὶ λόγοι destacan sobre todo dos momentos claves: la génesis¹⁷⁰⁹ y los padecimientos del dios.¹⁷¹⁰ Ambos episodios están íntimamente ligados a una serie de ritos u objetos usados en el rito que recordaremos muy brevemente.

La pieza clave la constituyen los padecimientos de Dioniso a manos de los Titanes, cuyo relato más completo lo transmite Clemente de Alejandría (Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2ss). Podemos destacar tres secuencias principales en este episodio: los Titanes engatusan a Dioniso, lo despedazan y lo devoran. Las tres

¹⁷⁰⁹ D. S. 1. 23. 2ss, 5. 75. 4; Hippol. *Haer.* 5. 20. 4; Sch. Lucian. 52. 9 (212. 22 Rabe)

¹⁷¹⁰ *PGurob*; D. S. 5. 75. 4; Paus. 8. 37. 5, Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2ss; Sch. Lucian. 52. 9 (212. 22 Rabe).

encuentran un referente cultural. Las artimañas empleadas por los Titanes para llamar la atención de Dioniso son evocadas mediante danzas, disfraces y objetos rituales. Los fieles bailan¹⁷¹¹ o contemplan danzas¹⁷¹² que recordarían la danza armada de los Curetes¹⁷¹³ alrededor de Dioniso. Los iniciados se visten con pieles de cervato o se embadurnan con barro imitando a los Titanes que también se disfrazaron y se cubrieron con yeso para engañar al niño divino.¹⁷¹⁴ Los textos del *Papiro de Gurob* y Clemente citan una serie de objetos que ayudaron a los Titanes a conseguir su propósito:¹⁷¹⁵ las tabas, el espejo, el tirso¹⁷¹⁶ o los objetos guardados en las cistas y canastos¹⁷¹⁷ (serpientes y ofrendas comestibles), así como el zumbador (ρόμβος) y la piña (κῶνος), estos últimos usados además para producir efectos sonoros.¹⁷¹⁸ La mayoría, según hemos visto, tiene una importante función cultural.

La muerte del dios puede estar evocada en un ritual atestiguado por una inscripción de Perinto,¹⁷¹⁹ en el que aparecen como elementos centrales la sangre, el fuego y la ceniza (procedente de la cremación de ofrendas). La sangre (o su sustituto) simbolizaría la sangre derramada del dios o de los propios Titanes; el fuego se haría eco del rayo de Zeus que los fulmina, mientras que las cenizas evocarían los miembros calcinados de los Titanes.¹⁷²⁰

Se ha propuesto¹⁷²¹ también que los versos grabados sobre las láminas de Pelina se emplearan en un ritual que ponía en escena la muerte y la resurrección del iniciado, a imagen y

¹⁷¹¹ D. 18. 260. Éste y los demás pasajes que citamos a propósito del baile o danza ritual han sido estudiados en § 3. 1. 5. 2 La danza o el baile.

¹⁷¹² Luc. *Salt.* 15, 79.

¹⁷¹³ Str. 10. 3. 11; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2.

¹⁷¹⁴ D. 18. 259; Harp. *Lex. s. v. νεβρίζων*, id. *s. v. ἀπομάττων*; Phot. *s. v. νεβρίζειν*; cf. § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

¹⁷¹⁵ Tortorelli (1975) 356s.

¹⁷¹⁶ Cf. § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

¹⁷¹⁷ Cf. § 3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).

¹⁷¹⁸ Cf. § 3. 1. 5. 1 La música.

¹⁷¹⁹ Cf. apéndice de textos, inscripción de Perinto, fr. 661 B.

¹⁷²⁰ Cf. § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual.

¹⁷²¹ Graf (1991b) 98ss.

semejanza de la del dios, a la que seguiría el macarismo con instrucciones vitales y la promesa de bienaventuranza futura.

La ingestión de los miembros de Dioniso por los Titanes se representa en el ritual por el consumo de carne del que dan testimonio un fragmento de *Cretenses* de Eurípides y el *Papiro de Gurob*.¹⁷²² Como vimos,¹⁷²³ entre los órficos el sacrificio cruento y el posterior banquete de carne quedan limitados al momento de la iniciación y no responden a la práctica habitual. La ingestión de carne simboliza el despedazamiento del dios, la mayor impureza para un órfico, que obliga a un proceso expiatorio.

En castigo por los delitos cometidos Zeus fulmina a los Titanes con su rayo y de las cenizas de éstos surge la humanidad. Algunas noticias del rito parecen hacerse eco de este episodio. En el verso 20 del *Papiro Gurob* la oscura referencia ἀπανάνας tal vez pueda interpretarse en su sentido ordinario de 'abrasar' y referirse al castigo de los Titanes.¹⁷²⁴ En la inscripción de Perinto, que hemos citado antes a propósito de la muerte del dios, el fuego simboliza el rayo de Zeus, que castiga a los Titanes, y las cenizas evocan el origen de la humanidad de las cenizas de éstos. Incluso, es posible que el sonido de los timbales que acompañaban el rito buscara provocar efectos sonoros semejantes al ruido de truenos y rayos¹⁷²⁵ para evocar así el castigo de los Titanes. El origen de la humanidad de las cenizas de los Titanes conlleva una culpa antecedente que debe ser expiada por los fieles mediante el cumplimiento de ritos de purificación y la observancia estricta de una serie de preceptos.¹⁷²⁶ De este modo, entre los órficos la necesidad de purificarse y todos los ritos a ella orientados adquieren un sentido escatológico particular.

¹⁷²² E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy v. 9-14; *PGurob* 14.

¹⁷²³ Cf. § 3. 1. 2. 1 El sacrificio cruento.

¹⁷²⁴ Tierney (1922) 86.

¹⁷²⁵ E. *Cret. Fr.* 2 Jouan- Van Looy 11; Porph. *VP* 17; cf. § 3. 1. 5. 1 La música.

¹⁷²⁶ Cf. § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

Además de los padecimientos de Dioniso, el mito cuenta el renacimiento divino, para el que también hay referentes rituales. Por ejemplo, la corona (στέφανος), emblema del triunfo, pudo ocupar un lugar preferente en la hipotética representación de los padecimientos del dios como símbolo de su triunfo sobre la muerte. También la criba, λίκνον,¹⁷²⁷ puede relacionarse con Dioniso y su llegada a la tierra tras su muerte. De hecho, los usos del λίκνον no podían resultar más apropiados al mito de los padecimientos del dios. Por un lado, la criba era un elemento de purificación del grano, que en el rito simbolizaría la purificación del crimen titánico, y, por otro, era empleada como cuna, el lugar idóneo para depositar a Dioniso renacido, quien recibe el epíteto de Λικνίτης. Incluso, algunas de las expresiones simbólicas estudiadas como, por ejemplo, las fórmulas del animal caído en la leche, resultan muy apropiadas para ser pronunciadas en el preciso momento en que se representa el renacimiento divino.

Es evidente que la relación entre los ἱεροὶ λόγοι y todos estos elementos culturales no tiene por qué materializarse obligatoriamente en la escenificación de un drama sacro. La ejecución del rito individual no implica siempre y necesariamente la puesta en escena del mito. Dicho de otro modo, el portar tirsos o coronas no tiene por qué formar parte de una representación de los avatares del dios; puede simplemente evocarlos. En muchos casos, los fieles celebrarían el ritual apoyándose en el mito pero sin pretender reproducirlo a pies juntillas. Ahora bien, y sin perder de vista esta advertencia previa, hay otros datos que parecen apuntar a que, al menos en determinadas ocasiones, se llevaban a cabo escenificaciones de los ἱεροὶ λόγοι.

¹⁷²⁷ Cf. § 3. 1. 6. 3 La criba sagrada (λίκνον).

3. 3. 2 OTRAS NOTICIAS SOBRE EL DRAMA SACRO

Recogemos en este punto las noticias explícitas y algunos datos de carácter formal muy significativos sobre la posible puesta en escena de un drama sacro durante el ritual.

En la *República* platónica leemos la expresión διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν, 'mediante juegos placenteros'. Según interpretamos en su momento,¹⁷²⁸ se trata de una probable referencia a ritos como los disfraces y las danzas que podían integrar la representación simbólica del mito. El término griego παιδία tendría un sentido específico similar al que tienen actualmente el vocablo francés 'jouer' o el inglés 'play' que se utilizan para el campo semántico de la música y la representación.

Muy interesante resulta también el testimonio de Harpocración que explicita la imitación del mito que se llevaba a cabo en los ritos:

Harp. *Lex. s. v.* ἀπομάττων (...) ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, (...) ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μιμουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις (cf. *Fr.* 146 II), ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι.

'El que limpia'. (...) otros, más inquisitivamente, (*i. e.* entienden) por ejemplo, 'el que emplasta el barro y el salvado a los que cumplen los ritos' (...) Pues, en efecto, ungián con barro y salvado a los iniciados, imitando exactamente los mitologemas de algunos, como también los Titanes habían ultrajado a Dioniso embadurnándose con yeso para no resultarle reconocibles.

La frase ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα, "imitando exactamente los mitologemas", no deja lugar a dudas: los propios fieles disfrazados representaban una de las secuencias de los padecimientos de Dioniso.

¹⁷²⁸ Cf. § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

Por último, resulta muy sugerente la hipótesis de Ricciardelli,¹⁷²⁹ según la cual los diálogos que aparecen en algunas de las laminillas de oro órficas sugieren que la enseñanza de este tipo de expresiones se hacía como si de una representación dramática se tratase, en la que intervendrían un narrador y los fieles. Es decir, los iniciados acudirían al ritual para aprender, entre otras enseñanzas, aquellas expresiones que deben pronunciar en el momento en que afronten su viaje ultraterreno por boca de un narrador que podría representar al mítico Orfeo.¹⁷³⁰ Tal vez pueda ponerse en relación con esta hipótesis una noticia de Proclo en que los σύμβολα resultan eficaces para comprender los espectáculos contemplados en los rituales:

Procl. *in R.* I 83. 18 Kroll καὶ τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταὶ καὶ τὸ δραστήριον ἐν τούτοις (sc. συμβόλοις) ἔχουσιν καὶ ὀλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀπλᾶ θεάματα διὰ τούτων προξενούσιν τοῖς μύσταις καθορᾶν.

Además, los misterios y las *teletai* cifran en ellos (*i. e.* en los símbolos) su eficacia y procuran a los iniciados la contemplación de espectáculos íntegros, calmos y simples.

¹⁷²⁹ Ricciardelli (2000b) 266. *Cf. et.* Calame (1995) 12, para quien las palabras de las laminillas pronunciadas por los fieles tienen con frecuencia el valor de actos culturales. También Riedweg (1998) 371 y n. 49 ha propuesto que los versos dactílicos y los pasajes en prosa rítmica que leemos en las láminas fuesen recitados por un *telestes* o por los propios iniciados durante el ritual.

¹⁷³⁰ Ya desde antiguo se ha propuesto que Orfeo encarnase la figura de narrador en las láminas, *cf.* Comparetti (1910) 36; Bernabé (1991) 234; Tortorelli (1995b) 474; Riedweg (1998); Bernabé - Jiménez (2001) 23ss.

3. 3. 3 τὰ ὁρώμενα y τὰ δεικνύμενα, 'LO QUE SE VE Y SE MUESTRA'

A la puesta en escena del mito apuntan también los testimonios que atañen a la contemplación de los ritos por parte de los iniciados . Resulta significativo, por ejemplo, que en el *Papiro de Derveni* y en varios textos de Plutarco τὰ ἱερά 'los ritos' estén relacionados con términos del campo semántico de la contemplación.

Comencemos por las palabras del comentarista del *Papiro de Derveni*:

PDerveni col. XX 1ss ἀνθρώπων ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον, ἔλασσον σφᾶς θαυμάζω μὴ γινώσκειν (οὐ γὰρ οἶόν τε ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα), ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιομένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μὲν ὅτι δοκοῦντες πρότερον ἢ ἐπιτελέσθαι εἰδήσειν ἀπέρχονται ἐπιτελέσαντες πρὶν εἰδέειν οὐδ' ἐπανειρόμενοι ὥσπερ ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον·

De los hombres que ven las cosas sagradas en las ciudades mientras cumplen los ritos, me asombro menos de que no comprendan (pues no les es posible oír y entender lo que se dice al mismo tiempo), pero cuantos las ven por obra de quien tiene lo sagrado por una profesión, éstos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, pensando, antes de cumplir los ritos, que van a adquirir conocimiento, acaban cumpliéndolos antes de haberlo adquirido y sin hacerse preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que han visto, oído o aprendido.

El comentarista habla de ritos (τὰ ἱερά) que eran objeto de contemplación (ὁράω) durante la *teleté* órfica. La combinación de percepción visual y ejecución del rito apunta a la representación simbólica de episodios del ἱερὸς λόγος. Además, el hecho de que los ritos se contemplen e impliquen un aprendizaje encaja bien con la puesta en escena de episodios del ἱερὸς λόγος órfico, ya que la representación simbólica supone un aprendizaje para los iniciados. En un texto de Hipócrates encontramos la misma idea:

Hp. *Lex.* 5 τὰ δὲ ἱερά ἐόντα πρῆγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται.

Y lo que es sagrado se muestra a hombres sagrados.

En este caso, τὰ ἱερά es objeto del verbo δείκνυται, 'mostrar', y, de acuerdo con la interpretación que propusimos en su momento,¹⁷³¹ se refiere al culto o los ritos en general, que implican un conocimiento y aprendizaje, más que al acto de ofrenda o sacrificio particular, de naturaleza más práctica.

Varios siglos después, en un texto de Plutarco, volvemos a encontrar τὰ ἱερά como objeto de ὀράω en un uso paralelo al del *Papiro de Derveni*, porque τὰ ἱερά acompaña también a otros verbos que implican una ejecución material del rito. El contexto apunta de nuevo al mito del desmembramiento:

Plu. *Def. orac.* 415 (...) ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὀρώντες.

(...) como testimonian los muchos elementos referidos a la muerte y al duelo que vemos en los rituales de unos y otros mezclados con los ritos que celebran y ejecutan.

Parece muy clara la referencia a que los padecimientos del dios se ejecutarían para contemplación de los fieles. En los dos pasajes hemos traducido τὰ ἱερά por ritos, en lugar de por 'ofrenda' o 'sacrificio'. Al interpretar el rito como una representación del mito del despedazamiento nos hacemos eco de las connotaciones cruentas que τὰ ἱερά tiene en griego¹⁷³² en otros contextos, aunque no sean órficos. En efecto, la escenificación de los padecimientos de Dioniso no implicaría el despedazamiento real de una víctima, de lo que no hay indicio alguno en el *Papiro de Derveni*, porque una práctica semejante iría en contra de las prescripciones órficas. Se trataría, por tanto, de una representación simbólica (τὰ δρώμενα συμβολικῶς), tal y como el propio Plutarco afirma en otro lugar:

¹⁷³¹ § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

¹⁷³² Cf. § 3. 1. 2. 2 El sacrificio expresado por θύω, θυσία y τὰ ἱερά.

Plu. *Fr.* 157 Sandbach μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Pero, sobre todo, los ritos secretos de las celebraciones y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sacros revelan el modo de pensar de los antiguos.

Teniendo en cuenta que previamente se menciona la existencia de relatos disfrazados de mitos en los poemas órficos, parece que podemos considerar este testimonio una prueba más de la representación simbólica de determinados episodios de la doctrina órfica.

Plutarco insiste en que lo que tiene lugar durante el ritual de τὰ ἱερά es invisible (ἀθέατα) para la mayoría:

Plu. *Is. et Os.* 360 F ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Y cuantas cosas se ocultan en los rituales místéricos y en las celebraciones y permanecen inefables e invisibles para la mayoría, tienen una similar explicación.

Podría entenderse que ἀθέατα, 'invisible', adquiere el valor de 'incomprensible' en la idea de que sólo puede comprender el ritual aquel que está iniciado y conoce las claves de aquello que ve, mientras que a los profanos, aunque lo viesen, les resultaría incomprensible. Nótese también el empleo de un verbo perteneciente al campo semántico de la percepción como es περικαλύπτω, 'ocultar'.

Sin duda el texto más significativo lo proporciona Luciano, quien especifica en detalle qué es lo que contemplan los fieles en el ritual, sin emplear ya el genérico τὰ ἱερά como complemento de ὁράω:

Luc. *Salt.* 79 ἡ μὲν γε Βακχικὴ ὄρχησις (...) οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἀπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηται δι' ἡμέρας τιτᾶνας καὶ κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὀρώντες.

La danza báquica (...) hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás, y se pasan el día sentados viendo titanes, coribantes, sátiros y vaqueros.

Los fieles contemplan la danza báquica en la que intervienen titanes, coribantes, sátiros y vaqueros, personajes todos ellos presentes en las doctrinas órficas. Βουκόλος¹⁷³³ es un epíteto de Dioniso que da nombre a los oficiantes de su culto. La danza báquica en que participan los coribantes se correspondería con la danza armada de los Curetes que citaba, por ejemplo, Clemente de Alejandría. En otro pasaje,¹⁷³⁴ señala Luciano que el bailarín debe conocer el desmembramiento de Iaco¹⁷³⁵ (εἶτα Ἰάκχου σπαραγμόν). El testimonio del de Samósata confirma que en las asociaciones báquicas de su época (s. II d. C.) se escenificaban dramas sacros en que los propios miembros del grupo representaban el papel de sacerdotes y dioses.¹⁷³⁶ Pero parece que esta práctica remonta a una fecha muy anterior. Platón¹⁷³⁷ habla de danzas báquicas y similares en las que los hombres representan mímicamente personajes ebrios durante ciertos ritos, dándoles el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros. Aunque no se trate de órficos propiamente, no hay duda de que estas representaciones eran frecuentes en ambientes dionisiacos, como veremos en el siguiente apartado.

Pero antes de ocuparnos de las asociaciones dionisiacas, hemos de analizar todavía un par de testimonios sobre otros temas que podían ser objeto de contemplación en el ritual. En la quinta columna del *Papiro de Derveni* leemos que durante el ritual los fieles ven algo, sin que se precise el qué, en un contexto en que se habla de los castigos en el Hades:

¹⁷³³ Cf. § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical, s. v., y § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica s. v.

¹⁷³⁴ Luc. *Salt.* 39.

¹⁷³⁵ En referencia a Dioniso Zagreo; cf. Orph. *H.* 42. 4, 49. 3.; vid. Ricciardelli (2000a) 399, 422s.

¹⁷³⁶ Nilsson (1906) 265s, (1957) 60s; Horn (1972) 76. Otros testimonios sobre este tipo de danzas pueden verse en Philostr. *VA.* 4. 21; Plu. *Ant.* 24.

¹⁷³⁷ Pl. *Lg.* 815c.

PDerveni col. V 5ss εἰ θέμι[ς ἀπιστεῖν τὰ] ἐν "Αἰδου δεινά. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσ[κοντες ἐ]λύπνια οὐδὲ τῶν ἄλλων πραγμάτων ἕκασ[τον], διὰ ποίων ἂν παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ὑπό [τε γὰρ] ἀμαρτίης καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νεικημέν[οι, οὐ] μαθη[άνο]υσιν [οὐδὲ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θίη ταύτόν· ἦν γὰρ μὴ μα]θηθάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν, οὐκ ἔστιν ὅπως πιστεύσου]σιν καὶ ὀρ[ῶντες].

Si es lícito ... (y en virtud de qué oráculos) no creer en los terrores del Hades.¹⁷³⁸ ¿Por qué no creen? Si no comprenden los ensueños ni cada una de las demás cosas reales,¹⁷³⁹ ¿en qué modelos se basarían para creer? Vencidos por el error y por otro tipo de placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Y si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven.¹⁷⁴⁰

No es descartable que en el ritual también se reprodujese, o al menos se describiese de forma detallada, el triste destino que aguardaba a los profanos, como medida disuasoria para aquellos fieles que estuvieran tentados a renunciar a la vida de iniciados por los duros preceptos que imponía. Esta hipótesis cobra mayor relieve si recordamos un conocido fragmento de Plutarco donde el de Queronea cuenta que en el Hades el fiel tiene primero visiones sagradas¹⁷⁴¹ y luego contempla el triste panorama de los profanos hundidos en el barro:

Plu. *Fr.* 178 Sandbach ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμημένος ἐλεύθερος γεγωνὼς καὶ ἄφетος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ

¹⁷³⁸ Cf. Bernabé "Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica", en prensa.

¹⁷³⁹ O "cosas que se ven" si corregimos con Janko (1997) 68 ὀραμάτων.

¹⁷⁴⁰ La traducción corresponde a Bernabé (2001a) 15s, (2001c) 361.

¹⁷⁴¹ Cf. *et. D. Chr. Or.* 12. 33 εἴ τις ἄνδρα ἢ βάρβαρον μοῖη παραδοῦς εἰς μυστικόν τινα οἶκον ὑπερφυῆ κάλλει καὶ μεγέθει, πολλὰ μὲν ὀρώντα μυστικὰ θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν, σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλάξ αὐτῷ φαινομένων, ἄλλων τε μυρίων γιγνομένων, κτλ. "Si alguien llevara a iniciarse a un hombre, griego o bárbaro, a un lugar oculto místico destacado por su belleza y amplitud, donde va a contemplar muchas visiones místicas y a oír muchos sonidos místicos, donde la oscuridad y la luz van a aparecer en cambios repentinos y van a ocurrir otros innumerables sucesos, (...)". La traducción es de Bernabé (2001a) 18.

σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων «καὶ» ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρωι πολλῶι καὶ ὁμίχληι πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαινόμενον, φόβωι δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίαι τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῆι ψυχῆι συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.

A partir de esto una luz asombrosa le sale al encuentro y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas. En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con varones santos y puros, viendo a la muchedumbre no iniciada en este mundo de los vivos y que está sin purificar, pisoteada en abundante barro y nube de polvo y constreñida por sí misma, que persevera en los males por miedo a la muerte y desconfianza de los bienes de allí.

Puesto que se trata de un texto en que Plutarco compara las experiencias de la muerte y la *teleté* no es descabellado pensar que representaciones o descripciones sobre los terrores del Hades se realizaran en el ritual.

Para finalizar este apartado podemos traer a colación un pasaje de Proclo a propósito de ciertos espectáculos que se contemplan en misterios y rituales con una importante carga simbólica:

Procl. *in R.* I 83. 18 Kroll καὶ τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταὶ καὶ τὸ δραστήριον ἐν τούτοις (sc. συμβόλοις) ἔχουσιν καὶ ὀλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀπλᾶ θεάματα διὰ τούτων προξενούσιν τοῖς μύσταις καθορᾶν.

Además, los misterios y las *teletai* cifran en ellos (*i. e.* en los símbolos) su eficacia y procuran a los iniciados la contemplación de espectáculos íntegros, calmos y simples.

3. 3. 4 LAS REPRESENTACIONES DEL DRAMA SACRO EN CÍRCULOS DIONISIÁCOS

La epigrafía y la iconografía de época postclásica corroboran que los miembros de asociaciones dionisiacas ejecutaban representaciones del mito del dios. Los testimonios que presentamos a continuación atañen en muchos casos al dionisismo en general, pero sirven de paralelo a los indicios que tenemos sobre la puesta en escena entre los órficos.

En la iconografía de los frescos de la Villa de los Misterios de Pompeya están representadas secuencias de escenificación del mito dionisiaco. Así, el fresco en que se aparece un muchacho que lee un rollo, cuyo contenido probablemente es el mito de Dioniso,¹⁷⁴² bajo la mirada atenta de una mujer que sostiene otro rollo. En otra escena vemos máscaras con las que se representaría a personajes del círculo dionisiaco como los Sátiros.¹⁷⁴³ Y en las pinturas de la última pared aparece una mujer que se peina mientras un pequeño Eros le sostiene un espejo. Podría interpretarse que esta mujer se prepara para representar el papel de Afrodita en el drama sacro.¹⁷⁴⁴

La epigrafía de época imperial revela algunos datos sobre las representaciones dionisiacas. El reglamento de los Iobacos en Atenas invita a los fieles a decir y representar su papel.¹⁷⁴⁵ Una inscripción fragmentaria procedente de Éfeso cita, entre otros, los papeles de Dioniso Bromio, Atenea Salvadora, Helio, Core, Deméter

¹⁷⁴² Ricciardelli (2000b) 276s.

¹⁷⁴³ Ricciardelli (2000b) 278; *cf. et.* Simon (1961) 130.

¹⁷⁴⁴ Ricciardelli (2000b) 282.

¹⁷⁴⁵ IG II² 1368 = SIG.³ 1109. 65ss τοὺς μερισμοὺς λέγειν καὶ ποιεῖν, "leer y representar los papeles"; id. 121ss μερῶν δὲ γεινομένων αἰρέτω ἱερεὺς, ἀνθιερεὺς. ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφροδείτη, Πρωτεύριμος, τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συγκληρούσθω πᾶσι, "que escoja entre los siguientes papeles, sacerdote, vicario, *archibaco*, tesorero, pastor, Dioniso, Core, Palemón, Afrodita, Proteuritmo; que sus nombres sean designados a suerte por todos"; *cf.* Nilsson (1957) 60; Horn (1972) 76. Sobre esta inscripción *vid.* Moretti (1986).

y Asclepio, además de Curetes, Ninfas y Panes.¹⁷⁴⁶ Recordemos también que algunos de los sacerdotes de época postclásica reciben denominaciones que guardan especial relación con las actividades ejecutadas por los miembros de la asociación.¹⁷⁴⁷ Así, por ejemplo, el *σειληνοκόσμος*,¹⁷⁴⁸ quien probablemente representaría a Sileno, o bien los *ἀντροφύλακες*, encargados de custodiar la gruta divina, ya sea ésta un elemento simbólico, ya una cueva real donde se ejecutaban ciertos ritos.¹⁷⁴⁹ La cueva es también mencionada en el relato de Livio¹⁷⁵⁰ sobre la parafernalia de las bacanales junto a otro elemento tan significativo como la maquinaria teatral, usada para las apariciones y desapariciones improvisadas de personajes.

¹⁷⁴⁶ Β]ρόμ(ιος), Κόρινθος, [Ἴ]Αθηναί, Σώτει[ρα], [Ἰ]Ομόνοι(α), [Ἰ]Αχελῶ(ος), Κουρή(τες), [Ν]ύμφ(αι), πρε(σβύτεροι), [Μ]νεία, Ἥλιος, [Ν]ύμφ(αι) νε(ώτεροι), Κόρη, Πάνες, Ἄσκλη(πιος), [Δ]ημή(τηρ), [Σ]ύγκλη(ητος), νέου Διονύσου θρεπ(τός), "Bromio, Corimbo, Atenea, Salvadora, Omonoia, Aqueloo, Curetes, Ninfas, sacerdotisas, Mneia, Helio, Ninfas, jóvenes, Core, Panes, Asclepio, Deméter, Sinclero, pupilo del joven Dioniso", *cf.* Quandt (1912) 161, 266; Nilsson (1957) 61.

¹⁷⁴⁷ Ricciardelli (2000b) 270.

¹⁷⁴⁸ *Cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica s. v., donde también pueden verse las referencias sobre el término Sileno que aparece en una inscripción de Pérgamo (*IP* 485 [*SIG* 1115]).

¹⁷⁴⁹ *Cf.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica s. v. ἀντροφύλαξ.

¹⁷⁵⁰ Liu. 39. 13. 13; *cf.* De Cazanove (1983) 107; Ricciardelli (2000b) 269 y n. 19.

3. 3. 5 CONCLUSIONES

A modo de síntesis, podemos afirmar que no hay datos suficientes para corroborar a ciencia cierta que sea escenificaran episodios del drama sacro órfico durante la *teleté*, pero numerosos indicios apuntan a ello. En primer lugar, la existencia de un ἱερός λόγος que narra el mito de la génesis, los padecimientos y renacimiento de Dioniso, relato que ocupa un lugar preferente en la celebraciones y al que remiten numeros ritos y objetos cultuales. En segundo lugar, las alusiones a que los fieles contemplan ritos (τὰ ἱερά) cuya ejecución se hace de forma simbólica. Es cierto que, vistos de forma individual, la existencia de un ἱερός λόγος, los objetos cultuales y las referencias a lo que se ve y se muestra no implican necesariamente la escenificación del drama sacro.¹⁷⁵¹ En algunos casos lo que se muestra (τὰ δεικνύμενα) a los fieles podrían ser los objetos de culto¹⁷⁵² relacionados con el mito. Ahora bien, la combinación de todos los argumentos, unida al paralelismo con los cultos dionisiacos de época postclásica- cultos jerarquizados pero que proceden en última instancia de cultos místéricos-, apunta a la ejecución del drama sacro. En consecuencia, es posible que durante la *teleté* se escenificasen determinados episodios del ἱερός λόγος órfico. Esto no implica que se reprodujese con exactitud una secuencia lógica de los acontecimientos narrados en el mito tal y como la que hemos propuesto. Hemos reconstruido la trama lógica de los acontecimientos, pero es hoy por hoy indemostrable que en el ritual se escenificasen estos episodios en este orden y de principio a fin. Sólo podemos afirmar que hay indicios de la representación de algunos episodios, pero no sabemos cómo se desarrollaba la trama. Es altamente probable que en muchos casos el rito pretendiera tan sólo evocar el mito, sin seguir a pies juntillas los detalles del relato. Es decir, la escenificación no se ajustaría a la

¹⁷⁵¹ Según Burkert (1987a) 100, que en el ritual se usasen los juguetes con que los Titanes engatusaron a Dioniso no significa que el rito se reconstruyese exactamente de esta forma.

¹⁷⁵² Cf. § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes; 3. 1. 6. 2 La cista (κίστη) o canasto (κάλαθος).

norma aristotélica de las tres unidades, sino que la simple ejecución del rito (portar el tirso, coronarse, danzar o pronunciar frases simbólicas) bastaría para evocar a los fieles, conocedores del mito en detalle, el conjunto del drama.

IV
REFERENCIAS AL ESTADO ANIMICO DE LOS
FIELES

IV REFERENCIAS AL EL ESTADO ANIMICO DE LOS FIELES

El propósito de este capítulo es analizar las posibles alteraciones fisiológicas y anímicas, transitorias o perdurables, que, según las fuentes, provocaba la celebración ritual en los fieles. Comenzaremos por la denominación de βάκχος y el estado que refleja el verbo βακχεύειν.

4. 1 βάκχος y βακχεύειν.

Antes de analizar los ejemplos de βάκχος y βακχεύειν en contextos órficos, conviene recordar el valor general de estos términos. El adjetivo βάκχος y el verbo βακχεύειν describen un estado de exaltación mística y catártica propia del numen del que son devotos entusiastas,¹⁷⁵³ esto es, Dioniso Baco. En principio, βάκχος no es un teónimo, sino un atributo que indica un estado particular de hombres o dioses: denomina a quienes han experimentado rituales de purificación o éxtasis rituales.¹⁷⁵⁴ Ahora bien, βάκχος se relaciona evidentemente con los adoradores de Dioniso, llamado Βάκχος¹⁷⁵⁵ y Βάκχιος¹⁷⁵⁶ en numerosos testimonios. A pesar de ciertas reticencias¹⁷⁵⁷ a incluirlo en la esfera dionisiaca antes del s. IV a. C., el nombre de βάκχος siempre

¹⁷⁵³ Pugliese Carratelli (1988a) 161.

¹⁷⁵⁴ West (1975) 234; Cole (1980) 226.

¹⁷⁵⁵ La denominación de βάκχος se aplica tanto a Dioniso (E. *Ba.* 623, 1020, *Hipp.* 560s, *IT* 164, *IA* 1061; S. *OT.* 211) como al iniciado (los pasajes serán presentados a lo largo de nuestra exposición). Sin embargo, βάκχος no es idéntico a Dioniso, puesto que un iniciado puede recibir el nombre de 'Baco', pero nunca el de 'Dioniso', cf. Burkert (1975) 90.

¹⁷⁵⁶ El nombre con la forma Βάκχιος lo atestiguan las laminillas de Pelina, *fr.* 485-486 B.; Sófloces *Ant.* 154; Eurípides *Ba.* 67, 195, 225, 366, 528, 605, 632, 998, 1124, 1145, 1153, 1189, *Cyc.* 519, 521, *Ion* 716, *IT* 953; Antiph. 234 K.-A; Aristófanes *Ach.* 263, *Th.* 988. La variante Βακχείος la encontramos en Sófocles *OT* 1105; Hdt 4. 79; mientras que Sófocles *Ant.* 1121 lo llama también Βακχεύς.

¹⁷⁵⁷ West (1975) 234s.

que se refiere a mortales, se emplea para los adeptos de Dioniso y no de otros dioses.¹⁷⁵⁸

En cuanto al verbo βακχεύειν, en los testimonios más antiguos¹⁷⁵⁹ indica el estado que se alcanza al estar inspirado o poseído¹⁷⁶⁰ por un dios. Entre los escritores tempranos se usa el lenguaje báquico para describir la poesía y el ritual dionisiaco,¹⁷⁶¹ pero sólo con Eurípides la terminología báquica adquiere el sentido propio que tradicionalmente se le otorga, basándose en el culto dionisiaco. En este contexto puede referirse tanto al estado como al hecho de celebrar los ritos báquicos¹⁷⁶² gracias a los que se alcanzaba dicho entusiasmo. De hecho, es un denominativo que marca el ejercicio, la práctica de una actividad. Deriva de βακχεύς,¹⁷⁶³ nombre de agente que reciben Dioniso cuando hace el baco y las bacantes que lo imitan para ser o convertirse en βákχοι. Adorador y dios están descritos por la actividad ritual. En términos generales, βακχεύειν puede traducirse por experimentar delirios o transportes báquicos¹⁷⁶⁴ a los que se llegaba ejecutando una serie de ritos¹⁷⁶⁵ como, por ejemplo, blandir el tirso,¹⁷⁶⁶ adornarse con

¹⁷⁵⁸ Cole (1980) 230. En los himnos órficos es uno de los nombres con que se invoca a Apolo: *H. Orph.* 34. 7 Βάκχιε καὶ Διδυμεῦ, cf. Ricciardelli (2000a) 369s.

¹⁷⁵⁹ A. *Fr.* 58*, 1 Radt.

¹⁷⁶⁰ Según Jeanmaire (1951) 58, el verbo describe una crisis de agitación, un estado de trance religioso cuya traducción a lenguas modernas resulta extremadamente difícil.

¹⁷⁶¹ *AP* 13. 28 describe un concurso ditirámico como báquico. Esta terminología se halla también en una canción tradicional entonada en las *phallophoria* dionisiacas (851 b. Page). Heródoto (4. 108) asocia βακχεύειν con el festival dionisiaco celebrado cada dos años en Gelono por los budinos. Esquilo (*Th.* 498; *Ch.* 698) usa la terminología báquica como metáfora, pero siempre conectada con una fuente dionisiaca (*Eu.* 25). Sófocles describe la danza báquica (*Tr.* 219), denomina a la uva vino báquico (*Tr.* 704) y hace uso del lenguaje báquico en sentido metafórico para describir el frenesí con que Polinices ataca Tebas (*Ant.* 136).

¹⁷⁶² Cf. Turcan (1986) 231s.

¹⁷⁶³ Cf. Chantraine, s. v. Βάκχος.

¹⁷⁶⁴ E. *HF* 899, 1085, 1122, 1142, *Tr.* 341, 367, *Or.* 411, *Ba.* 40, 251, 298, 313, 317, 343; Plu. *Def. orac.* 432 E; Hsch. s. v. βακχεύει, s. v. βακχευθείσα, s. v. βακχεύοντες; s. v. βακχία· μανία; Sch. in A. *Pr.* 836. 1 οἰστρήσασα] ὑπὸ οἰστροῦ βακχευθείσα; Suid. s. v. Βακχεύων.

¹⁷⁶⁵ E. *Ba.* 76ss, *Hel.* 1364ss, *Io.* 218; *AP* VI 172. 3 βákχευεν; D. S. 4. 3. 3; Plu. *Is. et Os.* 364 E; Clem. Al. *Prot.* 12. 118. 5. 3, 12. 120. 2. 2, *Paed.* 2. 8. 73. 1.3.

hiedra,¹⁷⁶⁷ con la nebris,¹⁷⁶⁸ entonar el grito de *evoé*¹⁷⁶⁹ *saboi*,¹⁷⁷⁰ danzar¹⁷⁷¹ o beber, principalmente vino.¹⁷⁷² Pero hay también ejemplos, algunos tempranos, de un uso figurado de βακχεύειν.¹⁷⁷³

Tras esta breve introducción centraremos nuestro estudio en aquellos testimonios de βάκχος y βακχεύω que guardan relación con el orfismo propiamente, a fin de averiguar si en este contexto los términos adquieren un valor especial. Uno de los primeros ejemplos de βάκχος lo tenemos atestiguado en un fragmento de

¹⁷⁶⁶ Jenófanes define βάκχοι como 'ramas', de manera que puede interpretarse βακχεύειν como el acto de portar la rama, manifestando la inspiración y la locura del dios mediante danzas: Xenoph. *Fr.* 21 F 17 D.-K. *Schol. Arist. Equ.* 408 βάκχους (...) τοὺς κλάδους, οὓς οἱ μύσται φέρουσι. μέμνηται δὲ Ξ. ἐν Σίλλοις· ἐστᾶσιν δ' ἐλάτης <βάκχοι> πυκινὸν περὶ δῶμα. "Bacos (...) las ramas, que llevan los iniciados, como recuerda Jenófanes en los *Silos*: "Las ramas de abeto se yerguen en torno a la sólida mansión"". *Cf.* Hsch. s. v. βάκχος· ὁ ἱερεὺς τοῦ Διονύσου. καὶ κλάδος ὁ ἐν ταῖς τελεταῖς, οἱ δὲ φανὸν λέγουσιν· οἱ δὲ ἰχθύιν. "El sacerdote de Dioniso. También la rama en los rituales, unos dicen que es resplandeciente, y otros un pescado." *Cf.* Cole (1980) 229. *Vid et. Sch.* in E. *Or.* 1492. 3.

¹⁷⁶⁷ Hsch. s. v. βακχᾶν· ἐστεφανῶσθαι κισσῶι, "coronarse con hiedra".

¹⁷⁶⁸ Sch. in E. *Ph.* 792. 12 νεβρίς ἐστὶ δέρμα ἐλάφου κατάστικτον ὃ φοροῦσιν οἱ βακχευταί, "nebris es la piel moteada de ciervo que llevan quienes experimentan delirios báquicos".

¹⁷⁶⁹ Hsch. s. v. φεῦσαμα· ἀναφώνημα εὐαστικόν, καὶ βακχικὸν ἐπίφθεγμα. καὶ γὰρ τὸ βακχεύειν εὐάζειν, καὶ σαβαῖοι βακχεύοντες. "Grito báquico, aclamación báquica, pues experimentar delirios báquicos es gritar el *evoé*".

¹⁷⁷⁰ Hsch. s. v. σαβάζειν· εὐάζειν, βακχεύειν. *Cf. et.* la explicación que intenta dar Plutarco (*Quaest. conv.* 671 F), comparando los ritos judíos con los griegos, al nombre de Sabos y al grito que aparece en Demóstenes (18. 260) y Menandro (*fr.* 610 K.-A.). El pasaje de Plutarco lo recogemos en § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales, y en el apéndice de textos.

¹⁷⁷¹ Hsch. s. v. ὀρχεῖται· διασειέται. βακχεύει, "danzar: saltar, hacer el baco"; id. s. v. χορεύει· μελωιδεῖ. βακχεύει. ὀρχεῖται, "danzar en corro; cantar, hacer el baco, danzar"; Sud. s. v. βακχευούσας σὺν τῶι μέλει τῶι βακχείωι τε καὶ ἐνθέωι, "a las que celebran con el canto báquico e inspirado por el dios".

¹⁷⁷² Sch. in Ar. *Nu.* 606. 1 κωμαστῆς M: ὅτι καὶ οἱ μεθύοντες βακχεύονται καὶ ὡσπερ ἐκμαίνονται, "quien toma parte en una fiesta: porque los que están borrachos experimentan delirios como si estuvieran fuera de sí"; Hsch. s. v. ληνεύουσι· βακχεύουσιν. El término ληνός significa 'prensa, lagar, cuba', y es posible, por tanto, que ληνεύουσι se refiera a beber vino, un acto no ajeno al ritual, *cf.* § 3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.

¹⁷⁷³ Platón describe en estos términos el estado de delirio y éxtasis de los poetas líricos: *Io.* 534a, *Leg.* 700d. Entre los neoplatónicos βακχεύω es el estado de perfección del alma humana, como, por ejemplo, Procl. *Hymn.* 3. 11. *Vid* Van den Berg (2000) 197s, 207s.

Heráclito,¹⁷⁷⁴ con posibles reminiscencias órficas, ya que, además de los βάκχοι, se mencionan denominaciones propias de los oficiantes órficos como νυκτιπόλος ο μάγος:

Heraclit. Fr. 87 Marc. (B 14 D.-K.) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μνεῦνται.

¿A quiénes profetiza Heráclito el efesio?. "A los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados. Los amenaza lo que viene tras la muerte; les vaticina el fuego. Pues se inician en los misterios que se practican entre los hombres de forma impía".

Heráclito es la primera de nuestras fuentes que menciona a los μύσται y βάκχοι asociados,¹⁷⁷⁵ tal y como aparecen en la laminilla de Hiponio que veremos inmediatamente. Aunque el texto de Heráclito no aporte demasiado en cuanto al sentido de βάκχος, al menos es una prueba más de la presencia del término en el ámbito ritual órfico, según muestran la referencia explícita al acto de iniciarse en los misterios y la mención del fuego.¹⁷⁷⁶

Otro de los ejemplos más antiguos y significativos lo hallamos en una inscripción de Cumas¹⁷⁷⁷ que remonta a mediados del siglo V a. C.:

Fr. 652 B. οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχευμένον.

No es lícito que yazga aquí quien no se haya convertido en baco.

¹⁷⁷⁴ Lo transmite Clemente de Alejandría (*Prot.* 2. 22, 2) y su autenticidad ha sido muy discutida. Hemos estudiado el pasaje a propósito de las denominaciones de fieles y sacerdotes: § 2. 1. 3. 1. 2 Otras denominaciones de los fieles, s. v. βάκχοι, λήναι y μύσται; § 2. 2. 2. 3 Denominaciones con otro radical s. v. μάγος, νυκτιπόλος; *Vid. et.* § 2. 2. 3. 2 Los oficiantes de ritos a) Testimonios sobre los oficiantes y sus actividades; § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual.

¹⁷⁷⁵ Burkert (1980) 37s.

¹⁷⁷⁶ *Cf.* § 3. 1. 4 Luz y fuego en el ritual.

¹⁷⁷⁷ *Cf.* Sokolowski (1962) n° 120, p. 202. Un excelente artículo de Turcan (1986) 227-246 recoge la bibliografía anterior; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 71; Turcan (1992b) 215ss; Paillet (1995) 111ss; Parker (1995) 485; Dubois (1995) n° 19 (p. 52).

La interpretación del participio perfecto βεβαχχευμένον ha suscitado diferentes traducciones, siendo la más habitual la de 'iniciado',¹⁷⁷⁸ que, sin embargo, resulta insuficiente para cubrir los matices de βεβαχχευμένον. El verbo βακχεύειν es un denominativo que indica la práctica de una actividad, aquella que ejecuta el βακχεύς, nombre de agente que recibe Dioniso cuando hace el baco, y también sus seguidores cuando lo imitan y se comportan como bacos.¹⁷⁷⁹ El empleo del perfecto¹⁷⁸⁰ permite precisar que no se trata de un hecho puntual o aislado, sino de un estado, resultante de una práctica habitual: uno se ha esforzado por convertirse en baco, ha vivido en y de ese esfuerzo. El orfismo se diferencia de otras manifestaciones del dionisismo en que para los órficos βακχεύειν no es una actividad transitoria, un delirio pasajero, sino un ejercicio continuo, gracias al cual se consigue un estado perdurable. Βεβαχχευμένον es el resultado de la acción de quien aspira a obtener el estatus de βάκχος a fuerza de βακχεύειν. El dionisiaco no órfico entra en éxtasis con el sacrificio sangriento. El órfico llega a ser un baco gracias a una ascesis, un sacrificio personal, que en la práctica se traduce en aceptar el modelo de vida órfico, el Ὀρφικὸς βίος, que transforma al individuo. Βακχεύειν supera los límites de un simple acto ritual o iniciático para convertirse en referente de la actividad constante de quienes siguen este modelo de vida. La gran novedad del orfismo es la interiorización del rito.¹⁷⁸¹ El órfico ha de convertirse en baco durante su vida terrenal, pero las consecuencias de su comportamiento continúan en el mundo ultramundano, puesto que las diferencias entre quienes se han convertido en bacos y los profanos se manifiestan no sólo en el destino de bienaventuranza y penuria que respectivamente los espera, sino también, y de una

¹⁷⁷⁸ Cumont (1929) 197; Festugière (1935) 392 ([= 1972] 58); Jeanmaire (1951) 396; Nilsson (1957) 12.

¹⁷⁷⁹ Turcan (1986) 231s.

¹⁷⁸⁰ Compárese, por ejemplo con el valor de los participios de perfecto κεκαθαρμένος y τετελεσμένος (cf. nuestro análisis en § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos, y § 3. 1. 7 Las purificaciones) en Pl. *Phd.* 69c, un pasaje, que citaremos de inmediato por contener otro de los testimonios de βάκχος.

¹⁷⁸¹ Turcan (1986) 237, cf. et. Turcan (1992b) 224.

forma mucho más material, en el lugar donde serán enterrados tras la muerte, como al fin y al cabo demuestra la inscripción.¹⁷⁸²

Un pasaje del *Hipólito* de Eurípides¹⁷⁸³ confirma la relación¹⁷⁸⁴ estrecha entre βακχεύειν y la práctica del Ὀρφικὸς βίος al precisar qué entendían los órficos por βακχεύειν:

E. *Hipp.* 952 ss ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἀνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.
Ahora vanaglóríate y vende la mercancía
de que comes alimento inanimado; teniendo por soberano a Orfeo,
haz el Baco honrando el humo de sus muchos escritos.

Teseo le reprocha a Hipólito su dieta vegetariana, y el comportarse como un baco siguiendo los dictados de Orfeo prescritos en libros.¹⁷⁸⁵ Este ejemplo refleja claramente que βακχεύειν consiste en seguir los preceptos de la vida órfica,¹⁷⁸⁶ entre los que se cuenta la práctica vegetariana y la participación en ritos durante los que se darían a conocer estas doctrinas, susceptibles, en efecto, de ser anotadas en libros.¹⁷⁸⁷ De nuevo observamos que el valor de βακχεύειν en ambientes órficos se aleja de su significado tradicional de 'entrar en éxtasis' o 'celebrar ritos báquicos', acepción que no pocas veces implica un sacrificio cruento o una actividad violenta.¹⁷⁸⁸ Pero las diferencias se acortan si pensamos que el órfico pretende alcanzar el éxtasis a través de

¹⁷⁸² En palabras de Dubois (1995) 54: "notre inscription délimitait donc l'endroit où était ensevelie l'élite des sectateurs cumains de l'orphisme".

¹⁷⁸³ Linforth (1941) 50ss; Burkert (1997a [1982]) 22.

¹⁷⁸⁴ Turcan (1986) 235s.

¹⁷⁸⁵ Cf. el escolio al pasaje, Sch. in E. *Hipp.* 954, 1 βάκχευε: μεγαλαύχει τὰς μωρίας πολλῶν γραμμάτων ἐπιστάμενος. τὸ γὰρ ληφθῆναί σε σκαιὰν ἐποίησέ σου τὴν ἄσκησιν: τιμῶν καπνούσ: προσποιοῦ ἔνθεος εἶναι. "Hacer el baco: se ufana de conocer las insensateces de muchos libros. Pues el haber sido atrapado lo convierte en práctica funesta; 'honrando el humo': añade que está poseído por la divinidad".

¹⁷⁸⁶ Cf. § 2. 1. 3. 2 La vida órfica. Preceptos sobre el *modus vivendi*.

¹⁷⁸⁷ Cf. § 3. 2. 1. 1 Los libros utilizados en el ritual.

¹⁷⁸⁸ Cf. E. *HF.* 899, 1085; Palaeph. 33 (50. 7 Festa; fr. 500 B.; cf. Linforth [1941] 208s; Molina [1998] 284s; 521); D. S. 4. 3. 3; AP VI 74. 6.

un sacrificio personal. Βακχεύειν simboliza el sacrificio personal de quien renuncia a determinados placeres de la vida 'normal', en favor de los duros preceptos de la vida órfica, gracias a los cuales pretende alcanzar un éxtasis consistente en un estado de bienaventuranza definitivo, bien diferente del delirio cruento de las bacantes. Si βακχεύειν en otros contextos implica una actividad violenta o el derramamiento de sangre, la prohibición órfica al respecto es muy clara: fuera de una primera iniciación, no hay lugar para la violencia. Podemos sospechar que el significado de βακχεύειν se ha visto alterado por la prescripción de no derramar sangre. Dicho de otro modo, los órficos no renuncian al uso del verbo βακχεύειν, pero rehúyen su acepción cruenta sustituyendo el sacrificio sangriento por un sacrificio personal, en el sentido figurado del término, consistente en la renuncia a determinados placeres.

Otro texto de Eurípides¹⁷⁸⁹ confirma que quien se ha convertido en baco renuncia a derramar sangre:¹⁷⁹⁰

E. *Cret. Fr. 2* Jouan- Van Looy 9ss

ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἔξ οὔ
 Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, 10
 καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντᾶς
 τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
 Μητρί τ' ὀρεῖαι δαΐδας ἀνασχῶν
 μετὰ Κουρήτων
 βάκχος ἐκλήθη ὄσιωθεῖς.

Llevamos una vida pura, desde que

me convertí en iniciado de Zeus del Ida.

Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo

y los banquetes de carne cruda,

y ofrecido las antorchas a la Madre montaraz

junto a los Curetes,

fui llamado Baco, una vez santificado.

¹⁷⁸⁹ Cf. Casadio (1990b) 291ss.

¹⁷⁹⁰ Cf. § 2. 1. 3. 2. 2 Apartarse de la sangre.

A partir del momento en que ha sido iniciado, el μύστης es llamado βάκχος y lleva una vida ascética. La experiencia extática de este fragmento coincide con la descrita por Eurípides en las *Bacantes* (120ss), pero mientras que la experiencia de las bacantes parece agotarse en sí misma, el ritual de *Cretenses* deja una huella permanente: hace entrar al iniciado en la categoría de Baco y lo vuelve ὄσιος.¹⁷⁹¹ En palabras de Turcan,¹⁷⁹² mientras que el baco dionisiaco no órfico lo es transitoriamente, sólo durante el tiempo que entra en éxtasis, el baco órfico se realiza reintegrándose y liberando definitivamente la esencia profunda y divina del alma gracias a la constancia de una vida ascética. El dionisismo es una técnica de evasión colectiva; el orfismo, en cambio, una filosofía vivida de la liberación personal.

Un pasaje de Heródoto¹⁷⁹³ relata el estado de éxtasis que alcanza el rey escita Escilas a través del acto de βακχεύειν:

Hdt. 4. 79 Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἕλλησι ὀνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασὶ οἰκὸς εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον, ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, ἤπρησεν τῶν τις Βορυσθενείτων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων· ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπειθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δείξω.' εἶποντο τῶν Σκυθέων οἱ προεστέωτες, καὶ αὐτοὺς ἀναγαγὼν ὁ Βορυσθενείτης λάθρη ἐπὶ πύργον κατέισε. ἐπεῖτε δὲ παρήιε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποίησαντο.

Y los escitas le reprochan a los griegos que hagan el Baco. Pues dicen que no es natural reconocer como dios a éste, que insta a los hombres a ponerse fuera de sí. Y una vez que Escilas cumplió los ritos de Baco, se encaró

¹⁷⁹¹ Bernabé, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa. Según Festugière (1956) 84 (= [1972] 78), βακχεύειν en la *párodos* de *Bacantes* (v. 72s), con la adición de ὄσιος καζαρμοῖσιν, implica una idea de sanción divina (ὄσιος), de pureza (καζαρμοῖσιν) y de espiritualidad (ψυχάν). La necesidad de pureza para acercarse al dios, también puro, es una regla inmemorial en todas las religiones.

¹⁷⁹² Turcan (1986) 237.

¹⁷⁹³ Cf. Jeanmaire (1951) 58, 89; Festugière (1956) 83s (= [1972] 77s), Casadio (1983) 137; Versnel (1990) 140s.

con los escitas uno de los boristenitas diciéndoles: “en verdad, os mofáis de nosotros, escitas, porque hacemos el Baco y el dios se apodera de nosotros, pero ahora esta divinidad se ha apoderado también de vuestro rey, y él hace el baco y está fuera de sí por el dios. Si desconfiáis de mí, seguidme y os lo mostraré”. Lo siguieron los principales de los escitas, y el boristenita, tras conducirlos furtivamente sobre una torre, los hizo sentar. Y cuando pasó al lado Escilas con el tíaso y los escitas lo vieron haciendo el Baco, lo consideraron una gran desgracia.

En este caso, el valor de βακχεύειν se acerca más al sentido tradicional de experimentar delirios o transportes báquicos provocados por cumplir una serie de ritos. El reproche y la vergüenza de los escitas hacia los griegos por el hecho de 'hacer el baco' pueden explicarse sin necesidad de que βακχεύειν implique aquí una actividad violenta.¹⁷⁹⁴ Los escitas que contemplan a Escilas haciendo el baco, βακχεύοντα, consideran una gran desgracia la alienación a una divinidad extranjera y el hecho de que el rey escita experimente una crisis de agitación y entre en un estado de trance religioso similar al de la locura.¹⁷⁹⁵ Ahora bien, el valor de βακχεύειν en este pasaje no difiere tanto del que tiene en otros testimonios órficos, como a primera vista pudiera parecer. La iniciación precede y condiciona el acto de βακχεύειν:¹⁷⁹⁶ sólo se hace uno baco por iniciación personal.¹⁷⁹⁷ Escilas ha tenido que iniciarse antes de comportarse como un baco. Ha participado en la τελετή y ha aceptado los preceptos del Ὀρφικὸς βίος, es decir, Escilas se ha mostrado dispuesto a sacrificarse a sí mismo, en sentido figurado, para alcanzar el éxtasis definitivo. El verbo λαμβάνω puede indicar la adopción simbólica del dios¹⁷⁹⁸ que lo

¹⁷⁹⁴ En el texto no hay mención alguna de actos violentos, ni siquiera de un sacrificio cruento que podía tener lugar durante una primera iniciación.

¹⁷⁹⁵ Jeanmaire (1951) 58, 89 atribuye el estado de μανία a la posesión por el dios. La asociación de θίασος-βακχεύειν evoca, según Festugière (1956) 83s (= [1972] 77s), un estado de delirio.

¹⁷⁹⁶ El uso del singular y el contexto (por ejemplo, el episodio del castigo mediante el rayo) así parecen mostrarlo; cf. Turcan (1986) 229.

¹⁷⁹⁷ Graf (1991b) 89.

¹⁷⁹⁸ Tenemos aquí, como afirma Graf (1991b) 89, un ejemplo de que Διώνυσος Βακχείος es la epiclisis del dios de los βάκχοι, de los adoradores extáticos, cf. *et.* Graf (1993) 243.

acoge entre sus iniciados a cambio del sacrificio personal, expresado en βακχεύειν. No olvidemos que los preceptos del Ὀρφικὸς βίος incluyen también la celebración de ritos. Es decir, si en Eurípides βακχεύειν expresa una forma de vida y de comportamiento, en Heródoto se refiere, más bien, al rito puntual incluido en esa forma de vida. Visto así, el sentido de βακχεύειν en este pasaje de Heródoto no difiere tanto del que tiene en los textos anteriores de Eurípides; la diferencia estriba en que en Eurípides 'hacer el baco' se refiere al todo, mientras que en Heródoto el verbo incide sólo en la parte.

El siguiente testimonio que analizaremos es un verso de la laminilla de Hiponio:

*fr. 474 B., 15s καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε<ε>ινοί.*

Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.

La expresión pone de manifiesto la pertenencia del fiel a un grupo selecto, al que se accede por iniciación y en el que se pasa por una determinada experiencia, probablemente extática, que convierte al iniciado en 'baco'.¹⁷⁹⁹ En cuanto a la identificación o diferenciación de los μύσται καὶ βάκχοι, podemos decir que no se trata de dos tipos diferentes de iniciados. Ambos términos, más que la sucesión de dos grados de iniciación, constituyen una hendíadis en la que βάκχος señala el μύστης que ha conseguido el estado de perfección que permite el distanciamiento definitivo de los 'despojos corporales'.¹⁸⁰⁰ Los βάκχοι son un grupo especial que destaca dentro de los μύσται.¹⁸⁰¹ Logran convertirse en βάκχοι aquellos iniciados (μύσται) que se han comportado de acuerdo con los preceptos del Ὀρφικὸς βίος (vida de ascetismo y cumplimiento

¹⁷⁹⁹ Cf. Bernabé - Jiménez (2001) 222.

¹⁸⁰⁰ Pugliese Carratelli (1988a) 166.

¹⁸⁰¹ Burkert (1987a) 46s.

de ritos¹⁸⁰²), es decir, aquellos que se han esforzado en βακχεύειν de forma continuada y constante. De este modo, en la laminilla de Hiponio el término βάκχοι precisa¹⁸⁰³ a μύσται: por la sagrada vía hacia el paraíso de los felices avanzan sólo aquellos iniciados órficos¹⁸⁰⁴ que han vivido de acuerdo con los preceptos de la doctrina y han realizado exitosamente el pasaje por el Hades. Éstos y sólo éstos tienen el honor de recibir una denominación que les equipara con Dioniso: el muerto fiel de Baco es él mismo βάκχος, mientras que el dios, a su vez, es βάκχιος¹⁸⁰⁵ como su fiel.¹⁸⁰⁶ Con la inclusión entre los μύσται καὶ βάκχοι el difunto hiponiata ve colmadas sus aspiraciones.

El siguiente testimonio referente a βάκχος lo encontramos en verso órfico transmitido por Platón que ya estudiamos en el capítulo de las fórmulas culturales:¹⁸⁰⁷

Pl. *Phd.* 69c καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶ γὰρ δῆ, ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς· πολλοὶ μὲν νάρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι.

¹⁸⁰² El sentido ritual de la frase de μύσται καὶ βάκχοι ha sido resaltado por Bernabé (1991) 229 a la luz de un testimonio semejante en el *Himno a Deméter: h. Cer.* 481 ss ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ πόθ' ὁμοίων | αἴσαν ἔχειν φθίμενός περ ὑπὸ ζόφωι εὐρώεντι. "Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no ha participado, nunca tendrá un destino semejante, una vez muerto bajo la sombra tiniebla".

¹⁸⁰³ Para Burkert (1975) 90s los μύσται καὶ βάκχοι son los iniciados y especialmente los que han entrado auténticamente en éxtasis. En este sentido, καί estaría usado en la función de añadir una expresión que restringe o delimita, cf. *LSJ*, s. v. καί.

¹⁸⁰⁴ Μύστης es el término genérico para iniciado sin referencia concreta a un culto particular, mientras que el término βάκχος está más restringido al ámbito dionisiaco. Precisamente gracias a los βάκχοι de la lámina hiponiata se ha zanjado la cuestión sobre si son órficas las laminillas, cf. Bernabé - Jiménez (2001) 231-242, especialmente 233.

¹⁸⁰⁵ Tal y como leemos, entre otros pasajes (*vid. supra* n. 1756), en la laminilla de Pelina donde Dioniso es llamado Βάκχιος.

¹⁸⁰⁶ Ricciardelli (1992) 30; Bernabé - Jiménez (2001) 100.

¹⁸⁰⁷ Cf. § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales, donde se recoge también la bibliografía de las diferentes interpretaciones.

Y es posible que quienes nos instituyeron las *teletai* no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de forma enigmática se indique desde antaño que quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado y cumplidas las *teletai* habitará en compañía de los dioses. Pues como dicen los de las *teletai*: “muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos”.

Como vimos, el sentido de la frase es que son muchos los que pueden participar en las ceremonias místicas, pero pocos los que alcanzan el estado de βάκχος, esto es, aquellos que alcanzan la verdadera unión con la divinidad tras la muerte del cuerpo, interpretación preferible a la de quienes ven en la frase una alusión a diferentes grados de iniciación según se entrase auténticamente en éxtasis. Por otra parte, hay que recordar que el empleo de los participios de perfecto κεκαθαρμένος y τετελεσμένος¹⁸⁰⁸ expresa la condición perdurable que alcanzan quienes han celebrado los ritos y se han purificado.

En una inscripción de Torre Nova, de mediados del s. II d. C., leemos los términos βάκχοι y βάκχαι:

fr. 585 B. col. B. (...) βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως ... [sequuntur nomina XV vir.] βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως ... [sequuntur nomina tria mul.] ἱεροὶ βάκχοι ... [sequuntur centum vel plura nomina vir. et lac. ubi βάκχαι vel ἱεραὶ βάκχοι latere possunt] ἀντροφύλακες ... [sequuntur nomina duo vir.] βάκχαι [sequuntur nomina XLV mul.] σειγηταί ... [sequuntur nomina XXIII vir. et mul.].

Bacos que se ciñen (siguen quince nombres de varón); bacantes que se ciñen (siguen tres nombres de mujer); bacos sagrados (siguen cien o más nombres de varón y una laguna donde podía leerse 'bacantes' o bien 'sagradas bacantes'); guardianes de la cueva (siguen dos nombres de varón); bacantes (siguen cuarenta y cinco nombres de mujer); los que guardan silencio (siguen veintitrés nombres de varón y mujer).

¹⁸⁰⁸ De lo que ya nos ocupamos en § 2. 1. 3. 1. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) Participios medio-pasivos, y § 3. 1. 7 Las purificaciones.

Resulta muy difícil determinar si el término βάκχος posee aún las connotaciones que tiene en época clásica ya sea en contexto dionisiaco, ya en ambientes órficos. Lo más probable es que esos matices se hayan perdido ya y que βάκχοι y βάκχαι indiquen simplemente aquellos fieles iniciados en el culto de Dioniso Baco.¹⁸⁰⁹ Tampoco hay forma de determinar si en el colegio de Torre Nova existía una diferencia de categoría o grado entre los βάκχοι y βάκχαι, los ἱεροὶ βάκχοι y las ἱεραὶ βάκχοι y los βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως y las βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως. Podemos conjeturar que, al menos, sí había una diferencia en cuanto a su función ritual.¹⁸¹⁰ Κατάζωσις indica la acción de ceñirse, y la interpretación más probable es que los βάκχοι y βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως fuesen fieles que se ceñían una vestimenta durante el ritual, como la *nebris*¹⁸¹¹ o las pieles de algún animal sacrificado,¹⁸¹² o bien se colocaban por encima un cinturón.¹⁸¹³

Por último, podemos mencionar un pasaje de Clemente de Alejandría en referencia a los tirsos con que se coronan los bacos:

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 3 οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, ὃν δὴ καλῶς ἀναστέφουσιν οἱ Βάκχοι.

Creo que se llama aguijón al tirso con que se coronan los bacos.

En este caso, la denominación de baco parece referirse a los fieles que participan en los misterios de Sabacio.

Vistos todos estos testimonios podemos ya esbozar algunas conclusiones sobre el valor de βάκχος y βακχεύειν. El significado tradicional de βακχεύειν es 'entrar en éxtasis' o 'celebrar ritos báquicos', acepción que en muchos casos implica una actividad violenta. A pesar de que la violencia resulta incompatible con los

¹⁸⁰⁹ Cf. las dudas de Cumont (1933) 258 sobre hasta qué punto el delirio desmesurado de las antiguas bacantes resultaría tolerable en el colegio de Torre Nova.

¹⁸¹⁰ Cumont (1933) 258.

¹⁸¹¹ Cf. Harp. *Lex.* s. v. νεβρίζων.

¹⁸¹² Cumont (1933) 256ss; Turcan (1965) 117; Nilsson (1957) 55; Matz (1964) 48ss; Ricciardelli (2000b) 273s.

¹⁸¹³ Boyancé (1966) 52ss.

preceptos de la vida órfica, no por ello faltan ejemplos de βακχεύειν en este ámbito misterioso. En el caso del fragmento de *Cretenses* de Eurípides, el empleo de un verbo de connotaciones cruentas estaría justificado por tratarse de un rito de iniciación en que podía haber un sacrificio sangriento. Ahora bien, en el resto de pasajes con reminiscencias órficas el uso del verbo no puede relacionarse con primeras iniciaciones ni, por tanto, con actividades violentas. Sin embargo, es muy probable que también en contextos órficos βακχεύειν conserve todavía vestigios de ese valor cruento, aunque sea de forma simbólica. En efecto, para el fiel órfico el hecho de 'comportarse como un baco', βακχεύειν significa acometer un sacrificio personal consistente en acatar el modelo de vida órfico, el Ὀρφικὸς βίος. El iniciado se compromete a respetar ciertos preceptos que afectan a su existencia personal y a cumplir una serie de ritos que, tal y como describe Heródoto, pueden llevarlo a alcanzar el éxtasis. La diferencia entre el βάκχος dionisiaco y el órfico estriba en que el baco dionisiaco no órfico busca un éxtasis transitorio, que termina cuando concluye la celebración colectiva. Para el baco órfico, en cambio, el éxtasis consiste en ver colmadas sus aspiraciones de equipararse, aunque sea nominalmente, a la divinidad de la que es devoto entusiasta. El baco órfico persigue una condición perdurable, tal y como expresa el perfecto de la inscripción de Cumas: βάκχος es el resultado de quien a fuerza de βακχεύειν ha logrado su meta de ser un μύστης ejemplar. Tal y como resume Turcan,¹⁸¹⁴ la constancia y la perseverancia cotidianas en el Ὀρφικὸς βίος culminan con la muerte del yo titánico y la liberación del yo dionisiaco. El estatus de baco no se adquiere de forma irrevocable más que en el momento de morir; es entonces cuando el fiel órfico pone fin a su esfuerzo continuado por mantenerse baco. Ahora lo es ya definitivamente.

Por otra parte, y a pesar del empleo simbólico que hemos postulado para βακχεύειν, es posible que las connotaciones cruentas del verbo desanimaran a algunos autores a la hora de usar βακχεύειν en contextos órficos. Se explicaría así la ausencia de

¹⁸¹⁴ Turcan (1992b) 224.

este verbo en pasajes como el texto de Demóstenes¹⁸¹⁵ que proporciona una descripción detallada de los ritos en honor de Dionisio Sabacio, muchos de los cuales coinciden con actividades propuestas al comienzo de este estudio para definir βακχεύειν. Este hecho justificaría, asimismo, la escasa presencia en el abanico de textos órficos de un verbo tan rico en matices como βακχεύειν.

¹⁸¹⁵ D. 18. 259ss.

4. 2 LA μανία Y EL ENTUSIASMO DIVINO

La μανία¹⁸¹⁶ teléstica, cultural o ritual es el estado de entusiasmo o de posesión del fiel provocado por Dioniso,¹⁸¹⁷ y que consiste en la mimesis del dios y sus compañeros míticos.¹⁸¹⁸ Esta definición es aplicable perfectamente a lo que sabemos de los ritos órficos, pero sorprende la escasez de referencias a la μανία o entusiasmo divino experimentado por los fieles en el transcurso de la *teleté*. Una de ellas la encontramos en el pasaje de Heródoto (Hdt. 4. 79) que hemos citado en el capítulo anterior a propósito del verbo βακχεύειν. Allí se afirma que Dioniso Baqueo incita a sus fieles a ponerse fuera de sí (ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους). El dios se apodera (ὁ θεὸς λαμβάνει) de los fieles griegos y del escita Escilas provocando que alcancen un estado de exaltación (ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται) durante el ritual.

Al estado de μανία hace alusión Platón en el *Fedro*:

Pl. *Phdr.* 244e ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἢ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὔρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα (sc. ἢ μανία) ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῶι ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη.

Pero la demencia, que aparecía y se hacía voz oracular, se reveló a los que necesitaban una liberación de enfermedades y de los mayores sufrimientos, que sobrevienen de alguna parte a ciertas estirpes por antiguas culpas, recurriendo a súplicas y adoraciones a los dioses. Llegó así (*i. e.* la demencia) a purificaciones y *teletai* e hizo indemne para el presente y el futuro al que participaba de ella, procurando, además, una liberación de los

¹⁸¹⁶ Platón (*Phdr.* 265b) distingue cuatro tipos de μανία divina: la μανία profética cuyo patrono es Apolo, la μανία teléstica bajo el patronazgo de Dioniso, la μανία poética inspirada por las Musas y la erótica cuyo patronos son Afrodita y Eros. Evidentemente nos interesa la μανία teléstica, es decir, cultural o ritual. Sobre la μανία cf. Linforth (1946a) 127, (1946b); Dodds (1964 [1951]) 69-100.

¹⁸¹⁷ Burkert (1987a) 104.

¹⁸¹⁸ La definición es de Calvo (1973) 158, 173.

males presentes para aquél que enloqueciera y estuviera poseído rectamente.¹⁸¹⁹

La *μανία* se presenta como el estado de quienes recurren a adoraciones y súplicas a los dioses, así como purificaciones (*καθαρμοί*) y otros ritos de las *τελευταί* para liberarse de antiguas culpas. Los efectos de la *μανία* se manifiestan en el presente y son perdurables en el futuro. En la lectura del pasaje se advierte una valoración positiva de la *μανία* como estado propicio para el cumplimiento del rito.

Plutarco pone de manifiesto el entusiasmo y posesión divina que envuelve ciertos ritos:

Plu. *Alex.* 2. 7 ἕτερος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πᾶσαι μὲν αἱ τῆδε γυναικες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, (...) ἢ δ' Ὀλυμπίας μᾶλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχάς, καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον, ὅφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις.

Existe también otra versión de esto, según la cual todas las mujeres autóctonas, que participaban en los ritos órficos y dionisiacos desde tiempos remotos (...). Por su parte Olímpíade, que se esforzaba en esa posesión divina más que las demás y se arrastraba al entusiasmo de una manera un tanto bárbara, alzaba en los tíasos grandes serpientes domesticadas.

No hay más testimonios explícitos sobre sensaciones de este tipo en el rito, pero otros datos pueden ser significativos. El uso del vino y de la danza religiosa son las dos grandes técnicas dionisiacas para conseguir el éxtasis.¹⁸²⁰ Ambos elementos, junto al empleo de instrumentos como el *τύμπανον*,¹⁸²¹ ocupan un lugar fundamental en el rito órfico, por lo que podríamos aventurar que provocaban un estado de exaltación catártica en el fiel. Sin embargo, teniendo en cuenta las directrices del orfismo, no parece que la *μανία* fuese la meta perseguida. El órfico busca un éxtasis permanente, tal y

¹⁸¹⁹ Este pasaje ha sido estudiado en detalle por Linforth (1946b).

¹⁸²⁰ Dodds (1964 [1951]) 73; Calvo (1973) 161.

¹⁸²¹ Según Calvo (1973) 168, el *tympanon* es el instrumento orgiástico por excelencia.

como vimos a propósito de βακχεύειν, y la μανία se presenta como un estado pasajero con principio y fin en el rito. Si el órfico alcanzaba en la celebración cultural un estado de exaltación, perfectamente factible, este hecho no parece, en cambio, que haya sido tan significativo como para ser resaltado por las fuentes. A nuestro modo de ver, los escasos pasajes en que se habla de μανία en relación con el ritual órfico la describen a la manera de la μανία dionisiaca.

4. 3 OTRAS ALTERACIONES FISIOLÓGICAS Y ANÍMICAS

Hemos dejado para el final las referencias a sensaciones concretas, más fáciles de definir e identificar que el estado de μανία o la condición de βάκχος. De alteraciones fisiológicas hay constancia principalmente en los escritos plutarqueos. El de Queronea menciona escalofríos, espasmos, sudor, estupor, angustias y agitaciones acaecidos al iniciado durante lo que parece ser una experiencia¹⁸²² similar a la que experimenta el alma en el momento de morir:

Plu. Fr. 178 Sandbach πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοι πορεῖται καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος·

En primer lugar, vagar sin rumbo, rodeos fatigosos y caminos a través de la oscuridad que se sospecha que no van a acabar; después, antes del fin mismo, todos los temores, escalofríos, espasmos, sudor y estupor.

Se trata de efectos físicos típicos del terror y la angustia provocados tal vez por la incertidumbre o, mejor, porque el alma contemplaría allí los "terrores del Hades" varias veces aludidos por otras fuentes.¹⁸²³ Esa sensación de angustia parece ser típica de los

¹⁸²² Cf. § VI La experiencia ritual.

¹⁸²³ Por ejemplo, *PDerveni* col. V 5ss; cf. Bernabé, "Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica", en prensa; § V Las motivaciones del ritual, donde analizamos más detenidamente esta posibilidad.

rituales, pues es a la comparación con éstos a la que recurre para ilustrar las experiencias en la iniciación filosófica:

Plu. *Aud.* 47 Ἀδιὸ δεῖ πάσχειν μὲν τι καὶ δάκνεσθαι, μὴ συντρίβεσθαι δὲ μηδ' ἄθυμειν τὸν ἐλεγχόμενον, ἀλλ' ὥσπερ ἐν τελετῇι κατηργμένης αὐτοῦ φιλοσοφίας τοὺς πρώτους καθαρμοὺς καὶ θορύβους ἀνασχόμενον ἐλπίζειν τι γλυκὺ καὶ λαμπρὸν ἐκ τῆς παρούσης ἀδημονίας καὶ ταραχῆς.

Y, por ello, es preciso que el reprendido sufra y se sienta algo molesto, pero que no se desaliente ni desanime, sino que, al iniciarse en la filosofía, como en un ritual, tras someterse a las primeras purificaciones y clamores espere algo dulce y brillante a partir de la angustia y agitación presentes.

Es probable, por tanto, que el fiel pasase por una etapa de miedo y desconcierto, tal y como sabemos que ocurría en Eleusis, donde los iniciandos, cada uno guiado por un *mistagogo*, peregrinaban fuera del *anaktoron* a buscar a Core, en la oscuridad y con la cabeza cubierta con una capucha que no les permitía ver nada, probablemente con una sensación de ansiedad y temor.¹⁸²⁴

Antes de concluir el capítulo sobre las sensaciones anímicas y fisiológicas de los fieles nos gustaría extraer algunas conclusiones. En primer lugar, las referencias al modo en que el cumplimiento del rito afecta a los fieles son relativamente escasas, quizás porque al órfico, más que el éxtasis pasajero, le interesa la perdurabilidad de un estado de bienaventuranza. Se explica así que en los textos órficos el significado de términos como βάκχος o βακχεύειν se haya visto relativamente alterado, o que las referencias al estado de μανία sean casi inexistentes. Por último, tampoco abundan las noticias sobre alteraciones fisiológicas experimentadas por el fiel en el ritual, lo que, hasta cierto punto, resulta consecuente con la concepción de *teleté* como preparación para afrontar la muerte del cuerpo. Al órfico se le prepara para una nueva vida en la que es el alma la que adquiere todo el protagonismo en detrimento del cuerpo. Tras la muerte, el alma se libera de la cárcel corporal y, en consecuencia, de todo tipo de

¹⁸²⁴ Bernabé (2001a) 13.

alteraciones de naturaleza fisiológica como los temblores, los sudores o el miedo descritos por Plutarco.

V
LAS MOTIVACIONES DEL RITUAL

V LAS MOTIVACIONES DEL RITUAL

El propósito de este capítulo es desentrañar las causas y los fines por los que, según las fuentes, se desarrolla el ritual. A lo largo de nuestra investigación hemos tratado de conocer datos sobre los participantes (fieles y oficiantes) en la τελετή, hemos trazado las líneas básicas sobre dicho concepto y hemos individualizado los ritos celebrados. Asimismo, hemos mencionado en diversas ocasiones las causas que llevaban al fiel al cumplimiento del rito, pero nos gustaría detenernos un poco más en este aspecto.

Ya desde los comentaristas más antiguos¹⁸²⁵ la *teleté* se concibe como una experiencia útil y poderosa por el conocimiento fundamental que se adquiere en su transcurso. El *Papiro de Derveni* insiste especialmente en los aspectos del conocimiento y la esperanza:

PDerveni col. XX 5s δοκοῦντες πρότερον ἢ ἐπιτελέσθαι εἰδήσειν.

Pensando, antes de cumplir los ritos, que van a adquirir conocimiento.

PDerveni col. XX 11s πρὶμ μὲν τὰ [ί]ερά ἐπιτελέσαι ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν.

Y antes de celebrar los ritos sagrados esperan adquirir conocimiento.

PDerveni col. V 9ss ὑπό [τε γὰρ] ἀμαρτίης καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μαθ[άνο]υσιν [οὐδὲ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θίη ταυτόν· ἦν γὰρ μὴ μα]θάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν, οὐκ ἔστιν ὅπως πιστεύσου]σιν καὶ ὀρ[ῶντες].

Vencidos por el error y por otro tipo de placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Y si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven.¹⁸²⁶

¹⁸²⁵ Ar. *Ra.* 1030ss; Pl. *Phd.* 69c, *R.* 364e, 366a; D. S. 1. 23. 7, cf. § 1. 2 La τελετή en los órficos.

¹⁸²⁶ La traducción es de Bernabé (2001a) 15s.

Además de estos testimonios, hemos visto¹⁸²⁷ que determinados verbos de los que depende τελετή hacen referencia a la transmisión de un saber, por lo que el concepto de conocimiento es intrínseco a la naturaleza de las τελεταί. En el tantas veces citado pasaje de Plutarco que compara las experiencias de la muerte y el ritual, afirma el de Queronea que el alma adquiere un conocimiento en el trance de la muerte, de donde se deduce que en la τελετή se adquiere también un conocimiento.¹⁸²⁸ Ahora bien, lo característico de la *teleté* es que, lejos del aprendizaje intelectual, la enseñanza se adquiere a través de una experiencia vivida en el rito, a la que dedicaremos el siguiente capítulo.

En nuestro estudio hemos destacado el papel central que ocupa en la *teleté* el ἱερὸς λόγος¹⁸²⁹ órfico que narra los padecimientos de Dioniso a manos de los Titanes. Podemos afirmar que el conocimiento adquirido en la *teleté* versa, entre otros, sobre este mito que hace a los Titanes antecesores de la humanidad y sirve de pretexto para explicar el origen del hombre, su situación en el mundo y su destino final. De acuerdo con este relato, el fiel se ve afectado por una culpa antecedente que deberá expiar:

PDerveni col. VI 4s τῆν θυσ[ίαν] τούτου ἔνεκε[ν] π[ροιοῦσ]ι[ν] οἱ μά[γο]ι, ὥσπερ εἰ ποινὴν ἀποδιδόντες.

A causa de esto hacen los magos la ofrenda, como si pagasen un castigo.

Pl. *Phd.* 62b ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τιμι φρουραῖ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάιδιος διδεῖν.

Pues bien, el relato que se cuenta en reuniones secretas sobre eso, que las personas estamos bajo una especie de custodia y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever.

¹⁸²⁷ Cf. § 1. 3 La transmisión de las τελεταί órficas.

¹⁸²⁸ Plu. *Fr.* 178 Sandbach, cf. Bernabé (2001a) 14.

¹⁸²⁹ Cf. § 3. 2. 1. 2 Las referencias a uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

Arist. *Fr.* 60 Rose τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, εἰ πρῶτον εὐθύς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίαι πάντες. τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων.

¿Y quién a la vista de ello se consideraría feliz o afortunado, si desde el principio nos encontramos justamente y por naturaleza, como dicen los que cuentan las *teletai*, sometidos a una especie de castigo todos?. Pues los más antiguos dicen que es divino declarar que el alma expía la pena y que nosotros vivimos para ser castigados por ciertas graves fechorías.

El castigo¹⁸³⁰ no es otro que la actual condición de mortal que el iniciado debe esforzarse en superar durante su estancia en la tierra para que una vez muerto pueda declarar ante la reina de los infiernos:

fr. 489 B., 4 ποινὰν δ' ἀνταπέ{ι}τε{σε}ι{σ}' ἔργων ἕνεκα οὔτι δικαίω. He pagado el castigo que corresponde a acciones impías.

La liberación y purificación¹⁸³¹ de esas injusticias se logra participando en los ritos de la τελεταί y siguiendo las pautas que allí se marquen:

Pl. R. 364e πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς.

Convenciendo no sólo a particulares, sino a ciudades, de que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte, mediante ofrendas y juegos placenteros, que precisamente llaman *teletai*, que nos libran de los males de allí.

PGurob v 3s . διὰ τὴν τελετήν.

ἑδῶρον δέξ]ατ' ἐμὸν ποινὰς πατ[έρων ἀθεμίστων.

¹⁸³⁰ Otras referencias al castigo, aunque ya sin una relación tan directa con la práctica cultural, pueden verse en *Pl. Fr.* 133 Sn.-Maehl; *Pl. Cra.* 400c; cf. Bernabé - Jiménez (2001) 143ss.

¹⁸³¹ Sobre el concepto de purificación, cf. § 3. 1. 7 Las purificaciones.

Durante la *teleté*. Aceptad mi presente en compensación por mis antepasados impíos.

Plu. *Fr.* 178 Sandbach ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγωνῶς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος κτλ.

En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado¹⁸³² (...).

El ritual se cumple en vida pero sus efectos adquieren plena vigencia tras la muerte del cuerpo. Es entonces cuando a aquellas almas que han logrado salir del ciclo y reponerse del mal¹⁸³³ las espera un destino dichoso en compañía de los dioses:

Pl. *Phd.* 69c ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Pero el que llega allí purificado y cumplidas las *teletai* habitará en compañía de los dioses.

Pl. *R.* 363c εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῶι λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιούσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, κτλ.

Pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos (...).

fr. 485-486 B., 6s οἶνον ἔχεις εὐδ'αίμονα τιμῆα
καὶ σὺ μὲν εἷς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Tienes vino,¹⁸³⁴ dichoso privilegio

y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

¹⁸³² Para el valor de la corona, *cf.* § 3. 1. 6. 4 La corona (στέφανος).

¹⁸³³ *Fr.* 488 B., 5 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυνπειθέος ἀργαλέοιο, "salí volando del penoso ciclo de profundo pesar"; Procl. *in Ti.* III 296. 8 κύκλου τε λήξαι καὶ ἀναψύξαι κακότητος, "salir del ciclo y reponerse del mal"; Simp. *in Cael.* 377. 12 Heiberg οἷς ἐπέταξεν ὁ Ζεὺς κύκλου τ' ἀλλήξαι καὶ ἀναψύξαι κακότητος, "a quienes Zeus encomendó la liberación del ciclo y un respiro en la desgracia". Sobre el ciclo de renacimientos, *cf.* § 3. 2. 5. 2 Otras expresiones culturales.

¹⁸³⁴ Sobre la significación del vino, *cf.* § 3. 1. 3 Libaciones y consumo de bebida.

Plu. Fr. 178 Sandbach ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγωνῶς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι.

En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con varones santos y puros.

Ahora bien, sólo los iniciados logran apartarse del mal y encontrar algo mejor.¹⁸³⁵ Los profanos, en cambio, no podrán esquivar los castigos¹⁸³⁶ en el Hades:

PDerveni col. V 5s εἰ θέμι[ς ἀπιστεῖν τὰ] ἐν "Αιδου δεινά. τί ἀπιστοῦσι;

Si es lícito ... (y en virtud de qué oráculos) no creer en los terrores del Hades.¹⁸³⁷ ¿Por qué no creen¹⁸³⁸?

Pl. *Phd.* 69c καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς "Αιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται.

Y es posible que quienes nos instituyeron las *teletai* no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de forma enigmática se indique

¹⁸³⁵ D. 19. 260 ,ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον,' "he dejado el mal, he encontrado el bien".

¹⁸³⁶ Cf. Bernabé, "Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica", en prensa. Orígenes (*Cels.* 8. 48. 1ss) menciona castigos eternos, sin especificar cuáles, transmitidos por *telestes* y *mistagogos*, cf. § 2. 2. 1 Denominaciones con el radical τελε(σ)-. b) τελεστής. No entramos a considerar la imagen de los castigos ultraterrenos que aparece en el *Papiro de Bolonia*, un documento que por su estilo parece de época romana, en torno al II-III d. C., aunque otros prefieren situarlo en el ambiente judaico del helenismo alejandrino. El papiro contiene el texto de una catábasis descrita por un narrador que va viendo pecadores, un juicio de las almas y algunas almas de bienaventurados. Se observa una serie de castigos ultraterrenos, pero la atención se centra más bien en describir cuáles han sido los pecados cometidos en vida por las almas. Sobre el *Papiro de Bolonia*, vid., por ejemplo, Dieterich (1893 [=1913²]); Keydell - Ziegler (1942) 1391ss; Turcan (1956); Burkert (1972) 130; West (1983) 6, 9s, 12; Casadio (1986); Brisson (1995) IV 2915; Kingsley (1995) 38ss, 123ss.

¹⁸³⁷ Según Bernabé (2001a) 15, el ilustrado comentarista de Derveni considera absurdo que no se crea en "los terrores del Hades".

¹⁸³⁸ Tsantsanoglou (1997) 110 entiende que el comentarista se dirige a los profanos cuyos castigos en el Hades son evidentes, intentando persuadirlos de que sólo purificándose e iniciándose podrán adquirir una vida feliz en el más allá. Vid. et. Janko (1997) 68.

desde antaño que quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango.

Pl. R. 363d τοὺς δὲ ἀνοσίους αὐτῶν καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύττουσιν ἐν ᾿Αΐδου καὶ κοσκίνωι ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, κτλ.

En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o los obligan a llevar agua en un cedazo (...).

Pl. R. 364e μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει

Pero a los que no ofrendan los esperan cosas terribles.

Plu. Fr. 178 Sandbach τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων <καὶ> ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρωι πολλῶι καὶ ὀμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συναυνόμενον, φόβωι δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίαι τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῆι ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.

Viendo a la muchedumbre no iniciada en este mundo de los vivos y que está sin purificar, pisoteada en abundante barro y nube de polvo y constreñida por sí misma, que persevera en los males por miedo a la muerte y desconfianza de los bienes de allí.

Olymp. in Grg. 29. 4 (153. 20 Westerink) ἔστι δὲ ἐκεῖ ᾿Αΐδης καὶ δύο πίθοι, ὁ μὲν εἰς τετρημένος, ὁ δὲ εἰς ὑγιῆς. οἱ μὲν οὖν ἐνταῦθα τελεσθέντες ἐν τῶι ὑγιεῖ εἰσίν, οἱ δὲ μὴ μυηθέντες καὶ τελεσθέντες παράγουσιν ὕδωρ εἰς κόσκινον ἐπιβάλλειν εἰς τὸν τετρημένον πίθον. ἀνήκεστα οὖν πάσχουσιν οὔτοι.

En cambio, allí está el Hades y dos tinajas, una agujereada y la otra íntegra. Ahora bien, los que han celebrado aquí las *teletai* están representados en la íntegra, pero los que no han sido iniciados ni celebrado las *teletai* llevan agua en un cedazo para echarla en la tinaja agujereada. En verdad, éstos sufren tormentos incurables.

Si recapitulamos los datos, observamos que el fiel acude a la *teleté* para adquirir un conocimiento que le permita librarse de su condición de mortal, que es el castigo que debe expiar la humanidad por una falta cometida por sus antecesores los Titanes. Si el alma humana se purifica y se libera de esta mancha durante su vida terrenal, conseguirá esquivar los terrores del Hades y obtendrá el privilegio de habitar bajo tierra junto a los demás

felices. Este esquema muestra claramente que lo que distingue a los bacos de los profanos es el destino final que aguarda a unos y otros tras la muerte del cuerpo. En definitiva, tal y como Plutarco sintetiza perfectamente, conocimiento, liberación, pureza y esperanza en un destino mejor en el otro mundo son los cuatro motivos básicos de la asistencia a estas celebraciones. Los tres primeros deben lograrse durante la existencia en la tierra y son imprescindibles para que el alma acceda, tras la muerte corporal, a la pradera¹⁸³⁹ de los bienaventurados, imagen idílica con que se representa el destino dichoso de los bacos en el más allá. Entendemos ahora por qué, como afirma Platón (R. 364e), los efectos de las *teletai* siguen vigentes tras la muerte. El fiel acude a estas celebraciones para vivir una experiencia que lo prepare para afrontar con garantías la muerte del cuerpo; una experiencia que le anticipe lo que allí va a encontrar y le asegure que la verdadera vida empieza cuando, una vez muerto, abandone su condición mortal y se incluya definitivamente entre los bacos.

Merece la pena reunir una serie de noticias, citadas hasta ahora de forma dispersa, y ahondar un poco más en la concepción de *teleté* como experiencia anímica fundamental, como ensayo de lo que sucederá tras la muerte del cuerpo.

¹⁸³⁹ *fr.* 487 B., 5s χαίρ<ε> χαίρε· δεξιὰν ὁδοιπὸρ<ει> / λειμῶνάς θ' {ε} ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας, "salve, salve, al tomar el camino a la derecha, hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone; *fr.* 493 B. εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα, "penetra en la sacra pradera"; Plu. *Fr.* 178 Sandbach, *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 225ss.

VI
LA EXPERIENCIA RITUAL

VI LA EXPERIENCIA RITUAL

La *teleté* se concibe como una experiencia que marca para siempre la vida de los iniciandos. Un fragmento de Aristóteles enuncia con claridad la naturaleza de los rituales:

Arist. *Fr.* 15 Rose (*ap.* Sines. *Dio* 10 p. 271 Krab) καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους·

Lo mismo que Aristóteles considera que los que se inician no deben aprender algo, sino experimentar y cambiar de mentalidad, esto es, llegar a estar preparados.

El iniciando acude a la *teleté* en busca de una enseñanza que se logra a través de una experiencia. En palabras de Bernabé,¹⁸⁴⁰ la iniciación no es como una lección, no sigue las leyes del pensamiento discursivo. Es, sobre todo, una experiencia que produce *per se* un cambio de mentalidad, una preparación que no puede ser para otra cosa que para la muerte. La iniciación se torna así en un evento inolvidable, una experiencia que marca para toda la vida, fundamentalmente una experiencia anímica.

La relación entre la experiencia ritual y la muerte se hace evidente de múltiples formas. En una de las laminillas de Turios se saluda al alma del difunto de la siguiente guisa:

fr. 487 B., 3 χαῖρε παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθ' {ε} ἐπεπόνθεις.

Salve, tras haber tenido la experiencia que nunca antes tuviste.

No se trata de una experiencia cualquiera, sino de "la" experiencia por excelencia para el fiel, como indica el artículo determinado. La frase se enmarca en un contexto que hace referencia a la conversión en dios del iniciado y a la felicidad de la nueva vida, tras la muerte. El término *πάθημα* recoge con gran acierto el doble sentido de la palabra: negativo (muerte) y positivo

¹⁸⁴⁰ Bernabé (2001a) 17.

(verdadera vida),¹⁸⁴¹ la misma paradoja del verso 1 de Pelina (*fr.* 485-486 B.), *νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου*, "acabas de morir y acabas de nacer", o de las tablillas óseas de Olbia, *βίος, θάνατος βίος*, "vida, muerte, vida". La experiencia, *πάθημα*, no puede ser sino la muerte o el ritual, o mejor, ambas a la vez.¹⁸⁴² De hecho, creemos que las laminillas de oro órficas son el mejor ejemplo para ilustrar la relación ritual-muerte. Las láminas son textos absolutamente funcionales cuya finalidad es ayudar al muerto en su tránsito ultraterreno. Su reducido tamaño impone la necesidad de que estos documentos contengan sólo los mínimos indispensables para lograr el objetivo propuesto. Pero es evidente que el difunto iniciado ha tenido acceso a lo largo de su vida a un conocimiento que le permite descifrar el contenido sintético de las láminas. El mejor momento para darle a conocer esas claves era el ritual, puesto que, según hemos visto en nuestro estudio, el contenido de las láminas versa sobre elementos propios de los ritos como el vino, la corona, el concepto de purificación o las contraseñas, por citar sólo los más significativos. El profesor Riedweg¹⁸⁴³ ha propuesto una reconstrucción de una imagen "arqueológica" del ritual representado en las laminillas, especificando lo que corresponde a los *δρῶμενα* y a los *λεγόμενα* y haciendo especial hincapié en que muchas de las expresiones allí contenidas procederían en última instancia de un *ἱερὸς λόγος* órfico. Además, Riedweg¹⁸⁴⁴ ha sugerido la posibilidad de que los versos dactílicos y los pasajes en prosa rítmica que leemos en las láminas fuesen recitados por un *telestes* o por los propios iniciados durante el ritual. En una palabra, la función y el contenido de las laminillas áureas adquieren pleno sentido si consideramos el ritual una puesta en escena simbólica de lo que le sucederá al alma en el más allá.

¹⁸⁴¹ Velasco López (1990-1991) 559ss.

¹⁸⁴² Como quiere Burkert (1975) 96. Ya Comparetti (1910) 8s había interpretado la frase como una referencia a la conversión en dios del iniciado. Para otras propuestas *cf.* Bernabé - Jiménez (2001) 132s.

¹⁸⁴³ Riedweg (1998).

¹⁸⁴⁴ Riedweg (1998) 371 y n. 49.

A lo largo de nuestra investigación hemos visto que la concepción de *teleté* como experiencia anticipatoria que prepara al iniciando para afrontar la muerte del cuerpo subyace en muchas de las prácticas y enseñanzas doctrinales órficas. Por ejemplo, los ritos consistentes en portar coronas o beber vino pretenden ilustrar las delicias de las que disfrutarán los bacos en el más allá. Asimismo, las fórmulas aprendidas en el ritual deberán repetirse en el tránsito ultramundano ante los guardianes y divinidades infernales. Las coincidencias entre lo acontecido en la muerte y en la *teleté* se amplían considerablemente con varios testimonios que relacionan de forma directa ambas experiencias en los planos formal y conceptual.

Platón¹⁸⁴⁵ vincula las τελεταί con el más allá a través de un juego etimológico entre τελεταί y el participio τελευτήσασιν. Las τελεταί reciben su denominación 'precisamente' (marcado en griego con un δή aseverativo) por uno de sus efectos, a saber, que son útiles a los iniciados en vida y tras la muerte (εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν). Los preservan de los males de allí, es decir, del mundo de los muertos, frente a la amenaza final de un destino terrible para quienes no realicen los sacrificios (μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει). En consecuencia, las τελεταί son el remedio a esa fatalidad.

Un fragmento de Plutarco¹⁸⁴⁶ confirma la comparación de muerte y ritual. En el texto se recurre también a la relación etimológica entre 'morir' (τελευτᾶν) y 'celebrar las *teletai*' (τελειῶσθαι) para justificar la existencia de sensaciones afines a ambas experiencias, tales como la angustia, la fatiga o la luz asombrosa.¹⁸⁴⁷ Afirma el de Queronea que el alma adquiere un

¹⁸⁴⁵ Pl. *R.* 364e; *cf.* § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón.

¹⁸⁴⁶ Plu. *Fr.* 178 Sandbach, *cf.* Bernabé (2001a).

¹⁸⁴⁷ El pasaje es analizado detalladamente en § 3. 2. 4. 2 Las etimologías transmitidas por Platón; § 3. 3. 3 τὰ ὀρώμενα y τὰ δεικνύμενα 'lo que se ve y se muestra'; § 4. 3 Otras alteraciones fisiológicas y anímicas. Una descripción similar sobre la naturaleza de esta experiencia la presenta un contemporáneo de Plutarco, Dión Crisóstomo (*Or.* 12. 33), *vid. supra* n. 1741 y el apéndice de textos.

conocimiento en el trance de la muerte, de donde se deduce que en la τελετή se adquiere también un conocimiento.¹⁸⁴⁸ Dice también que quien ha participado en los misterios (μεμνημένος) se ha liberado (ἐλεύθερος) y ha alcanzado la condición de santo y puro (ὅσιος καὶ καθαρός), todo lo cual le permitirá evitar el cenagoso destino de los no iniciados. La utilidad de estas prácticas confirma la definición de τελετή como celebración preparatoria para afrontar la muerte del cuerpo. Y no es la única vez que Plutarco compara ambas experiencias. En otro pasaje,¹⁸⁴⁹ sin que medie ya una similitud formal, puesto que se emplea θάνατος para 'muerte', en lugar de τελευτή, se aconseja que el alma en el momento de morir debe estar pura como cuando celebra la τελετή.

En el *Escrito de Consolación a su esposa*,¹⁸⁵⁰ Plutarco vuelve a poner de manifiesto que el conocimiento adquirido durante la *teleté* guarda relación con la vida ultraterrena porque allí se aprende que tras la muerte existe el mal y el dolor, evidentemente sólo para quienes no hayan seguido el camino adecuado.

En definitiva, varios testimonios revelan la relación formal y conceptual entre la experiencia cultural y la de la muerte. A ello se suma la evidencia de que muchos de los ritos terrenales tienen su correlato en lo acontecido en el más allá, o al menos en las representaciones ultramundanas que sustentan las creencias de estos grupos místéricos. Por último, no hay que olvidar que la motivación principal para acudir a las τελεταί es la esperanza en un destino mejor tras la muerte del cuerpo. De acuerdo con todos estos datos, podemos afirmar que el fiel acude a las τελεταί para tener una experiencia fundamental e inolvidable que le marcará para el resto de su vida. Conocerá cuál es la suerte del alma en el más allá; suerte que es representada en el rito como ensayo de lo que sucederá tras la muerte corporal. El iniciando celebrará ritos que lo purifiquen de la culpa heredada y lo liberen del miedo a la muerte. Aprenderá un modelo de vida, el Ὀρφικὸς βίος, cuyas

¹⁸⁴⁸ Cf. Bernabé (2001a) 14.

¹⁸⁴⁹ Plu. *Fr.* 200. 59 Sandbach.

¹⁸⁵⁰ Plu. *Cons. ad ux.* 611 D, cf. Bernabé (1996b) 76, 89.

pautas deberá seguir fielmente si quiere superar su actual situación de mortal y afrontar con garantías la muerte del cuerpo. El ritual, en definitiva, entraña la esperanza de lograr un destino dichoso en el más allá y se revela como el único remedio a la suerte siniestra de los profanos en el Hades.

VII

CONCLUSIONES

VII CONCLUSIONES

El orfismo fue una de las corrientes místicas de la antigüedad a la que pueden atribuirse rasgos peculiares, pero que compartió también muchas características con el bagaje común de otros movimientos religiosos de ideas místicas y catárticas, como el dionisismo o los Misterios de Eleusis. Nuestro grado de conocimiento sobre estos grupos no permite establecer el predominio de unos sobre otros y nos conduce, más bien, a hablar de influencias mutuas o de rasgos compartidos, sin que el orfismo se distinguiese netamente de todos los demás movimientos.

La dispersión y parquedad de las fuentes para el estudio del orfismo hace muy difícil una reconstrucción en profundidad de cada estadio cronológico. En gran medida, hemos reconstruido lo que en lingüística se denomina un diasistema, esto es, un esquema ritual que incorpora detalles de diversas épocas (desde el s. VI a. C. hasta al menos el s. IV d. C.), sin que tengamos la seguridad de que todos hayan pertenecido a los diferentes estadios- incluso, al contrario, consideramos más probable que no sea así. Pese a ello, hay una notable coherencia en rasgos fundamentales. Además, las numerosas coincidencias en elementos de épocas dispares difícilmente pueden ser casuales y parecen indicar una profunda continuidad en las doctrinas de estos grupos religiosos. Por todo ello, nos parece lícito realizar la reconstrucción propuesta. En cualquier caso, cuando ha sido posible hemos delimitado lo que no pertenece más que a un primer momento o a una época tardía.

En estas conclusiones recogemos de forma sinóptica lo dicho a lo largo de nuestra investigación, por lo que no reiteramos las referencias a los textos y estudios que nos han servido de base y que figuran en los capítulos correspondientes.

1. EL CONCEPTO DE τελετή

En nuestro estudio hemos traducido τελετή como 'ceremonia', 'celebración cultural' o simplemente 'ritual', en lugar de 'rito' o 'lectura'. Esta traducción se justifica en el plano semántico porque las τελεταί son el marco en que tienen cabida ritos y enseñanzas. Términos como ceremonia, celebración o ritual engloban estos matices y se ajustan a una definición abstracta apropiada para emplearse como denominación genérica de 'ritos', 'enseñanzas doctrinales', o ambos, ya que en numerosas ocasiones el concepto de *teleté* auna indisolublemente doctrina y rito.

La relación con otros términos del vocabulario místico confirma que τελετή es la ceremonia que se realiza dentro del marco de unas creencias religiosas reservadas a iniciados o iniciados (μυστήρια) en el transcurso de la cual tienen lugar ritos (ἔργια), purificaciones (καθαρμοί) y ofrendas (θυσίαι). En definitiva, τελετή designa la transmisión por medio del mito y del rito de un conjunto de creencias religiosas (μυστήρια). Τελεταί y μυστήρια son concebidos en sentido abstracto y en algunos casos se equiparan como si fuesen sinónimos. Los campos semánticos de ἔργια o θυσίαι se restringen, en cambio, al rito concreto.

En el aspecto formal, determinadas preposiciones (περί, διά, ἐν, κατά) apoyan la definición de 'ceremonia', 'celebración' o 'ritual', según se observa en expresiones del tipo διὰ τὴν τελετήν, κατὰ τὰς τελετάς, 'durante la/s ceremonia/s'.

Por otra parte, conviene señalar que τελετή no es sólo una ceremonia de iniciación. En ocasiones puede emplearse el término para designar una primera iniciación, pero el concepto engloba y supera el carácter puntual de la iniciación. En muchos de los ejemplos hay implícita una repetición periódica de las celebraciones, refrendada en el aspecto formal por el empleo del plural τελεταί, que contrasta con el carácter único de la iniciación. Además, la insistencia en que sólo los iniciados acudan a estas ceremonias carecería de sentido si se tratase exclusivamente de iniciaciones puntuales, pues, en tal caso, se insistiría en el hecho de

iniciarse más que en la prohibición de acceso al no iniciado. En cualquier caso, si el ritual de iniciación y los posteriores coincidían en lo esencial no había necesidad expresa de diferenciarlos en el nombre. Este argumento podría justificar la escasez de testimonios del término μύησις, que habría sido relegado por la amplitud semántica de τελετή. Por su parte, la traducción del participio activo τελῶν/ τελοῦσα por 'el/ la que inicia' resulta insuficiente porque invalida una posible reiteración de los ritos, implícita en muchos de los ejemplos, y no es apropiada a los contextos en que el participio lleva un complemento referido al rito concreto.

La revisión de los verbos de los que es objeto τελετή (o el plural τελεταί) revela que el origen de estas celebraciones se asocia a una figura humana, casi siempre a Orfeo, que actúa como fundador o introductor y reorganizador del ritual al que los fieles acuden para participar en ellos. La celebración, aun dedicada a la divinidad, está orientada de preferencia a la transmisión y adquisición de determinados conocimientos, por lo que la idea de aprendizaje y enseñanza es inherente al concepto de τελετή. Pero es preciso puntualizar que se trata de una enseñanza no tanto discursiva cuanto tendente a proporcionar una experiencia. El saber puede transmitirse de padres a hijos en el caso de los oficiantes, quienes con posterioridad, como mediadores entre lo humano y lo divino, lo descubren a los hombres. El análisis de los verbos a los que complementa τελετή demuestra una vez más que es imposible separar el rito concreto de la doctrina teórica. La τελετή no sólo se celebra, sino que se revela, se enseña y se aprende. La complejidad del propio concepto propicia en ocasiones una alternancia en la traducción por ritos o enseñanzas según el verbo, el contexto y la pericia del traductor. Pero, por encima de traducciones puntuales, τελετή se revela como algo más que la mera lectura o la simple ejecución material de rito.

Por último, hemos de señalar que si bien las τελεταί están orientadas a la liberación personal del fiel más que al culto del dios propiamente, desde los ejemplos más antiguos la divinidad es

mencionada y en algunos casos asociada de manera directa al cumplimiento del rito, hasta el punto de que en composiciones de fecha tardía, como es el caso de los himnos órficos, la intención primera parece constreñir a la divinidad recurriendo a fórmulas que ponen de manifiesto la trabazón entre creencias religiosas y magia.

2 LOS PARTICIPANTES EN LAS τελεταί: FIELES Y SACERDOTES

2. 1 LOS FIELES

La participación en el culto órfico requería de una iniciación previa en la que se adquiría la condición de μύστης. No hay datos sobre la prohibición de acceso a los ritos, pero sí muchas alusiones a su simbolismo, de manera que la iniciación más que obligatoria era imprescindible. El carácter enigmático de las celebraciones 'compelía' al iniciando a conocer unas claves que le permitiesen entender lo que allí iba a oír, ver y ejecutar. La iniciación le permitía el aprendizaje de las enseñanzas doctrinales concernientes a las *teletai*. Frente a esto, una conocida fórmula órfica instaba al profano a cerrar las puertas de sus oídos a ceremonias y conocimientos.

La separación entre fieles y profanos es notablemente resaltada por las fuentes que traslucen el deseo de alcanzar el destino dichoso de los primeros y el temor por la desgracia de los segundos. Teniendo en cuenta la diferencia de rango y privilegio entre profanos e iniciados, sorprenden los escasos requisitos exigidos para pasar de un estatus a otro. Salvo la iniciación, no había limitaciones por razones de edad, sexo o nivel social. Fuentes de diversos períodos confirman la participación de mujeres y niños en los ritos. El orfismo tampoco era exclusivo de una clase social determinada, a pesar de las menciones a la condición acomodada de algunos participantes, como el rey escita Escilas citado por Heródoto.¹⁸⁵¹ Platón¹⁸⁵² critica a los sacerdotes que llaman a las puertas de los ricos, en busca de la mejor clientela, pero no dice que fuese la única. De inmediato menciona el intento de convencer a particulares y ciudades enteras, donde convivían gentes de toda condición. Según Demóstenes,¹⁸⁵³ los asistentes contribuían con pasteles empapados en vino y rosquillas, de manera que cualquiera podía iniciarse a cambio de un pequeño aporte material, incluidos

¹⁸⁵¹ Hdt. 4. 78s.

¹⁸⁵² Pl. R. 364e.

¹⁸⁵³ D. 18. 260.

los no ciudadanos, pues en un pasaje de Teofrasto¹⁸⁵⁴ una nodriza, posiblemente no ciudadana, acude al ritual en sustitución de su señora. Los extranjeros podían participar en los ritos, como hace el rey escita Escilas de Heródoto. En definitiva, cualquiera podía iniciarse y cumplir los ritos. Las verdaderas restricciones de acceso al culto provendrían de las exigencias que comportaba el iniciarse. El mito del despedazamiento de Dioniso a manos de los Titanes es expresión de la creencia órfica de una culpa heredada que había que expiar. La vida de los iniciados debía someterse a unas pautas muy estrictas para mantener el estatus de fiel y librarse de esa mancha primigenia. El Ὀρφικὸς βίος, 'la vida órfica', se caracterizaba principalmente por el seguimiento de una dieta vegetariana y el rechazo al sacrificio sangriento. El fiel debía observar otros preceptos estrictos como celebrar ritos purificadores, no comer huevos o habas, llevar vestidos de tejidos no animales- por ejemplo, prendas de lino- y apartarse de todo lo relacionado con el nacimiento y la muerte. Prescripciones como evitar el consumo de carne o el simple contacto con seres ἔμψυχα ('animados') se entienden a partir de premisas de la concepción órfica, tales como la creencia en una comunidad esencial con todos los seres vivos.

Las duras exigencias de la vida órfica ofrecían, en contrapartida, el privilegio de contarse entre los iniciados y la promesa de un destino dichoso en el más allá. Pero la incertidumbre sobre la bienaventuranza tras la muerte, frente a las duras exigencias ascéticas, bastaría, sin duda, para disuadir a muchos posibles iniciados. La separación entre iniciados y profanos queda reflejada en denominaciones precisas correspondientes al estatus de cada uno. Los nombres, además de diferenciarlos, pudieron potenciar entre los iniciados la conciencia de pertenecer a una clase privilegiada. Del radical verbal que expresa la iniciación, μύεω, se deriva buena parte de los nombres de los fieles como μύστης, μύόμενος, μνηθεῖς ο μεμνημένος. Otro radical fructífero es τελέω, en especial los participios medio-pasivos

¹⁸⁵⁴ Thphr. *Char.* 16. 11.

como τελούμενος, τετελεσμένος, τελεσθησόμενος ο τελεσθέντες, aunque también hay ejemplos de participios activos como τελέσας o ἐπιτελέσας para designar la actuación de los fieles. Los términos derivados de μυέω proporcionan el nombre genérico de los 'iniciados', mientras que los de τελέω se refieren más específicamente a los 'iniciados' cuando celebran los ritos. Pero la distinción se neutraliza en muchos casos y acaba por perderse, porque para celebrar los ritos había que iniciarse primero, de manera que el τελούμενος era obligatoriamente μυσούμενος. Otras denominaciones describen el estado de los fieles: κεκαθαρμένος y ἀπομάπτων aluden a la pureza; βάκχος, a la condición que lo asemeja a la divinidad; y ὄλβιος incide en la felicidad futura de los fieles. A los profanos, en cambio, se los tacha de ἀτέλεστος, ἀμύητος y βέβηλος. No iniciado o profano (ἀμύητος y βέβηλος) son términos genéricos que engloban la categoría de los 'no participantes'. El término ἀτέλεστος parece designar, en cambio, a aquellos iniciados que, por alguna razón, no participan en un momento dado de las celebraciones.

En cuanto a las formas de asociación de estos grupos, podemos decir que la familia era el principal punto de partida para contactos que se desarrollaban luego en el seno de comunidades cuyo dibujo resulta un tanto difuso. La prohibición de enterrarse en el seno de una comunidad de Cumas¹⁸⁵⁵ si no se ha alcanzado la condición de baco muestra que los iniciados órficos estaban unidos por vínculos que iban más allá del momento de la iniciación. La lectura Ὀρφικοί de una de las láminas de Olbia referida a los celebrantes, en vez de a los ritos, puede apoyar la existencia de un grupo cultural que se autodesignaba 'órficos' ya en el s. V a. C. Varios testimonios revelan la organización en tíasos de los iniciados, lo que demuestra que las *teletai* se celebraban conjuntamente y apoya la hipótesis de que el orfismo era un movimiento que agrupaba a sus seguidores, aunque sin llegar a contar con una organización bien estructurada y jerarquizada como los Misterios de Eleusis ni a configurar una secta.

¹⁸⁵⁵ Inscripción de Cumas, fr. 652 B.

2. 2 LOS SACERDOTES OFICIANTES

El estudio de los sacerdotes órficos comienza por el análisis de sus denominaciones debido a la dificultad que supone individualizar a estos personajes. Como no se ajustan a un paradigma fijo, hemos recabado las múltiples denominaciones que reciben y hemos analizado si les corresponde una comunidad de rasgos. Entre las designaciones destacan ἀγύρτης 'sacerdote mendicante', βουκόλος 'sacerdote de Dioniso', γόης 'hechicero' o μάγος 'mago', junto a otras muy esporádicas como καθαρτής 'purificador', κιστοφόρος 'portador de la cista', λικνοφόρος 'portador de la criba sagrada' o μάντις 'adivino'. Del radical τελε(σ)- del que deriva el término griego para la celebración, la τελετή, destacan los participios activos τελών y τελοῦσα, que podemos traducir por 'el / la que dirige los ritos'. Mención aparte merecen otros derivados del radical τελε(σ)-, como *telestes*, que, a pesar de su polivalencia semántica, apenas se halla atestiguado en las fuentes literarias de época clásica y helenística para designar a los oficiantes de cultos místicos, órficos o eleusinos. Posiblemente *telestes* es una creación erudita a partir de *teleté*.

Más singular aún resulta la carencia de un término como orfeotelesta, un compuesto de *telestes* y el nombre de Orfeo, y, *a priori*, la denominación más apropiada para designar a los sacerdotes que offician los ritos órficos. Pero orfeotelesta sólo aparece tres veces, citado por Filodemo, Teofrasto y Plutarco¹⁸⁵⁶ (cuya fuente es con mucha probabilidad Teofrasto), y en testimonios en que los orfeotelestas no son protagonistas, sino un elemento accesorio de lo que se dice. Ni Platón ni los neoplatónicos citan el término orfeotelesta, de manera que, su análisis resulta casi más interesante por los autores que no lo citan, que por los que sí lo hacen. Si Platón no denomina μάγοι a los oficiantes, tal vez por considerarlos indignos de un nombre cuyas raíces entroncan con las antiguas y venerables instituciones religiosas persas, del mismo

¹⁸⁵⁶ Phld. *De poem. PHercul.* 1074 fr. 30; Thphr. *Char.* 16. 11; Plu. *Apophth. Lac.* 224 E.

modo, puede haber obviado llamarlos orfeotelestas evitando un nombre que les daría carta de naturaleza. En una palabra, al prescindir del término orfeotelesta Platón demuestra que no quiere distinguir a estos oficiantes de los de otros cultos místicos. Parece evitar deliberadamente un nombre que les dotaría de unidad y exclusividad.

La imprecisión en la terminología que designa a personajes, cuya existencia es, sin embargo, bien conocida, radica, quizá, en que su oficio no está bien definido ni delimitado. La ausencia de una denominación propia se corresponde con la falta de unidad en la definición de estos sacerdotes. Al no dejarse encorsetar en un modelo único el oficiante órfico carece de una denominación específica. Cada uno recibe el nombre que mejor se adecúa a su labor, porque cada uno actúa de forma individual, enfatizando unos rasgos u otros, según sus necesidades y las de sus clientes. Incluso, algunas denominaciones tienen más de un significado.

La multiplicidad de denominaciones para estos sacerdotes se traduce en la práctica en un perfil muy variado. El orfismo es una religión a cuyo mensaje se accede mediante textos y de acuerdo con el tratamiento que los sacerdotes dan a los textos distinguimos entre oficiantes místicos e intérpretes. Los primeros recurren a los textos sagrados para cumplir funciones relacionadas con el ritual, mientras que los segundos, los intérpretes, los someten a un análisis buscando explicar su "verdadero" significado. Ahora bien, a pesar de la distinción entre un orfismo popular, centrado en manifestaciones religiosas mucho más simples, y otro elevado y filosófico, en los textos más antiguos (como el *Papiro de Derveni* y los testimonios de Platón) concurren oficiantes de ritos e intérpretes y es posible que la divergencia se deba más al juicio vertido por las fuentes transmisoras que a una verdadera distinción intrínseca de los sacerdotes. Nuestro estudio se ha centrado en los oficiantes de ritos, que representan la faceta más popular de estos sacerdotes.

También resulta complicado obtener un estereotipo de los oficiantes. La lectura de los textos, muchos subjetivos en exceso, arroja la imagen de una figura variopinta, a caballo entre el

sacerdote con convicciones religiosas más o menos profundas y el especulador. No obstante, en esta distinción ha podido influir y mucho el prejuicio de la crítica, antigua y moderna, en el sentido en que determinados autores han sido quizá extremadamente críticos contra sacerdotes que podían resultar una amenaza contra la religión oficial. No olvidemos que muchas denominaciones tienen un carácter peyorativo. En el fondo, las actividades de los oficiantes con profundas creencias y las de los especuladores no debían de diferir tanto. Lo que verdaderamente los distanciaba era la intención que los impulsaba. Los primeros actuaban movidos por la fe en las doctrinas que profesaban, convencidos de que su labor serviría para que los fieles lograsen la salvación en el más allá. Los especuladores, en cambio, recurrirían a las mismas doctrinas en busca de su propio beneficio material.

Una vez hecha esta matización, podemos perfilar a los oficiantes como sacerdotes que iniciaban a los fieles en la religión órfica, actuando como mediadores entre lo sobrenatural y el hombre. Los instruían en doctrinas sagradas, celebraban ritos, y realizaban actividades relacionadas con la magia e, incluso, la adivinación. Prometían a los fieles librarlos de una mancha primigenia y evitarles los castigos ultraterrenos. El sacerdocio requería de un aprendizaje previo y las mujeres tenían acceso a él. El oficio de sacerdote estaba muy ligado al ámbito familiar y, en muchos casos, era hereditario. En todos estos rasgos el oficiante órfico coincidía con los sacerdotes tradicionales. Sin embargo, el orfeotelesta -como lo hemos llamado de forma convencional- presentaba un perfil bien distinto. Los orfeotelestas no eran elegidos, que sepamos, por nadie. No tenían un lugar de culto fijo ni estaban adscritos a ningún templo, a diferencia de los sacerdotes tradicionales. A juzgar por las alusiones a su vida mendicante, los orfeotelestas erraban de ciudad en ciudad y vivían de lo que buenamente les daban sus clientes. Frente al sacerdote tradicional cuya conducta estaba sometida a ciertas normas, como la edad, una forma de vestir especial y la prohibición de contactar con lo impuro, el orfeotelesta actuaba con la libertad que le otorgaba la carencia de jerarquización y el no estar adscrito a la jurisdicción de

un templo. No disponemos de datos sobre la conducta, vestimenta o edad de los oficiantes órficos, si bien podemos suponer que llevaban un régimen de vida semejante al Ὀρφικὸς βίος prescrito para los fieles. Tampoco conservamos datos que permitan afirmar que los orfeotelestas pertenecían a una clase especial o eran considerados un gremio particular. De hecho, la falta de un nombre unitario revela que no existían gremios organizados. Los oficiantes debieron ser vistos como miembros especializados de la comunidad de fieles, que seguían diferentes métodos marcados por la tradición, pero sin estar sujetos a ninguna otra forma de control más que la preocupación de cada cual porque su trabajo fuese bueno.

Todas estas características alejan al oficiante órfico del modelo tradicional y lo acercan, en cambio, a los sacerdotes y adivinos mendicantes bien conocidos en la antigüedad y no limitados al ámbito griego. Términos como μάγος, ἀγύρτης ο μάντις describen un tipo de individuos no exclusivo del orfismo, como tampoco lo son sus denominaciones, pero que éste hizo suyos de una manera peculiar. Magos, hechiceros, charlatanes, embaucadores, adivinos y oficiantes de *teletai* debió de haber muchos en Grecia, pero todas estas cualidades juntas se encuentran mayoritariamente en el orfismo y raramente fuera de él.

El orfeotelesta clásico que hemos perfilado en las líneas anteriores no parece haber sobrevivido a la prohibición de las Bacanales por el famoso senadoconsulto del 186 a. C., de manera que escritores como Estrabón, Plutarco o Luciano recurren a una imagen de orfeotelesta que no parece corresponder a la realidad que les es contemporánea. A pesar de todo, la drástica actuación emprendida en el 186 a. C. no consiguió erradicar los cultos báquicos, ni siquiera de la propia Roma. Éstos continuaron existiendo, aunque transformados, y todavía en el s. III d. C. tenemos noticias de ellos. Los oficiantes de cultos místéricos se vieron obligados a transformarse para sobrevivir. Paulatinamente dejaron de ser individuos errantes para convertirse en sacerdotes adscritos a la jurisdicción de un templo y sujetos a cierta jerarquía.

Se convirtieron en miembros de los tíasos o colegios sacerdotales, diversificaron sus tareas y adaptaron sus actuaciones a las nuevas disposiciones legales.

Una vez perfiladas las características de fieles y sacerdotes, podemos referirnos a las actividades que ambos ejecutaban durante la *teleté*.

3 LOS RITOS DE LAS τελεταί ÓRFICAS

Hemos dividido en tres pilares el compendio de actividades que tenían cabida durante la *teleté*: τὰ δρώμενα, 'lo que se hace', τὰ λεγόμενα 'lo que se dice, se lee o se aprende' y τὰ ὀρώμενα o τὰ δεικνύμενα 'lo que se ve y se muestra'. Esta clasificación no ha sido, sin embargo, sistemática. Así, en el capítulo dedicado a τὰ ὀρώμενα hemos analizado las referencias a una posible representación ritual del mito órfico, mientras que los objetos que se muestran a los fieles los hemos incluido entre los ritos τὰ δρώμενα.

3. 1 τὰ δρώμενα, 'LO QUE SE HACE'

El apartado con el título τὰ δρώμενα está dedicado a los ritos de naturaleza preeminentemente práctica que ejecutaban fieles y sacerdotes. La denominación genérica de estos ritos es el término ὄργια, un concepto polivalente que en el orfismo designa los ritos cumplidos durante la *teleté* o los objetos culturales empleados en ella, si bien la acepción de 'ritos' es la más frecuente. La naturaleza de los ritos la determina la semántica de los verbos de los que depende ὄργια. Un primer grupo como μετέχω y τελέω, o bien μετατίθημι y συντίθημι revelan su carácter práctico y la participación activa de sacerdotes y fieles. Un segundo grupo de verbos, como ἀναφαίνω, μαυθάνω o, incluso, σιωπάω, hacen referencia a la transmisión o preservación de un saber, lo que demuestra que en el culto órfico el concepto de rito, igual que el de τελετή, conjuga la ejecución práctica con aspectos teóricos de la doctrina.

Una de las ceremonias más importantes que tenían lugar en el transcurso de la τελετή era la ofrenda de sacrificio. El sacrificio órfico era incruento, salvo en una primera iniciación, en que podían inmolarse víctimas como el cordero y el macho cabrío mencionados en el *Papiro de Gurob*. El rito designado por θυσία y θύω (y derivados como προθύω) se refiere no a la naturaleza de la ofrenda, sino al acto de ofrendar. Estos términos tienen en griego

valor genérico, y no técnico, y se emplean para designar cualquier tipo de ofrenda. Ahora bien, nos inclinamos a pensar que entre los órficos, cuya doctrina prohibía el derramamiento de sangre y la ingestión de seres ἐμψυχα, designaban el acto o ceremonia de ofrenda incruenta. De hecho, en los testimonios analizados, salvo en el caso del *Papiro de Gurob*, no hay indicios que permitan relacionar estos términos con un sacrificio cruento. Al contrario, en algún caso la ofrenda de πόπανα, 'tortas de harina', pone de manifiesto su naturaleza incruenta. Resulta también muy significativo el hecho de que en los escritos con reminiscencias órficas de autores como Platón o Diodoro ni θύω ni θυσία tengan connotaciones cruentas, es decir, en ningún caso se hable de víctimas animales, cuando estos escritores sí emplean dichos términos para designar celebraciones cruentas en contextos ajenos al orfismo.

Otro de los términos empleados en el ritual órfico para designar la ofrenda de sacrificio, cruenta e incruenta, es τὰ ἱερά. En el *Papiro de Gurob* ἱερά engloba ambas ofrendas, la cruenta, especificada en la mención del carnero y del macho cabrío, y la incruenta, implícita en la expresión ἀπερείσια δῶρα, 'presentes innúmeros', que seguramente hace referencia a una y otra. Ahora bien, en otros textos analizados la naturaleza de la ofrenda expresada por τὰ ἱερά es imprecisable, aunque nos inclinamos por su carácter incruento, más acorde con las prescripciones del orfismo. Pero, además de la acepción de 'ceremonia de sacrificio' u 'ofrenda', pueden señalarse otros valores para τὰ ἱερά en los textos órficos. En el *Papiro de Ptolomeo Filopátor* τὰ ἱερά hace referencia a los 'objetos' o 'símbolos sacros' mostrados en el ritual. Otras veces ἱερά parece admitir mejor una interpretación genérica por 'ritos', como, por ejemplo, en algunos pasajes del *Papiro de Derveni* y Plutarco¹⁸⁵⁷ en que ἱερά depende de verbos relacionados con la percepción visual -como δείκνυμι, ὁράω o περικαλύπτω-, y acompaña además, en determinados casos, a verbos que implican una ejecución material del rito- como ἐπιτελέω, δράω, ὀργιάζω o τελέω-.

¹⁸⁵⁷ *PDerveni* col. XX; *Plu. Is. et Os.* 360 F, *Def. orac.* 415 A; *cf. et. Hp. Lex.* 5; *Macr. Sat.* 1. 18. 22.

La combinación de percepción visual y ejecución del rito, junto con ciertos elementos contextuales, nos lleva a considerar τὰ ἱερά como una referencia a representaciones simbólicas de determinados episodios de relatos órficos.

En síntesis, para expresar la noción de sacrificio en el culto órfico se han preferido términos ambivalentes como θύω, θυσία y τὰ ἱερά (y derivados), frente a otros que, como ἡκατόμβη, implican siempre un sacrificio cruento. Ahora bien, en comparación con su numerosa presencia en otros ámbitos de la religión griega, no son demasiados los ejemplos de θύω, θυσία y τὰ ἱερά referentes al sacrificio de los órficos, quizás porque su vinculación a la ofrenda sangrienta en la lengua común los hacía inapropiados para un ritual que rechazaba la inmolación de víctimas.

El rito de ofrenda o sacrificio daba paso al consumo de alimentos. Es probable que tras el reparto de la ofrenda entre la divinidad, el sacerdote y los fieles, se celebrase un banquete con la parte que les había correspondido a estos últimos. Pero los únicos pasajes en que se habla abiertamente del consumo de alimentos son los dos que refieren el sacrificio cruento de la iniciación, a saber, el fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides y el *Papiro de Gurob*. La ingestión de carne simbolizaría el despedazamiento del dios por los Titanes, sin duda, la mayor impureza para un órfico, por lo que es muy posible que este mito haya sido empleado desde bien antiguo en el ritual como relato etiológico para explicar la prescripción de apartarse de la sangre. No podemos precisar si la carne se consumía cruda o pasada por el fuego, puesto que los datos que tenemos, tanto los referentes al rito como los que atañen al mito, muestran las dos posibilidades.

Tras la iniciación había que llevar una vida pura (ἀγνός βίος), incompatible con el consumo de alimento animal, pero no vegetal. Es posible que ofrendas como tortas con bollones (πόπανα πολυόμφαλα), pasteles de sésamo y de calabaza (σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ πολύπαι) o manzanas (μῆλα) se sirviesen a los fieles en una comida posterior a la ceremonia de ofrenda a la divinidad.

De todas formas, ningún testimonio es claro al respecto y esta posibilidad no deja de ser una hipótesis.

En cuanto al ayuno entre los órficos, tan sólo en una de las laminillas de Turios¹⁸⁵⁸ leemos una referencia a que el iniciado debía ayunar durante siete días. Poco podemos conjeturar sobre si ese ayuno era previo a la iniciación, como en Eleusis, o si, por el contrario, se realizaba tras ingerir carne en una primera iniciación, como una medida purificadora más.

Otro de los ritos más significativos de la *teleté* era la libación, que incluía, en ciertos casos, el consumo de bebida por parte de fieles y sacerdotes. Hay testimonios de ofrendas a la divinidad de agua, leche o vino. La leche, γάλα, aparece también en las expresiones de bienaventuranza de las laminillas de Pelina y Turios:¹⁸⁵⁹ ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες, "toro, te precipitaste en la leche"; κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες, "carnero, caíste en la leche"; ἔριφος εἰς γάλα ἔπετες, "cabrito, en la leche caíste". Una de las interpretaciones propuestas es que las fórmulas remitan a un ritual durante el cual el iniciado bebería leche, como un lactante en su nueva vida. La práctica ritual reflejaría entonces un sentido más profundo de la expresión, según el cual se aludiría a un renacimiento del iniciado.

El vino, bebida relacionada por excelencia con los misterios de Dioniso, debió ser un elemento fundamental en las ceremonias cultuales. Hay indicios de su importante papel en el rito iniciático y funerario, y de su valor como símbolo de felicidad ultraterrena, tal y como muestran las interpretaciones propuestas para las expresiones οἶνον ἔπιον ὄνος βουκόλος, "he bebido vino asno, pastor", del *Papiro de Gurob*, y οἶνον ἔχεις εὐδ'αλίμονα τιμήν, "tienes vino, dichoso privilegio", de las laminillas de Pelina (*fr.* 485-486B., 6). Beber vino durante el rito terrenal era un sacramento solemne, en el transcurso del cual el vino se convertía en licor de inmortalidad. Y, en cierta medida, beber vino suponía beber al dios, según algunos testimonios latinos donde el vino es

¹⁸⁵⁸ *Fr.* 492 B., 6.

¹⁸⁵⁹ *Fr.* 485-486 B., 3ss; *fr.* 487 B., 4; *fr.* 488 B., 10.

denominado Líber. En cuanto al posible uso funerario del vino, sabemos que era práctica corriente en el mundo griego ofrendar a los muertos con vino puro, con el que se buscaba el contacto con el más allá. A él se asociaban las ideas de vida y libertad, por lo que no es de extrañar que el vino aparezca en las laminillas órficas asociado a la 'liberación' del alma del difunto. Por último, el vino simbolizaba la felicidad ultraterrena que disfrutaría el difunto, una asociación que pudo forjarse a raíz de las connotaciones placenteras que dicha bebida tenía para los iniciados por las actividades rituales cumplidas en vida. Es decir, las particulares connotaciones que el vino tenía para los fieles órficos en la práctica ritual, donde hacían libaciones con vino y bebían dicho líquido, explicarían su empleo en libaciones funerarias, así como su presencia en las descripciones de bienaventuranza ultraterrena. El vino consiguió superar los límites de la práctica ritual cumplida en vida para convertirse en un símbolo clave de la doctrina órfica de salvación.

Los ritos que hemos visto hasta ahora ocupaban un lugar central en la *teleté*. A ellos pueden sumarse otros que, *a priori*, eran accesorios, pero que, analizados detenidamente, adquieren un valor propio. Nos referimos en concreto a la luz y al fuego, dos elementos indispensables en el ritual desde un punto de vista meramente práctico, por la necesidad de iluminar las celebraciones ejecutadas durante la noche o en espacios cerrados, como grutas o cuevas, y para quemar las ofrendas. Luz y fuego son muy comunes en cualquier culto, ahora bien, el simbolismo de ambos en el orfismo debió de condicionar en gran medida su uso cultural. Numerosos testimonios enfatizan los efectos luminosos que rodeaban los ritos funerarios y la luminosidad predomina en las descripciones de los lugares ultraterrenos en que los iniciados esperaban habitar tras la muerte. Esa luminosidad ultramundana tenía su correlato en las celebraciones terrenales. En primer lugar, por la importancia de las antorchas, que no sólo iluminaban las celebraciones nocturnas de los fieles, sino también purificaban, y,

en segundo lugar, por la prescripción de que los vestidos de los iniciados debían ser totalmente blancos.

El fuego, aparte de iluminar, era un elemento indispensable para la cremación de ofrendas, como se especifica en el *Papiro de Gurob*. Por su parte, en las ofrendas expresadas por $\theta\acute{\upsilon}\omega$ o $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ la cremación puede estar ímplicita en el valor de la raíz **dhu*--. Es posible, incluso, reconstruir un rito consistente en mezclar sangre (o su sustituto), fuego y ceniza que rememoraría la muerte del dios y el origen de la humanidad. La existencia de un rito semejante, plenamente vinculado al castigo por el desmembramiento de Dioniso, justificaría en cierta medida la creencia que atribuía a las antorchas efectos catárticos y purificadores. Pero, además, en los textos con reminiscencias órficas el fuego adquiere un simbolismo especial. El fuego es un poder destructor estrechamente vinculado con la muerte. En una laminilla de Turios¹⁸⁶⁰ Dioniso se identifica con el fuego y se le atribuye un poder cósmico. El fuego que quema las ofrendas pudo tener una significación especial si quien lo contemplaba identificaba con el fuego al propio Dioniso, divinidad central del culto órfico. En una celebración como la *teleté*, a la que el fiel acudía en busca de una preparación para afrontar la muerte y con la pretensión de experimentar sensaciones similares a las que lo aguardaban en el más allá, el papel otorgado a la luz y al fuego traspasaría la mera función práctica de iluminar y cremar las ofrendas y adquiriría un significado simbólico importantísimo.

Otro componente de la *teleté* era el acompañamiento musical. Las escasas referencias a ensalmos y melodías, la mención del tímpano como instrumento musical y los testimonios sobre la danza permiten conjeturar la existencia de música para acompañar el rito. No hay olvidar que Orfeo, el mítico introductor de estos cultos, era distinguido por su poesía y su canto y que en muchos casos el mito puede servir de relato etiológico para explicar lo acontecido durante el ritual. Los textos dan noticias sobre el tímpano ($\tau\acute{\upsilon}\pi\alpha\nu\omicron\nu$, $\tau\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu\omicron\nu$), el zumbador ($\rho\acute{\omicron}\mu\beta\omicron\varsigma$) y los címbalos ($\rho\acute{\omicron}\pi\tau\tau\alpha$), instrumentos con los que, además de música

¹⁸⁶⁰ Fr. 492 B. 2, 5, 8.

propriadamente, pueden producirse determinados efectos sonoros no exentos de connotaciones para el iniciado. Hay descripciones antiguas que asemejan el sonido de timbales y címbalos al de truenos y rayos. Es perfectamente factible que los fieles reprodujesen tales sonidos buscando el acompañamiento perfecto para una danza armada que imitaría la danza guerrera de los Curetes alrededor de Dioniso. Y aunque escasas, hay también noticias de la ejecución de danzas en el culto órfico, algunas expresamente relacionadas con los avatares del dios.

Muy importante parece ser el papel que ciertos objetos y juguetes tuvieron en el culto órfico en el plano mítico y ritual. Antes de citarlos, conviene advertir que la coexistencia de una ascesis rigurosa órfica con estos juegos y juguetes no suponía ninguna incoherencia doctrinal porque, al fin y al cabo, ambos contribuían a la purificación pretendida. Platón¹⁸⁶¹ relata que los oficiantes de ritos prometen liberaciones y purificaciones de injusticias 'a través de juegos placenteros', διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν, una expresión que puede aludir a componentes de la representación simbólica del mito del desmembramiento de Dioniso, tales como los disfraces, las danzas y los juguetes. El término griego παιδία tendría en este caso un desdoblamiento similar al que tienen actualmente el vocablo francés 'jouer' o el inglés 'play' que se utilizan para el campo semántico de la música y de la representación. El disfraz constituye un juego dentro del rito y seguramente formaba parte de la representación del drama de Dioniso niño. Pero el disfraz simbolizaba a la vez un cambio de estatus e, incluso, de identidad para el iniciado. Por otra parte, juguetes como la piña (κῶνος), el zumbador (ρόμβος), las tabas (ἀσπράγαλοι), las muñecas articuladas (παίγνια καμπεσίγνια), la pelota (σφαίρα) y la peonza (στρόβιλος), junto con otros objetos como el tirso (θύρσος), el espejo (ἔσοπτρον), las manzanas (μῆλα) y la lana (πόκος) aparecen en los relatos sobre los padecimientos de Dioniso transmitidos por distintas fuentes y seguramente se utilizaron para representar este drama en la *teleté*. Pero además de

¹⁸⁶¹ Pl. R. 364e.

la importancia de todos estos objetos en la ejecución material del rito, su simbolismo pudo favorecer que tuviesen también un papel destacado entre los λεγόμενα rituales, bien porque sus nombres fuesen pronunciados a modo de σύμβολα, bien porque apareciesen en expresiones formularias, como el tirso en la frase πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι, “muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos”. Incluso, objetos como el zumbador, ῥόμβος, o la peonza, στρόβιλος, aparte de ser juguetes y expresión de los λεγόμενα rituales, pudieron emplearse como instrumentos para producir efectos sonoros, tres interpretaciones posibles y no excluyentes.

Otro elemento significativo en el ritual era la 'cista', κίστη, o 'canasto', κάλαθος, donde se guardaban los símbolos sacros del culto, entre los que, según qué fuentes, se incluían serpientes, ofrendas comestibles y objetos sagrados como los juguetes del dios y los instrumentos musicales. Junto a la cista o canasto, hay que citar la 'criba', λίκνον, un instrumento agrícola empleado para separar el trigo de la paja, pero cuyo uso en los misterios báquicos está perfectamente documentado en época clásica y helenística, período en que se convierte en uno de los símbolos de culto. Según las especulaciones de los antiguos teólogos, este instrumento agrícola adquirió una significación simbólica al emplearse en los misterios como un elemento purificador del alma. En varios documentos literarios y epigráficos la criba aparece como la cuna donde se deposita al niño Dioniso, o bien como una cesta con ofrendas, sobre todo frutas diversas, en medio de las cuales se coloca el falo, emblema e instrumento de la fecundidad, que, sin embargo, no está documentado más que en la iconografía de época helenística. Proclo,¹⁸⁶² entre otros, explica que Dioniso recibe el sobrenombre de Λικνίτης porque el λίκνον le había servido de cuna a Dioniso niño. Aunque por lo general se interpreta que el niño divino en la cuna-criba representa la vegetación que despierta en primavera, los órficos pudieron relacionar esa significación con los avatares de Dioniso y entender que allí se depositaba al dios niño

¹⁸⁶² Procl. *in Ti.* I 407. 22ss.

en su vuelta a la vida tras la muerte. En realidad, los usos tradicionales del λίκνον no podían resultar más apropiados al relato órfico. Por un lado, la criba era un elemento de purificación del grano, que en el rito simbolizaría la purificación del crimen titánico, y, por otro, era empleada como cuna, el lugar idóneo para depositar a Dioniso renacido.

Otro objeto importantísimo es la corona. Los escasos datos sobre su empleo en los ritos terrenales se complementan con descripciones de su presencia en las prácticas ultramundanas. La corona aparece en tres momentos de la celebración. Primero en la procesión, mientras el tíaso recorre las calles. En segundo lugar, durante el banquete. Por último, no resulta descabellado pensar que la importancia que la corona tiene en el culto funerario y en las representaciones de los ritos cumplidos por los *mistas* en el más allá remonte a un rito que gira en torno a la muerte y renacimiento del dios y, aunque sea una hipótesis arriesgada, es posible postular su presencia en la puesta en escena de los padecimientos divinos. A cada momento le corresponde un significado acorde con los valores que la corona tiene por lo general en griego. La corona se relaciona con el banquete, porque es un banquete perpetuo lo que se le promete al buen *mista*. Es también un símbolo de su victoria sobre las reencarnaciones. Puede considerarse un símbolo funerario, en la medida en que el triunfo no se produce en este mundo, sino en el más allá, porque los triunfadores se quedarán como residentes sempiternos en el otro mundo y no tendrán que volver a una vida mortal. Y, por último, la corona tiene un fundamento místico, ya que es una especie de seña de identidad del iniciado, a quien se reconoce por ese rasgo externo. La corona es un símbolo místico en la procesión, simposíaco en el banquete y funerario y triunfal durante la representación de la muerte y renacimiento del dios. De este modo, el rito, el mundo de la muerte y el destino del alma se implican en la metáfora de la corona.

Y concluimos con los ritos de naturaleza práctica refiriéndonos al concepto de purificación. Entre los órficos la

necesidad de purificarse adquiere un sentido escatológico particular. Encuentra su razón de ser en una culpa antecedente, que en el plano del relato mítico se corresponde con el desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes. La expiación de dicha culpa exige la observancia de las prescripciones del Ὀρφικὸς βίος y el cumplimiento de ritos que, en conjunto- como indica la forma plural del término en contextos órficos- componen los denominados καθαρμοί. En este sentido, podemos decir que καθαρμοί o καθαίρω no designan ritos específicos de purificación, sino más bien los efectos catárticos de determinados ritos. Es decir, se aplica la denominación de καθαρμός a cualquier rito en el que se aprecien cualidades purificadoras. A modo de ejemplo, las prescripciones sobre el *modus vivendi*, el ayuno, la ofrenda de sacrificio, las lustraciones y libaciones, las danzas, sostener la antorcha, portar la criba, las súplicas a los dioses, la lectura de determinados textos, los ensalmos, el recitado de fórmulas o la representación de los avatares de Dioniso, todos estos ritos pueden entenderse como una forma de purificación. Avala también esta hipótesis la reflexión del gramático latino Servio¹⁸⁶³ que agrupa los ritos de purificación de acuerdo con los tres elementos: agua, aire y fuego. Tal y como hemos visto, y con independencia del uso de términos como καθαρμός o καθαίρω, en el rito órfico la purificación por aire se realiza simbólicamente mediante la criba; la purificación por fuego, con antorchas, y la purificación por agua, mediante lustraciones (λουτρα) y aspersiones (περιρραντήρια). Del mismo modo, las libaciones de agua, vino y leche pudieron tener un carácter purgativo.

En ocasiones καθαρμοί y τελεταί aparecen unidos porque ambos son términos genéricos: el uno expresa las consecuencias de los ritos, el otro los aglutina todos. La participación en el ritual no puede disociarse de las consecuencias que provoca: el ritual resulta siempre purificador. El sentido de καθαρμός se encuentra también cercano al de λύσις 'liberación', en la medida en que es una

¹⁸⁶³ Seru. *Aen.* 6. 741.

liberación lo que se persigue mediante el cumplimiento de todos estos ritos de efectos purificadores.

El valor propuesto para καθαρμοί permite entender mejor la vigencia de sus efectos tras la muerte del cuerpo. El fiel se purifica durante la vida terrenal de una culpa heredada de sus antepasados los Titanes, pero los beneficios catárticos de esa purificación pervivirán más allá de la muerte corporal. Los muertos iniciados que portan las laminillas de Turios¹⁸⁶⁴ declaran ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ, "vengo de entre puros, pura", lo que supone decir que han cumplido con los requisitos exigidos para librarse de una mancha concreta. Esperan ahora que los efectos de su comportamiento beneficien su alma.

Tras este repaso a los ritos de naturaleza práctica, pasamos a ocuparnos de los ritos en que la palabra cobra especial relevancia.

3. 2. τὰ λεγόμενα, 'LO QUE SE DICE, SE LEE O SE APRENDE'

En comunidades como la órfica la formación doctrinal reservada a los iniciados se difundía en el transcurso del ritual. La transmisión de ese saber que acompañaba al rito práctico se realizaba con el apoyo de textos que las fuentes designan como γράμματα, βίβλος, ποιήματα y ἔπη. La lectura de libros rituales ante la colectividad de fieles constituía seguramente uno de los momentos principales de la celebración. El contenido de esos escritos era muy variado e incluía indicaciones para cumplir la ofrenda, frases formularias, súplicas, prescripciones sobre el modo de vida órfica y ecos de uno o varios ἱεροὶ λόγοι.

El paradigma más fiable del tipo y contenido de los libros usados en el ritual nos lo ofrece el *Papiro de Gurob*, que presenta una serie de prescripciones con detalles muy claros sobre lo que ha de hacerse y decirse en los diferentes actos rituales y registra, además, nombres de divinidades que evocan el relato central de la doctrina órfica. La relevancia del texto en la *teleté* la pone también de manifiesto el papel que las laminillas órficas tienen en el ámbito

¹⁸⁶⁴ Fr. 488, 489, 490 B., 1.

funerario. Las láminas son una especie de *aide mémoire* que el difunto iniciado se lleva consigo a la tumba por si en el último momento se olvida de lo que debe hacer o de las palabras que ha de pronunciar ante los guardianes y divinidades infernales. Teniendo en cuenta la concepción órfica de *teleté* como experiencia anticipatoria de la muerte, no es ilógico pensar que los seguidores de estas doctrinas se han ayudado en la *teleté* de textos similares a los contenidos en las láminas, aunque seguramente inscritos en soportes más económicos y por desgracia perecederos.

En lo que concierne a las características formales de los libros, se nos escapan la longitud y la mayor o menor precisión de estos libros, pero dadas las características del culto y la organización de los órficos no podemos pensar que los textos fuesen inalterables. En principio, el uso de libros no tiene por qué implicar la inviolabilidad de la palabra escrita. Las laminillas órficas reúnen elementos coincidentes debidos a que todas remiten a un mismo tipo de literatura y a que recogen esencialmente los postulados básicos de la creencia órfica, pero en ellas encontramos también diferencias y discrepancias debidas a la "argamasa" del poetastro de turno. Por su parte, quienes dirigían las τελεταί dependían de libros con las "claves" y "normas" del ritual pero probablemente los textos ni eran siempre los mismos, ni eran, con ciertas limitaciones si se quiere, inalterables. La mayoría de estos libros no se empleaban de forma directa, pero no es descartable que algunos fuesen creados ex profeso y usados como autoridad en las τελεταί. El *Papiro de Gurob* y las laminillas de oro órficas son dos ejemplos de textos absolutamente funcionales empleados en dos momentos trascendentales para el fiel: la *teleté* y la muerte. Están inscritos en soportes manejables y contienen sólo las claves necesarias para entender determinados elementos de las doctrinas órficas. Es plausible que hayan existido más libros rituales de este tipo, una miscelanéa con la doctrina de condonación de delitos, liturgias, normas sobre el régimen de vida, descripciones ultramundanas y mitos, que presuponen la existencia de otros textos donde estos aspectos estarían tal vez desarrollados de forma más amplia.

En el culto órfico puede establecerse una relación entre mito y ritual gracias a una serie de testimonios que revelan que uno o varios ἱεροὶ λόγοι condicionaban, en cierta medida, la ejecución del rito. Diversas fuentes muestran que uno de los relatos más importantes de la teología órfica, el que narra los padecimientos de Dioniso a manos de los Titanes, su muerte y posterior renacimiento, ocupaba un lugar central en la *teleté*. El mito se transmitía (παραδίδωμι), pero no sabemos si era narrado íntegramente o por partes, ni tampoco si se representaba o simplemente se aludía a él mediante referencias o de forma simbólica. El *Papiro de Gurob* puede ser un ejemplo muy clarificador de la forma de transmisión. Remite al ἱερὸς λόγος por alusiones a los dioses y a los objetos con que los Titanes engatusaron a Dioniso. No hay una narración completa del relato, sino que éste queda tan sólo enunciado. La ejecución ritual se encargaría luego de enfatizar determinados episodios. De hecho, un relato incluyendo cosmogonías, teogonías, historias religiosas como la muerte de los Titanes y el origen y destino del alma no lo conocemos como tal hasta las *Rapsodias*, que fueron compiladas con bastante probabilidad a principios del I siglo a. C. Seguramente la situación antigua fuera la existencia de diversos textos unidos por una relación intertextual religiosa e ideológica. Es muy posible que el oficiante dispusiera de diversos libros con textos concernientes al mismo relato y a la hora de tratarlo en el ritual usara libros parecidos al *Papiro de Gurob*.

Por otra parte, la elección de este relato de la teogonía órfica se explica porque ofrecía todos los ingredientes apropiados para una religión que pretende tranquilizar a sus adeptos con una doctrina de salvación basada en un texto que relata la expiación de un pecado antecedente y la promesa de bienaventuranza. En principio, el miedo natural del hombre a la muerte pudo motivar la aparición de redentores que trataran de solventar este eventual peligro con la promesa de un destino de salvación, sujeto al cumplimiento de determinados requisitos, sin necesidad de recurrir a la creación de un mito sobre crímenes y expiación de culpas. Pero hay suficientes datos como para probar la antigüedad

de ese mito y la importancia de su conocimiento para la adecuada comprensión y ejecución del rito. Incluso, la presencia de determinados elementos rituales, como los juguetes o el acto de cubrirse la cara con yeso, adquiere plena justificación por la existencia de este *ἱερὸς λόγος*. El rito pudo existir antes que el mito, pero algunos de los testimonios más antiguos conservados muestran que la *teleté* se sustenta en este relato. De todas formas, es muy probable que en el ritual se manejaran otros relatos. A partir del texto de las laminillas órficas es posible reconstruir la temática de un *ἱερὸς λόγος* que gira en torno a la suerte del alma en el más allá y que resultaría idóneo para ser tratado en un ritual como la *τελετή* que pretende ser una experiencia anticipatoria de la muerte corporal.

Apoya también la existencia de *ἱεροὶ λόγοι* subyacentes al rito el hecho de que en un nutrido número de testimonios se le reconoce de forma explícita al poeta Orfeo la creación o reelaboración de un relato concerniente a los padecimientos de Dioniso en relación con las *teletai*. Orfeo aparece como el *ποιητής*, 'el creador, el poeta' de las *τελεταί*, se le relaciona con la creación de la poesía, *ποίησις*, y las *teletai*, o bien se adjudica al bardo la transmisión de un saber fundamental para el cumplimiento del rito. Es posible que la elección de Orfeo como maestro de ceremonias de estos cultos haya sido motivada por su carácter preeminente de religión del libro.

Sobre la forma en que el relato, en particular, y la doctrina, en general, se transmitían a los fieles, las fuentes hacen hincapié en la transmisión oral y, sobre todo, en la lectura a cargo de los oficiantes de ritos. Algunas noticias insisten en que los ritos se ven y se escuchan con el fin de aprender. Corrobora también la transmisión oral la existencia de una conocida fórmula¹⁸⁶⁵ que insta a los profanos a no ver ni oír los ritos y que en un

¹⁸⁶⁵ Transmitida en dos variantes, *φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι*, "hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos"; *αἰείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι*, "cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos".

determinado momento fue empleada como introducción de textos de cuya lectura o audición se deseaba disuadir a los profanos.

La importancia de la palabra en el culto órfico no se limitaba al relato sobre los padecimientos del dios. Los órficos acompañaban la ejecución de determinados ritos, especialmente la ofrenda, con súplicas e invocaciones, que no pueden considerarse, por tanto, un rito independiente. La forma preferida de honrar a las divinidades es la súplica expresada por εὐχή, pero puede hacerse mediante la petición de salvación con el verbo σώζω o la actitud suplicante (ἰκέτις) que el fiel muestra ante Perséfone a su llegada al Hades en las laminillas de Turios.¹⁸⁶⁶ Los destinatarios de la súplica son los dioses, preferentemente Dioniso y Perséfone. La plegaria está motivada por el deseo de salvación del fiel quien, gracias a la ejecución de ritos y el mantenimiento del Ὀρφικὸς βίος, reclama la bienaventuranza prometida.

El recitado de ἐπωδαί, 'ensalmos' o 'cantos mágicos', suele también acompañar la realización de otros ritos, especialmente la ofrenda a la divinidad, para atraerse su favor, pero de un modo suplicante más que coactivo. Al igual que muchos otros ritos, los ensalmos tienen efectos purificadores y pueden considerarse una καθαρμός verbal, un recurso para la purificación del alma mediante la palabra. Además de estos efectos benéficos, el ensalmo puede ser empleado para dañar a los enemigos, pues va implícito en su naturaleza el ser usado para fines buenos o malos. En los textos con reminiscencias órficas se pone de relieve la capacidad de los ensalmos para persuadir (πείθειν) y hechizar (γοητεύειν) poderosamente a los dioses, de manera que las ἐπωδαί se convierten en una especie de plegarias pero con efectos mágicos, tal y como muestra su estrecha vinculación con términos como μάγος o γόης. Incluso, no es extraño que se recurra al nombre de Orfeo, cuyas facultades mágicas son bien conocidas, para garantizar la eficacia del ensalmo. En algún caso los ensalmos se han puesto en relación con los himnos órficos, concebidos como

¹⁸⁶⁶ Fr. 489- 490 B. 10s.

fórmulas de conjuro con las que podía forzarse a la divinidad a estar a disposición del mago y que servían de acompañamiento a sacrificios, libaciones y plegarias.

En otro orden de cosas, hay indicios de que las reflexiones etimológicas y los juegos de palabras, que constituyen un rasgo característico de la producción órfica, tenían cabida en la *teleté*. Los juegos de palabras que encontramos en las laminillas de oro y en las láminas óseas versan sobre el destino de reencarnación, la verdad revelada y los conceptos de ayuno y eternidad. Se trata de reflexiones sobre el lenguaje nada fáciles y que requieren unos conocimientos previos para poder ser entendidas. La comprensión de estas reflexiones lingüísticas es capital para que el fiel pueda culminar con éxito su periplo por el Hades. No extraña que el ritual, durante el que se da a conocer al fiel el rito y la doctrina que lo sustenta, sea también el momento más apropiado para instruirle en estos juegos de palabras.

De los juegos etimológicos transmitidos por fuentes indirectas como Platón o Plutarco nos interesan especialmente los vínculos entre τελετή, 'ritual', con τελευτή, 'muerte', y σῶμα, 'cuerpo', con σῆμα, 'sepultura'. El paralelismo τελετή / τελευτή se justifica formal y conceptualmente. La τελετή es una preparación previa que instruye al fiel para afrontar y superar la muerte corporal, τελευτή. La comparación reposa además en la existencia de actividades y sensaciones comunes a τελετή y τελευτή. Al comparar la palabra para el cuerpo, σῶμα, con la palabra para sepultura, σῆμα, los órficos expresan toda una constelación de creencias, a saber, que el alma está en este mundo de forma transitoria, pagando un castigo temporal por antiguos pecados. El alma se liberará de la cárcel-sepultura cuando el cuerpo muera, ya que el alma sólo vive su verdadera vida separada del cuerpo. La consecución de dicha meta, τέλος, implica, sin embargo, una preparación previa, la τελετή. La similitud de palabras trasluce, por tanto, una clave para explicar el mundo. Los conocimientos transmitidos al fiel por medio de estas dos etimologías resultan trascendentales para su destino final, así que no es de extrañar que

reflexiones etimológicas de este tipo integrasen los poemas usados en la *teleté* y fuesen objeto de lectura, reflexión o ejercicio práctico en el ritual, tal y como parece estar insinuado en el *Crátilo*.¹⁸⁶⁷

Además de las etimologías transmitidas en las laminillas y en los textos de Platón, encontramos en las teogonías órficas una amplia serie de exégesis que versan mayoritariamente sobre nombres divinos, de gran interés filológico, aunque de menor trascendencia para el destino del fiel, lo que indudablemente debió de aminorar su importancia en el ritual. Muchas de ellas estaban ya en el poema originario y debieron de incluirse entre las posibles lecturas parciales que de éste se hacían durante la *teleté*. No sabemos si el oficiante las explicaba y comentaba de la misma manera que lo hacía el comentarista del *Papiro de Derveni*. Convencido de que las palabras de Orfeo poseen un significado profundo y oculto, este erudito se esforzó por encontrar su 'verdadero' sentido más allá de la superficial expresión poética. Su labor puede ser reflejo de lo que oficiantes y fieles hacían en el transcurso del ritual.

La *teleté* es también el momento más adecuado para revelar al *mista* los σύμβολα órficos. El concepto de σύμβολον, 'símbolo', tiene en la terminología mística, en primer lugar, el sentido de fórmula de reconocimiento o contraseña usada por los fieles para reconocerse entre sí como seguidores de la misma doctrina o, lo que es más importante, para ser reconocidos por los guardianes y dioses infernales en el momento en que afrontan el tránsito ultraterreno. Los σύμβολα rituales son términos como οἶνος 'vino', ὄνος 'asno', βουκόλος 'pastor', κόλπος 'regazo' o θεός 'dios', a primera vista expresiones sencillas del lenguaje corriente, breves y fáciles de recordar. Su complejidad reside en que encierran referencias a determinados aspectos de la doctrina, en especial a la condición y estatus que ansía conseguir el iniciado en el más allá, de una forma tan sintética que resultan incomprensibles para los profanos. En este sentido, los σύμβολα órficos tienen también el

¹⁸⁶⁷ Pl. *Cra.* 413a.

valor de 'referencia simbólica' a determinadas creencias. Algunos testimonios tardíos denominan σύμβολα a los objetos rituales, probablemente por su especial simbolismo en el marco de estas doctrinas y porque los nombres de dichos objetos, que integraban la parte material del rito, eran pronunciados a modo de fórmula en el transcurso de la celebración.

Además de las expresiones denominadas específicamente σύμβολα, los fieles pronunciaban otras que pueden considerarse también fórmulas simbólicas en la medida en que cobran un sentido diferente y distinto de su valor superficial, de profunda significación religiosa y entendible sólo por los iniciados. Aparte de su simbolismo e importancia, es fundamental para nuestro estudio hacer especial hincapié en la relevancia que tuvieron dichas expresiones en la celebración ritual según se desprende de numerosos indicios. En lo que concierne a las láminas órficas, la dificultad que supone el saber escoger la fórmula correcta y adecuada para cada momento, especialmente en el tránsito ultraterreno, no parece dejar lugar a la improvisación. El iniciado debía aprender en vida estas expresiones, tenía que conocer su simbolismo y la idoneidad del momento para pronunciarlas. La τελετή era, por varias razones, la ocasión ideal para obtener todos estos conocimientos. En primer lugar, algunas expresiones hacen referencia a elementos con un papel cultural destacado, como el tirso, el espejo o la corona. Parece sensato pensar que frases como πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι, "muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos", εὐοὶ σαβοῖ "evoé saboi" ο ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου> ποσὶ καρπαλίμοισι, "me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona", fuesen pronunciadas en el momento correspondiente a la ejecución ritual que incluía los elementos antes citados. En segundo lugar, la declaración Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρá, "vengo de entre puros, pura", expresa el estado conseguido como consecuencia, en buena medida, del cumplimiento del rito. Por último, algunos textos, como el *Fedón*¹⁸⁶⁸ platónico señalan

¹⁸⁶⁸ Pl. *Phd.* 69c.

explícitamente que frases enigmáticas de este tipo eran pronunciadas durante las τελεταί.

3. 3 τὰ ὀρώμενα: LA REPRESENTACIÓN DE UN DRAMA SACRO

En este apartado hemos estudiado la posibilidad de que durante la *teleté* se llevara a cabo la representación de un drama sacro (o partes de él) en la que se escenificaba la muerte de Dioniso y, tal vez, su posterior renacimiento. Podemos afirmar que no hay datos suficientes para corroborar a ciencia cierta la existencia de tales escenificaciones, pero numerosos indicios apuntan a ello. Primero, el ἱερὸς λόγος que narra el mito de la génesis, los padecimientos y renacimiento de Dioniso ocupa un lugar preferente en la celebraciones y a él remiten numeros ritos y objetos culturales. En segundo lugar, la expresión διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν, 'mediante juegos placenteros', que leemos en la *República* platónica puede interpretarse como una referencia a los disfraces y danzas que integrarían la representación simbólica del mito. En efecto, un texto de Harpocración dice que en los ritos se unge con barro y salvado a los iniciados a imitación de los Titanes que se embadurnaron con yeso para engatusar a Dioniso. En tercer lugar, hay alusiones a que los fieles contemplan ritos (τὰ ἱερά) cuya ejecución se hace de forma simbólica. Es cierto que, vistos de forma individual, la existencia de un ἱερὸς λόγος, los objetos culturales y las referencias a lo que se ve y se muestra no implican necesariamente la escenificación del drama sacro. En algunos casos, lo que se muestra (τὰ δεικνύμενα) a los fieles podrían ser precisamente los objetos de culto relacionados con el mito. Ahora bien, la combinación de todos los argumentos, unida al paralelismo con los cultos dionisiacos de época postclásica- que proceden en última instancia de cultos místéricos-, apunta a la ejecución del drama sacro. En nuestro estudio hemos reconstruido una secuencia lógica de los acontecimientos, pero es hoy por hoy indemostrable que en el ritual se escenificasen estos episodios en este orden y de principio a fin. Probablemente la simple ejecución de ritos como portar el tirso, coronarse, danzar o pronunciar frases simbólicas

bastaría en muchos casos para evocar el drama a los fieles, conocedores del mito en detalle.

4. REFERENCIAS AL ESTADO ANÍMICO DE LOS FIELES

En el capítulo dedicado a las referencias al estado anímico de los fieles, hemos estudiado, en primer lugar, el valor de βάκχος y βακχεύειν. El significado tradicional de βακχεύειν es 'entrar en éxtasis' o 'celebrar ritos báquicos', acepción que en muchos casos implica una actividad violenta, en principio, incompatible con los preceptos de la vida órfica. De hecho, la escasa presencia en los testimonios órficos de un verbo tan rico en matices como βακχεύειν tal vez sea debida a que las connotaciones cruentas del verbo llevaron a algunos autores a desestimar su uso. Con todo, no faltan ejemplos de βάκχος y βακχεύειν en este ámbito místico. En el fragmento de *Cretenses* de Eurípides el empleo de βάκχος con connotaciones cruentas estaría justificado por tratarse de un rito de iniciación en que podría tener lugar un sacrificio sangriento. En el resto de pasajes con reminiscencias órficas, donde βάκχος y βακχεύειν no pueden relacionarse con primeras iniciaciones ni con actividades violentas, es, sin embargo, muy probable que conserven todavía vestigios de ese valor cruento, aunque sea de una forma simbólica. Los órficos rehúyen la acepción cruenta del verbo βακχεύειν sustituyendo el sacrificio sangriento por un sacrificio personal. En efecto, para el fiel órfico el hecho de 'comportarse como un baco', βακχεύειν, significa acatar el modelo de vida órfico, el Ὀρφικὸς βίος, que implica la renuncia a determinados placeres. El iniciado se compromete a respetar ciertos preceptos que afectan a su existencia personal y a cumplir una serie ritos que, en algunos casos, pueden llevarlo a alcanzar el éxtasis. La diferencia entre el βάκχος dionisiaco y el órfico estriba en que el baco dionisiaco no órfico busca un éxtasis transitorio, que termina cuando concluye la celebración colectiva. Para el baco órfico, en cambio, el éxtasis consiste en ver colmadas sus aspiraciones de equipararse, aunque sea nominalmente, a la divinidad de la que es devoto entusiasta. El baco órfico persigue una condición perdurable, tal y como expresa el perfecto de la inscripción de Cumas: βάκχος es el resultado de quien a fuerza de

βακχεύειν ha logrado ser un μύστης ejemplar. La constancia y la perseverancia cotidianas en el Ὀρφικὸς βίος culminan con la muerte del yo titánico y la liberación del yo dionisiaco. En el momento de morir el fiel pone fin a su esfuerzo continuado por mantenerse baco y adquiere dicho estatus definitivamente.

Apenas hay más noticias referentes a otras alteraciones anímicas y fisiológicas experimentadas por los fieles. Se menciona la μανία teléstica, cultual o ritual, que hemos definido como el estado de entusiasmo o posesión del fiel provocado por Dioniso. La μανία se presenta como un estado pasajero con principio y fin en el rito, de manera que no parece meta preferente para el órfico, quien busca un éxtasis permanente. Los escasos testimonios de μανία en relación con el ritual órfico la describen a la manera de la μανία dionisiaca. También resulta lógica la escasez de referencias a alteraciones fisiológicas. De acuerdo con la concepción de *teleté* como experiencia anticipatoria para afrontar la muerte del cuerpo, se prepara al órfico para una nueva vida en que el alma adquiere todo el protagonismo en detrimento del cuerpo. Tras la muerte, el alma se libera de la cárcel corporal y, en consecuencia, de todo tipo de alteraciones de naturaleza fisiológica como los temblores, los sudores o el miedo descritos por Plutarco.¹⁸⁶⁹

¹⁸⁶⁹ Plu. *Fr.* 178 Sandbach, *Aud.* 47 A.

5. LAS MOTIVACIONES DEL RITUAL.

El capítulo sobre las motivaciones del ritual estudia las causas y la finalidad que, según las fuentes, inducen al fiel al cumplimiento del rito. El órfico acude a la *teleté* con la esperanza de vivir una experiencia que le proporcione un conocimiento sobre su situación en el mundo y su destino final. Uno de los *ἱεροὶ λόγοι* órficos le enseña que su condición de mortal representa el castigo por la falta cometida por sus antecesores los Titanes. El iniciando deberá limpiar esta mancha durante su vida terrenal siguiendo las pautas que se marquen en las *teletai*. Si se purifica y se libera, a su muerte conseguirá esquivar los terrores del Hades y obtendrá el privilegio de habitar bajo tierra junto a los demás felices. A la postre, lo que distingue a bacos de profanos es el destino que aguarda a unos y otros tras la muerte corporal.

En definitiva, conocimiento, liberación, pureza y esperanza en un destino mejor en el otro mundo son los cuatro motivos básicos de la asistencia a estas celebraciones. Los tres primeros deben lograrse durante la existencia terrenal y son imprescindibles para que el alma acceda, muerto el cuerpo, a la pradera de los bienaventurados, metáfora del destino dichoso de los bacos. Se certifica de este modo la vigencia de los efectos de las *teletai* tras la muerte.

6. LA EXPERIENCIA RITUAL

La *teleté* se concibe como una experiencia anímica, fundamental e inolvidable a través de la cual el iniciando adquiere un conocimiento que marca para siempre su vida. Se trata de un conocimiento escatológico que versa sobre la suerte de las almas en el más allá. La *teleté*, entendida como ensayo de lo que sucederá tras la muerte del cuerpo, provoca *per se* un cambio de mentalidad. Muchas de las prácticas y enseñanzas doctrinales órficas están orientadas a ilustrar lo que debe hacer el muerto creyente en su tránsito por el Hades y a describir las delicias de que disfrutarán los bacos en el más allá. Además, algunos pasajes revelan la relación formal y conceptual entre la experiencia cultural, τελετή, y la de la muerte, τελευτή. En los testimonios de Platón y Plutarco se establece una relación etimológica entre ambos términos en el sentido de que la τελετή recibe su denominación precisamente por la vigencia de sus efectos tras la muerte, τελευτή. Incluso, se señalan sensaciones afines a ambas experiencias como la angustia, la fatiga o la luz asombrosa. Del mismo modo, la pureza es un requisito exigible en el ritual y en el momento de morir.

En la *teleté* el fiel presencia una representación de la suerte del alma en el más allá, ensayo previo de lo va sucederá tras la muerte del cuerpo. El rito provoca la purificación de la culpa heredada y la liberación del miedo a la muerte. El fiel aprende un modelo de vida, el Ὀρφικὸς βίος, cuyas pautas deberá seguir fielmente si quiere superar su actual situación de mortal y afrontar con garantías la muerte del cuerpo. En definitiva, se acude al ritual con la esperanza de lograr un destino dichoso en el más allá y evitar la suerte siniestra de los profanos en el Hades.

VIII
APÉNDICE DE TEXTOS Y SU TRADUCCIÓN

VIII APÉNDICE DE TEXTOS Y SU TRADUCCIÓN

ALEJANDRO POLIHÍSTOR (s. I a. C.)

Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33 (*fr.* 628 B.; T 214 K. + 218 K.; FGH 273 F 93, *cf.* Thesleff p. 236) τιμὰς θεοῖς δεῖν νομίζειν καὶ ἥρωσι μὴ τὰς ἴσας, ἀλλὰ θεοῖς μὲν ἀεὶ μετ' εὐφημίας λευχειμονοῦντας καὶ ἀγνεύοντας, ἥρωσι δ' ἀπὸ μέσου ἡμέρας. τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θηησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὠίων καὶ τῶν ὠιοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Es preciso tributar honras a los dioses y a los héroes, pero no las mismas; a los dioses en cualquier momento y con palabras de buen agüero, vestidos de blanco y siendo puros; a los héroes, en cambio, después de mediodía. Y la pureza es necesaria mediante purificaciones, lustraciones y aspersiones, mediante la purificación después de funerales, relaciones amorosas y todo tipo de mancha y mediante el apartamiento de alimentos y carne de animales muertos, salmonetes, melanuros, huevos, animales nacidos de huevos, habas y lo demás que prescriben quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos.

ALEXIS (s. IV / III a. C.)

Alexis *fr.* 140 K.- A. βιβλίον ἐντεῦθεν ὃ τι βούλει προσελθὼν γὰρ λαβέ, ἔπειτ' ἀναγνώσει, πάνυ γε διασκοπῶν ἀπὸ τῶν ἐπιγραμμάτων ἀτρέμα τε καὶ σχολῆι. Ὅρφεὺς ἔνεστιν, Ἡσίοδος, τραγωιδία, Χοιρίλος, Ὅμηρος, Ἐπίχαρμος, συγγράμματα παντοδαπά.

Acércate y toma el que quieras de esos libros de ahí. Luego léelo, reflexionando bien a partir de los títulos poco a poco y tomándote tu tiempo. Tienes a Orfeo, Hesíodo, tragedia, Quérilo, Homero, Epicarmo y toda clase de obras.

APOLONIO DE RODAS (s. III a. C.)

A. R. 1. 1134-1139 (*fr.* 526 B.)

ἄμυδις δὲ νέοι Ὅρφηος ἀνωγῆι
σκαίροντες βηταρμὸν ἐνόπλιον εἰλίσσοντο,

καὶ σάκεα ξιφέεσσιν ἐπέκτυπον, ὥς κεν ἰωή
δύσφημος πλάζοιτο δι' ἠέρος ἦν ἔτι λαοί
κηδείη βασιλῆος ἀνέστενον. ἔνθεν ἔσαιεί
ρόμβωι καὶ τυπάνωι Ῥεῖην Φρύγες ἰλάσκονται.

Al mismo tiempo los jóvenes, por consejo de Orfeo, daban vueltas saltando una danza guerrera y golpeando sus escudos con las espadas, para que el grito agorero, que todavía las gentes del pueblo gemían en duelo por su rey, se extraviase por el aire. Desde entonces, siempre con zumbador y timbal propician los frigos a Rea.

AQUILES TACIO (s. III d. C.)

Ach. Tat. *Intr. Arat.* 33. 17 Maas (*fr.* 114 IV B.; 70 K.) τὴν δὲ τάξιν, ἣν δεδῶκαμεν τῶι σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσι παραπλησίαν εἶναι τῆι ἐν τοῖς ὠίοις· ὄν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῶι ὠίῳ, τοῦτον ἐν τῶι παντὶ ὁ οὐρανός, καὶ ὡς ἐξήρηται τοῦ οὐρανοῦ κυκλοτερῶς ὁ αἰθήρ, οὕτω τοῦ λεπύρου ὁ ὕμην.

Y la disposición que hemos aceptado de la esfera, los órficos dicen que es muy similar a la de los huevos, pues la razón de ser que tiene la cáscara en el huevo es la misma que la del cielo en el universo, e igual que el aire está suspendido del cielo como de una bóveda, así también la membrana de la cáscara.

Ach. Tat. *Intr. Arat.* 37. 8 Maas (*fr.* 114 V B.; 70 K.) σχῆμα δὲ κόσμου οἱ μὲν κωνοειδές, οἱ δὲ ὠιοειδές, ἥς δόξης ἔχονται οἱ τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια τελοῦντες. σαφηνείας δὲ ἔνεκα πιθανῆς παρελήφθη τοῦ ὠιοῦ ἢ εἰκῶν.

La forma del universo es, según unos, cónica, según otros, en forma de huevo, opinión que sostienen los que celebran los misterios órficos. Fue por mor de una claridad que resultara convincente por lo que se adoptó la imagen del huevo.

ARÍSTIDES QUINTILIANO (s. III d. C.)

Aristid. Quint. *De mus.* 3. 25 (p. 129, 11 Winnington-Ingram; *fr.* 600 II B.) διὸ καὶ τὰς βακχικὰς τελετὰς καὶ ὅσαι ταύταις παραπλήσιοι λόγου τινὸς ἔχεσθαι φασιν, ὅπως ἂν ἡ τῶν ἀμαθεστέρων πτοίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδαῖς ἐκκαθαίρηται

Por ello, también dicen que las ceremonias báquicas y cuantas son semejantes a éstas tienen una razón de ser, a saber, que la pasión de quienes

son más ignorantes, por su forma de vida o por el azar, sea purificada por las melodías o danzas que junto a los juegos¹⁸⁷⁰ se realizan en ellas.

ARISTÓFANES (s. V / IV a. C.)

Ar. Ra. 1030ss (*fr.* 547 B.; T 90 K.)

σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς
ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γειναῖοι γεγένηται.
Ὅρφευς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,
Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς.

Considera, pues, desde el principio cuán útiles han sido los poetas genuinos. Pues Orfeo nos mostró las *teletai* y el apartarnos de matanzas, y Museo la curación de enfermedades y los oráculos.

ARISTÓTELES (s. IV a. C.)

Arist. *Fr.* 15 Rose (*ap.* Sines. *Dio* 10 p. 271 Krab) καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους·

Lo mismo que Aristóteles considera que los que se inician no deben aprender algo, sino experimentar y cambiar de mentalidad, esto es, llegar a estar preparados.

Arist. *Fr.* 60 Rose (*ap.* Iambl. *Protr.* 77. 27 Des Places; *fr.* 430 IV, V B.) τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, εἰ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετάς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίαι πάντες. τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων.

¿Y quién a la vista de ello se consideraría feliz o afortunado, si desde el principio nos encontramos justamente y por naturaleza, como dicen los que cuentan las *teletai*, sometidos a una especie de castigo todos?. Pues los más antiguos dicen que es divino declarar que el alma expía la pena y que nosotros vivimos para ser castigados por ciertas graves fechorías.

¹⁸⁷⁰ O 'representaciones', *cf.* § 3. 1. 6. 1 Los juegos y los juguetes.

Arist. *Fr.* 195 Rose (*ap.* D. L. 8. 34) φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ τῶν Πυθαγορείων παραγγέλλειν αὐτὸν (*sc.* Πυθαγόραν) ἀπέχεσθαι τῶν κυάμων ἤτοι ὅτι αἰδοίοις εἰσὶν ὅμοιοι ἢ ὅτι Ἄιδου πύλαις. ἀγόνατον γὰρ μόνον· ἢ ὅτι φθείρει ἢ ὅτι τῆι τοῦ ὄλου φύσει ὅμοιον ἢ ὅτι ὀλιγαρχικόν· κληροῦνται γοῦν αὐτοῖς.

Y Aristóteles en *Sobre los Pitagóricos* dice que él (*i. e.* Pitágoras) prescribe apartarse de las habas, bien porque se parecen a los testículos, bien porque son semejantes a las puertas del Hades (pues es la única planta carente de nudos), bien porque ella corrompe, bien porque es semejante al universo o porque es oligárquica. En cualquier caso, tiran a suerte con ellas.

ATANASIO ALEJANDRINO (s. IV d. C.)

Ath. Al. cod. Reg. 1993 f. 317 (*fr.* 822 B.; M. 26. 1320) καταντλεῖ γὰρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβόλους ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαιδὴν τοῦ Ὀρφέως. καὶ σὺ ἔστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων, παρακρουσάμενος τὴν σφραγίδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ. ἦν σφραγίδα οὐ μόνον νοσήματα δεδοίκασιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ στίφος τῶν δαιμόνων φοβεῖται καὶ τέθηπεν.

Pues una vieja por veinte óbolos o un cuartillo de vino te larga un encantamiento de Orfeo. Y tú, de pie, como un asno boquiabierto, que lleva al cuello la inmundicia de los cuadrúpedos, engañando el sello del palo salvador. Sello al que temen no sólo las enfermedades, sino que también pone en fuga y asombra a toda la turba de los démones.

ATENÁGORAS (s. II d. C.)

Athenag. *Leg.* 20. 3 (*fr.* 89 B., 58 K.) εἶθ' ὅτι Φερσεφόνη τῆι θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος (*sc.* Ζεὺς) καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ.

E, incluso, que se unió (*i. e.* Zeus) a Perséfone, su hija, tras haberla violado bajo la forma de una serpiente, y que tuvo de ella un hijo, Dioniso.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (s. II / III d. C.)

Clem. Al. *Paed.* 2. 8. 73. 1 οἱ μὲν γὰρ βακχεύοντες οὐδὲ ἄνευ στεφάνων ὀργιάζουσιν· ἐπὶ δὲ ἀμφιθῶνται τὰ ἄνθη, πρὸς τὴν τελετὴν ὑπερκάουτα.

Los que celebran a Baco no cumplen los ritos sin coronas, sino que, en cuanto se ciñen en sus sienes las flores, se sienten encendidos en vista de la celebración.

Clem. Al. *Prot.* 2. 15. 3 (24 Marcovich) (*fr.* 589 I B.) τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως ταύτης ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελασεῖουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. Ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα, οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;

Al presentar con detalle los símbolos de esta iniciación sé que moverán a risa al examinarlos, incluso a vosotros que no os reiríais: “He comido en el tambor, he bebido en el címbalo, llevé los vasos de ofrendas, me introduje abajo en la cámara nupcial”.

¿No son una insolencia los símbolos?. ¿No son una broma los misterios?.

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 2 (25 Marcovich) (*fr.* 589 IB.) Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεὸς· δράκων δέ ἐστιν, οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός.

En efecto, el símbolo de los misterios de Sabacio para los que se inician es el dios a través del regazo: es una serpiente que se arrastra por el regazo de los celebrantes, prueba de la incontinenencia de Zeus.

Clem. Al. *Prot.* 2. 16. 3 (25 Marcovich) ἑταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων, ἐν ὄρει τὸ κρύφιον βουκόλος {τὸ} κέντρον <φέρει> βουκολικόν, οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, ὃν δὴ καλῶς ἀναστέφουσιν οἱ Βάκχοι.

“El toro es padre de la serpiente y padre del toro es la serpiente;¹⁸⁷¹ en el monte el boyero lleva el aguijón oculto”. Creo que se llama aguijón al tirso con que se coronan los bacos.

Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2 - 2. 18. 2 (26s Marcovich) (*Eus. PE.* 2. 3. 23; *fr.* 306 I, 312 I, 315 I, 318 I, 322 I, 588 I B.) τὰ δὲ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλιω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράικιος·

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,
μῆλά τε χρύσεια κατὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

¹⁸⁷¹ Cf. Firm. *Err. prof. relig.* 26. 1.

καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος ἔσοπτρον, πόκος. Ἄθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλειεν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη. οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη καθήψουν πρότερον, ἔπειτα ὀβελίσκοις

ἀμπίραντες ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο

Zeus δὲ ὕστερον ἐπιφανεῖς (...) κεραυνῶι τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεσθαι. καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῶι παιδί παρακατατίθεται καταθάψαι. ὃ δέ, οὐ γὰρ ἠπέιθησε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν.

Los misterios de Dioniso los celebran de un modo inhumano. Siendo aún niño y mientras los Curetes bailaban a su alrededor tumultuosamente en danza armada, los Titanes se disfrazaron con astucia y tras engañarle con juguetes infantiles, los tales Titanes lo despedazaron, a pesar de que era todavía muy niño, como afirma el poeta de la *teleté*, el tracio Orfeo:

una piña, un zumbador y muñecas articuladas,

*hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos*¹⁸⁷²

Y no es inútil mostraros los símbolos vanos de esta *teleté* para condenarlos: una taba, una pelota, una peonza, manzanas, un zumbador, un espejo y un copo de lana. Y Atenea, que se apoderó del corazón de Dioniso, fue llamada Palas a causa de los latidos de dicho corazón. Los Titanes, que lo habían despedazado, colocaron un caldero sobre un trípode y arrojaron los miembros de Dioniso. Primero los cocieron y luego, en pequeños asadores

espetándolos, los pusieron sobre 'Hefesto'.

Poco después apareció Zeus (...), hirió a los Titanes con el rayo y confió los miembros de Dioniso a su hijo Apolo para que los enterrase. Y éste, por no desobedecer a Zeus, tras llevar el cadáver despedazado al Parnaso, lo enterró.

Clem. Al. *Prot.* 2. 19. 4 (28 Marcovich) (Eus. *PE.* 2. 3. 29; fr. 520 B.) Καβεῖρους δὲ τοὺς Κορύβαντας καλοῦντες καὶ τελετὴν Καβειρικὴν καταγγέλλουσιν· αὐτῶ γὰρ δὴ τούτῳ τῶ ἀδελφοκτόνῳ τὴν κίστην ἀνελομένῳ, ἐν ἧι τὸ τοῦ Διονύσου αἰδοῖον ἀπέκειτο, εἰς Τυρρηγίαν κατήγαγον, εὐκλεοῦς ἔμποροι φορτίου· κἀνταῦθα διετριβέτην, φυγάδε ὄντε, τὴν πολυτίμητον εὐσεβείας διδασκαλίαν, αἰδοῖα καὶ κίστην, θρησκευεῖν παραθεμένῳ Τυρρηγοῖς. δι' ἣν αἰτίαν

¹⁸⁷² La cursiva indica que se trata de versos textuales.

οὐκ ἀπεικότως τὸν Διόνυσόν τινες ἄτινι προσαγορεύεσθαι θέλουσιν, αἰδοίων ἔστερημένον.

Llamando Cabiros a los Coribantes denuncian también el ritual cabírico. Estos dos fraticidas, cogiendo la cista en que se encontraba el falo de Dioniso, la llevaron a Tirrenia, ¡comerciantes de gloriosa mercancía!. Pasaron allí algún tiempo, pues estaban en fuga, recomendando a los tirrenos observar religiosamente los órganos sexuales y la cista, preciosísima lección de respeto a los dioses. Por esta causa algunos, no sin razón, quieren llamar a Dioniso Atis, por estar privado de órganos sexuales.

Clem. Al. *Prot.* 2. 21. 2 (30 Marcovich) (*fr.* 515 I B.) Κᾶστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἔνήστευσα ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. Καλά γε τὰ θεάματα καὶ θεᾶι πρέποντα.

Y estos son los símbolos de los Misterios de Eleusis: “he ayunado, he bebido el ciceón, cogí de la cista, después de manejarlo lo guardé en el canasto y del canasto a la cista”. ¡Hermosos y apropiados espectáculos para una diosa!.

Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4 (31s Marcovich) (*fr.* 590 B.) οἶαι δὲ καὶ αἱ κίσται αἱ μυστικαί; δεῖ γὰρ ἀπογυμνῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπεῖν. οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἁλῶν καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου; οὐχὶ δὲ ῥοιαὶ πρὸς τοῖσδε καὶ κράδαι νάρθηκές τε καὶ κιπτοί, πρὸς δὲ καὶ φθοῖς καὶ μήκωνες; ταῦτ' ἔστιν αὐτῶν τὰ ἅγια.

Lo mismo sucede con las cistas místicas. Pues hay que desnudarlas de lo sagrado y revelar lo desconocido. ¿No son éstos pasteles de sésamo y calabaza, tortas de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, símbolo de Dioniso Basareo?. ¿No hay además granadas, ramas de palmetas, hiedra y también pasteles y adormideras?. ¡Estos son sus objetos sagrados!.

Sch. in Clem. Al. *Prot.* 302. 27ss κῶνος] κῶνοι οἱ στρόβιλοι καὶ οἱ θύρσοι, ὡς Διογενιανός. ῥόμβος δῖνος, κῶνος, ξυλήριον, οὗ ἐξήπται τὸ σπαρτίον, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο, ἵνα ῥοιζῆι· κτλ.

Piña: piña, peonzas y tirsos, según Diogeniano. Zumbador, remolino, piña, de madera donde se ata la cuerdecita, y en las *teletai* se hace girar para que zumbe (...).

Sch. in Clem. Al. *Prot.* 318. 5 ὡμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μούμενοι Διονύσῳ, δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν Μαινάδων.

Los iniciados de Dioniso comían carne cruda, haciendo esto como prueba del despedazamiento que sufrió Dioniso por las Ménades.

CRISIPO (s. III a. C.)

Chrysipp. *SVF* II 42 (*ap. Plu. Stoic. rep.* 1035a) δοκεῖ μοι (...) τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος, διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις.

Me parece que (...) el último de los relatos acerca de la naturaleza es el relato sobre los dioses, razón por la cual llamaron *teletai* a las transmisiones de este tema.

Chrysipp. *SVF* II 1008 (=EM s. v. τελετή p. 750. 16) Χρύσιππος δὲ φησι, τοὺς περὶ τῶν θείων λόγους εἰκότως καλεῖσθαι τελετὰς.

Y Crisipo dice que los relatos sobre los dioses se llaman con razón *teletai*.

DAMAGETO (s. III a. C.)

Damag. *AP.* 7. 9 (*sc.* Ορφεύς) ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου καὶ στίχον ἠρωίῳ ζευκτὸν ἔτευξε ποδί.

Quien (*i. e.* Orfeo) en otro tiempo descubrió las celebraciones mistericas de Baco y compuso un verso encadenado al pie heroico.

DAMASCIO (s. V / VI d. C.)

Dam. *in Phd.* 1. 170 (103 Westerink) (*fr.* 307 II B.) ὅτι ὁ νάρθηξ σύμβολός ἐστι τῆς ἐνύλου δημιουργίας καὶ μεριστῆς ... κάλλιον δὲ διὰ τὴν ὅτι μάλιστα διεσπαρμένην συνέχειαν, ὅθεν καὶ Τιτανικὸν τὸ φυτόν· καὶ γὰρ τῷ Διονύσῳ προτείνουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ πατρικοῦ σκήπτρου, καὶ ταύτῃ προκαλοῦνται αὐτὸν εἰς τὸ μερισμόν. καὶ μέντοι καὶ νάρθηκοφοροῦσιν οἱ Τιτᾶνες.

Porque el tirso es símbolo de la creación material y divisible (...) y una razón mejor es principalmente su continuidad rota, de ahí que la planta sea un atributo titánico, pues se lo ofrecen a Dioniso en lugar del cetro paterno y así lo atraen hacia la existencia dividida. Y ciertamente también portan el tirso los Titanes.

Dam. *in Phd.* 1. 170 (105 Westerink) (*fr.* 576 XIII B.) ὁ Σωκράτης τοὺς πολλοὺς καλεῖ ναρθηκοφόρους Ὀρφικῶς, ὡς ζῶντας Τιτανικῶς.

Y Sócrates llama a muchos portadores del tirso a la manera órfica, como si vivieran a la manera de los Titanes.

Damasc. *in Phlb.* 243 (115 Westerink) (*fr.* 114 VII B.) Ἰάμβλιχος (*fr.* 7 Dillon) τὰς τρεῖς μονάδας φησὶν ἀπὸ τἀγαθοῦ προελθοῦσας κοσμησαὶ τὸν νοῦν (...) καὶ μὴν ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἐν τῷ μυθευομένῳ ὠῷ τὰς τρεῖς ἐκφανῆναι μονάδας φησὶν.

Jámblico dice que las tres mónadas que proceden del Bien adornan el Intelecto (...) y afirma que las tres mónadas vienen a la luz en el huevo al que se refieren los mitos entre los órficos.

DEMÓSTENES (s. IV a. C.)

D 18. 259ss (*fr.* 577 I B.; T 205 K.) ἀνὴρ δὲ γενόμενος (*sc.* Αἰσχίνης) τῇ μητρὶ τελοῦσθι τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον, ἐπὶ τῷ μηδένα πώποτε τηλικούτ' ὀλολύξαι σεμνυνόμενος (καὶ ἔγωγε νομίζω μὴ γὰρ οἶεσθ' αὐτὸν φθέγγεσθαι μὲν οὕτω μέγα, ὀλολύζειν δ' οὐχ ὑπέρλαμπρον), ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκηι, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν ἑυοῖ σαβοῖ, καὶ ἐπορχούμενος ἕης ἄττης ἄττης ἕης, ἔξαρχος καὶ προηγεμῶν καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦθ' ὑπὸ τῶν γραιδίῳν προσαγορευόμενος, μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα, ἐφ' οἷς τίς οὐκ ἂν ὡς ἀληθῶς αὐτὸν εὐδαιμονίσειε καὶ τὴν αὐτοῦ τύχην.

Y hecho un hombre (*i. e.* Esquines), le leías los libros a tu madre cuando celebraba los ritos y juntamente con ella organizabas lo demás; por la noche, vistiendo con una piel de cervato a los participantes en los ritos, escanciándoles vino de la cratera, purificándolos y embadurnándolos con arcilla y salvado, alzándolos después de la purificación y exhortándolos a decir “he dejado el mal, he encontrado el bien”, jactándote de que nadie había aullado nunca tan poderosamente (y yo, al menos, lo creo; pues no penséis que éste que habla tan fuerte, no aullaría de forma brillantísima); de día, guiando por las calles los hermosos tíasos, los coronados por el hinojo y el

álamo blanco, apretando las serpientes de color rojizo oscuro y agitándolas sobre su cabeza, gritando “evoé saboi” y bailando al son “hye Atis, Atis hye”; director del coro, jefe del cortejo, portador de la cista y de la criba sagrada, designado así por las viejecitas, recibiendo como pago de estos servicios pasteles empapados en vino, rosquillas y pasteles recién hechos, por lo cual quién no se consideraría verdaderamente feliz a sí mismo y a su suerte.

D. 19. 199 (*fr.* 577 II B.) οὐκ ἴσασιν οὗτοι τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς τὰς βιβλους ἀναγιγνώσκοντά σε (*sc.* Αἰσχίνην) τῆι μητρὶ τελούσῃ, καὶ παῖδ' ὄντ' ἐν θιάσοις καὶ μεθύουσιν ἀνθρώποις καλινδούμενον;

¿No saben éstos que tú (*i. e.* Esquines) desde el principio le leías los libros a tu madre mientras celebraba los ritos, y siendo todavía un niño, ibas y venías entre tíasos y hombres borrachos?.

D. 19. 249 (*fr.* 577 III B.) τελοῦσα μὲν ἢ μήτηρ αὐτοῦ καὶ καθαίρουσα καὶ καρπουμένη τὰς τῶν χρωμένων οὐσίας.

Mientras su madre celebra los ritos, purifica y expolia los bienes de quienes usan sus servicios.

Ps. D. 25. 11 (*fr.* 33, 512 B.; 23 K.) καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν,

Y la inexorable y veneranda Justicia, de quien Orfeo, el que nos dio a conocer las sacratísimas celebraciones, dice que, sentada junto al trono de Zeus, vigila todo lo relativo a los seres humanos.

COMENTARISTAS DE DEMÓSTENES

Harpocración (s. I/ II d. C.) y Focio (s. IX d. C.)

Harp. *Lex. s. v.* ἀπομάττων (36 Keaney) (*fr.* 577 VII B.; T 205 K.), οἱ μὲν ἀπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ ἀπολυμαινόμενος, ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῶι· ἤλειφον γὰρ τῶι πηλῶι καὶ τῶι πιτύρῳ τοὺς μουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις ὡς ἄρα οἱ Τιτάνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῶι μὴ γνώριμοι γενέσθαι. τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῶι δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν.

'El que limpia'. Unos entienden sencillamente por esto 'el que está limpio y purificado', pero otros, más inquisitivamente, (*i. e.* entienden) por ejemplo, 'el que emplasta el barro y el salvado a los que cumplen los ritos', igual que decimos que una estatua se limpia con barro. Pues, en efecto, ungían con barro y salvado a los iniciados, imitando exactamente los mitologemas de algunos, como también los Titanes habían ultrajado a Dioniso embadurnándose con yeso para no resultarle reconocibles. Pero verdaderamente este uso se abandonó después por el habitual 'untarse con barro'.

Phot. *s. v.* ἀπομάπτων (I 237 Theodoridis) (Sud. I 310, 8 Adler) (*fr.* 577 VII B.), οἱ μὲν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν· οἱ δὲ ἀντὶ τοῦ περιπλάπτων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις. ἀπομάπτεσθαι τὸν ἀνδριάντα τῷ πηλῷ

'El que limpia': unos (*i. e.* lo entienden) como 'el que limpia'. Otros como 'el que emplasta con barro y salvado a los que cumplen los ritos'. 'Limpiar una estatua con barro'.

Harp. *Lex. s. v.* εὐοῖ σαβοῖ (117 Keaney) (*fr.* 577 XB.), Βακχικόν τι ἐπίφθεγμά ἐστι τὸ εὐοῖ. Ἀριγνώτη (Arignote p. 51. 7 Thesleff) δέ (...) «φησιν» {ὡς} ὅτι Τιτυῆνες ἔλεξαν εὐοῖ ἀντὶ τοῦ εὖ σοι, τὸ εὖρημα τοῦ κατόπτρου ἐπαινέοντες.

Un grito báquico es el *evoé*. Y Arignota (...) declara que los Titanes dijeron 'evoé' en lugar de 'bien por ti', alabando el descubrimiento del espejo.

Harp. *Lex. s. v.* κιττοφόρος (151 Keaney) (*fr.* 577 XII B.), ἔνιοι μετὰ τοῦ σ γράφουσι κιστοφόρος· τὰς γὰρ λεγομένας κίστας ἱερὰς εἶναι ἔλεγον τοῦ Διονύσου καὶ ταῖν θεαῖν.

'Portador de la hiedra': algunos escriben *cistoforos*, con una 's'; pues decían que las llamadas cistas sagradas estaban dedicadas a las diosas y a Dioniso.

Harp. *Lex. s. v.* λεύκη (163 Keaney) (*fr.* 577 VIII B.), Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφῶντος ἔστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ'. οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇ λεύκῃ στέφονται διὰ τὸ χθόνιον μὲν εἶναι τὸ φυτόν, χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον. τὴν δὲ λεύκην πεφυκέναι φασὶ πρὸς τῷ Ἀχέρωντι, ὅθεν καὶ ἀχερωΐδα καλεῖσθαι παρ' Ὀμήρωι·

ἤριπε δ' ὡς ὅτε τις δρῦς ἤριπεν ἢ ἀχερωΐς

ἢ ἐ πίτυς βλωθρή.

'Álamo blanco': Demóstenes en el discurso En defensa de Ctesifonte 'a los coronados con hinojo y con álamo blanco'. Los que cumplen los ritos báquicos se coronan con álamo blanco porque el árbol es ctónico y ctónico es Dioniso, el hijo de Perséfone. Dicen que el álamo blanco crece junto al Aqueronte, por lo cual también es llamado 'aqueroidea' en Homero:

"y cayó como cae una encina, un álamo blanco
o un pino excelso".

Harp. Lex. s. v. λικνοφόρος (165 Keaney) (fr. 577 XIII B.), τὸ λίκνον πρὸς πᾶσαν τελετὴν καὶ θυσίαν ἐπιτήδειόν ἐστιν· ὁ τοῦτο οὖν φέρων λικνοφόρος λέγεται ἄν.

'Portador de la criba': la criba era necesaria en toda *teleté* y ofrenda de sacrificio. Por tanto, el que la lleva es llamado 'portador de la criba'.

Harp. Lex. s. v. νεβρίζων (181 Keaney) (fr. 577 VI B.), οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνημμένον ἢ καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος νεβρίσιν, <οἱ δὲ> ἐπὶ τοῦ νεβροῦς διασπᾶν κατὰ τινα ἄρρητον λόγον. ἔστι δὲ ὁ νεβρισμὸς καὶ παρὰ Ἀριγνώτη (p. 51, 8 Thesleff) ἐν τῷ Περὶ τελετῶν.

'Nebrizon': unos, porque el que celebra la *teleté* se viste con una piel de cervato o viste a los que cumplen los ritos con pieles de cervato; otros, porque, además de esto, es despedazar cervatos, según un relato innombrable. Y existe 'el revestirse de piel de cervato' en el *Sobre las teletai* de Arignota.

Phot. s. v. νεβρίζειν ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβρούς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους

'Nebrizein': llevar una piel de cervato o despedazar cervatos en representación del sufrimiento de Dioniso.

DIODORO DE SICILIA (s. I a. C.)

D. S. 1. 23. 2s (fr. 48 III B., 327 IV B., 497 IV B.; T 95 K.; cf. Eus. PE. 2, 1, 23) Ὁρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον (sc. φασί) παραβάλοντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν, τοῖς δὲ Καδμείοις φίλον ὄντα καὶ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μεταθεῖναι τοῦ θεοῦ τὴν γένεσιν ἐκείνοις χαριζόμενον· τοὺς δ' ὄχλους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν, τὰ δὲ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν θεὸν Ἑλληνα νομίζεσθαι, προσδέξασθαι προσηγῶς τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια. ἀφορμὰς δ' ἔχειν τὸν Ὁρφέα πρὸς τὴν μετάθεσιν τῆς τοῦ θεοῦ γενέσεώς τε καὶ

τελετῆς τοιαύτας (...) 1. 23. 6ss ἐν δὲ τοῖς ὕστερον χρόνοις Ὀρφέα, μεγάλην ἔχοντα δόξαν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ μελωδίαι καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις, ἐπιξενωθῆναι τοῖς Καδμείοις καὶ διαφερόντως ἐν ταῖς Θήβαις τιμηθῆναι. μετεσχηκότα δὲ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις θεολογουμένων μετενεγκεῖν τὴν Ὀσίριδος τοῦ παλαιοῦ γένεσιν ἐπὶ τοὺς νεωτέρους χρόνους, χαριζόμενον δὲ τοῖς Καδμείοις ἐνστήσασθαι καινὴν τελετὴν, καθ' ἣν παραδοῦναι τοῖς μουμένοις ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς γεγεννησθαι τὸν Διόνυσον. τοὺς δ' ἀνθρώπους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν ἐξαπατωμένους, τὰ δὲ διὰ τὴν Ὀρφέως ἀξιοπιστίαν καὶ δόξαν ἐν τοῖς τοιούτοις προσέχοντας, τὸ δὲ μέγιστον ἠδέως προσδεχομένους τὸν θεὸν Ἕλληνα νομιζόμενον, καθάπερ προεῖρηται, χρήσασθαι ταῖς τελεταῖς. ἔπειτα παραλαβόντων τῶν μυθογράφων καὶ ποιητῶν τὸ γένος, ἐμπεπλήσθαι τὰ θέατρα, καὶ τοῖς ἐπιγινόμενοις ἰσχυρὰν πίστιν καὶ ἀμετάθετον γενέσθαι.

Pues (*i. e.* dicen) que Orfeo, al arribar a Egipto y participar en la *teleté* y en los misterios dionisiacos, los adoptó y, como era amigo y honrado por los cadmeos, alteró el nacimiento del dios para complacer a aquellos. Y el pueblo, por ignorancia o por querer que el dios fuese considerado griego, aceptó de buen grado las *teletai* y los misterios. Los motivos que tuvo Orfeo para el cambio de la génesis del dios y de la *teleté* son los siguientes (...) Posteriormente Orfeo, que gozaba de gran reputación entre los griegos por la música, las *teletai* y las teologías, se hospedó entre los cadmeos y se le honró sobremanera en Tebas. Partícipe de los asuntos divinos entre los egipcios, trasladó la génesis del antiguo Osiris a tiempos más recientes y, por ser grato a los cadmeos, introdujo una nueva *teleté*, según la cual se enseña a los iniciados que Dioniso había nacido de Sémele y de Zeus. Y los hombres, unos engañados por la ignorancia, otros ateniéndose a la fiabilidad y renombre de Orfeo en tales asuntos y, sobre todo, aceptando de buen grado que el dios fuese reconocido griego, como se ha dicho, se sirvieron de las *teletai*. Más tarde, cuando mitógrafos y poetas retomaron la genealogía, se llenaron los teatros y surgió en quienes nacieron después una creencia firme e inmutable.

D. S. 1. 96. 4 (*fr.* 48 II B.; 293 K.) Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλείστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν αἴδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἰσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων.

En efecto, Orfeo se trajo la mayor parte de las *teletai* iniciáticas, los ritos místicos relativos a su peregrinaje y la fábula de sus experiencias en el Hades. Pues la *teleté* de Osiris es la misma que la de Dioniso y la de Isis es muy semejante a la de Deméter, cambiando solamente los nombres.

D. S. 3. 62. 8 (*fr.* 58 B.; 301 K.) σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

Y con esto concuerda lo revelado en los poemas órficos y lo introducido en secreto durante las *teletai*, que no es lícito que los no iniciados conozcan en detalle.

D. S. 3. 65. 6 (*fr.* 502 B.; T 23 K.) Χάροπος δ' υἷὸν γενόμενον Οἶαγρον παραλαβεῖν τήν τε βασιλείαν καὶ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς, ἃς ὕστερον Ὀρφέα τὸν Οἶάγρου μαθόντα παρὰ τοῦ πατρός, καὶ φύσει καὶ παιδεῖαι τῶν ἀπάντων διενεγκάντα, πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὀργίοις· διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετάς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι.

Eagro, el hijo de Cárope, heredó el reino y las *teletai* transmitidas en los misterios. Posteriormente su hijo Orfeo, que las había aprendido de su padre Eagro y se distinguía de todos por su naturaleza y educación, alteró muchas cosas en los ritos. Por eso, también se las llama las *teletai* órficas de Dioniso.

D. S. 4. 25. 1 (*fr.* 514, 713 II B., T 97 K.) παρήλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας (*sc.* Ἡρακλῆς) καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίῳ μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς.

Llegó a Atenas (*i. e.* Heracles) y en Eleusis participó en los misterios, estando al frente de la *teleté* Museo, el hijo de Orfeo.

D. S. 4. 43. 1 (*fr.* 522 B.; T 105 K.; Dionys. Scyt. *FGH* 32 F 14 = *fr.* 18 Rusten) ἐπιγενομένου δὲ μεγάλου χειμῶνος, καὶ τῶν ἀριστέων ἀπογινωσκόντων τὴν σωτηρίαν, φασὶν Ὀρφέα, τῆς τελετῆς μόνον τῶν συμπλεόντων μετεσχηκότα, ποιήσασθαι τοῖς Σαμόθραιξι τὰς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας εὐχάς.

Tras sobrevenir un invierno intenso y haber renunciado los más fuertes a la salvación, dicen que Orfeo, el único de los navegantes que había tenido parte en la *teleté*, hizo súplicas por su salvación a las divinidades samotracias.

D. S. 5. 49. 5 (*fr.* 521 B.) καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδονται τοῖς μνηθεῖσι· διαβεβόηται δ' ἢ τούτων τῶν θεῶν (*sc.* *Cabirorum*) ἐπιφάνεια καὶ παράδοξος ἐν τοῖς κινδύνοις βοήθεια τοῖς ἐπικαλεσαμένοις τῶν μνηθέντων. γίνεσθαι δέ φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιότερους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων (*sc.* *Samothraciae*) κοινωνήσαντας. διὸ καὶ τῶν ἀρχαίων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων τοὺς ἐπιφανεστάτους πεφιλοτιμήσθαι μεταλαβεῖν τῆς τελετῆς· καὶ γὰρ Ἰάσονα καὶ Διοσκόρους, ἔτι δ' Ἡρακλέα καὶ Ὀρφέα, μνηθέντας ἐπιτυχεῖν ἐν ἀπάσαις ταῖς στρατείαις διὰ τὴν τῶν θεῶν τούτων ἐπιφάνειαν.

Y lo cumplido en secreto en el transcurso del ritual se transmite sólo a los iniciados. Es bien conocida también la aparición de estos dioses (*i. e.* los Cabiros) en los peligros, socorro inesperado para los iniciados que los llaman en su auxilio. Dicen que los participantes en los misterios (*i. e.* de Samotracia) se vuelven más piadosos, justos y sobre todo mejores que antes, y que, por eso, los más ilustres de los antiguos héroes y semidioses se afanaron en participar en la *teleté*. Pues Jasón y los Dioscuros, además de Heracles y Orfeo, después de iniciarse tuvieron éxito en todas sus expediciones debido a la manifestación de estos dioses.

D. S. 5. 64. 4 (*fr.* 519 B.; T 42 K.) ἔνιοι δ' ἰστοροῦσιν, ὧν ἔστι καὶ Ἐφορος (*FGH* 70 F 104), τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἰδὴν τὴν ἐν Φρυγίαι, διαβῆναι δὲ μετὰ Μυγδόνοσ εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπιιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράικην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳι κεχορηγημένοι πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

Algunos cuentan, y Éforo es uno de ellos, que los Dáctilos del Ida nacieron a los pies del Ida en Frigia y cruzaron más allá de Migdón hacia Europa. Siendo hechiceros, idearon ensalmos, *teletai* y misterios, y durante una estancia en Samotracia asustaron sin medida en estos lugares a los indígenas. Y andando el tiempo Orfeo, que era distinguido por su naturaleza y dirigía un coro de poesía y canto, se convirtió en discípulo de éstos y fue el primero que dio a conocer a los griegos las *teletai* y los misterios.

D. S. 5. 75. 4 (*fr.* 530 B.; p. 231 K.) τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (*sc.* Διόνυσον) γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.

Dicen que de Zeus y Perséfone nació en Creta este dios (*i. e.* Dioniso), que, cuenta Orfeo en las *teletai*, fue despedazado por los Titanes.

D. S. 5. 77. 3 (*fr.* 529 B.) περὶ μὲν οὖν τῶν θεῶν οἱ Κρήτες τῶν παρ' αὐτοῖς λεγομένων γεννηθῆναι τοιαῦτα μυθολογοῦσι· τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδοῦσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὡς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· τὴν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίῃ γινομένην τελετὴν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὔσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράικῃ καὶ τὴν ἐν Θράικῃ ἐν τοῖς Κίκουσι, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῶι νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

Los cretenses refieren lo siguiente de los dioses que se dice que tienen su origen junto a ellos. Afirman que las honras, sacrificios y *teletai* de los misterios fueron transmitidas desde Creta al resto de los hombres y como mejor prueba, según creen, aportan esto: que la *teleté* surgida entre los atenienses en Eleusis, la más distinguida de todas, la de Samotracia y la Tracia entre los cicones, desde que las mostró Orfeo, se transmiten mediante iniciación. En cambio, en Cnosos de Creta es usual desde antiguo que estas *teletai* se transmitan abiertamente a todos; y lo que entre otros se transmite en secreto, entre ellos es normal no ocultar nada, si alguien quiere conocer estas cosas.

ΔΙὸν Κρισόστομο (s. I / II d. C.)

D. Chr. Or. 12. 33 (*fr.* 603 B.) εἴ τις ἄνδρα Ἑλληνα ἢ βάρβαρον μυοίη παραδοῦς εἰς μυστικόν τινα οἶκον ὑπερφυῆ κάλλει καὶ μεγέθει, πολλὰ μὲν ὀρώντα μυστικὰ θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν, σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλάξ αὐτῶι φαινομένων, ἄλλων τε μυρίων γιγνομένων, ἔτι δὲ {εἰ} καθάπερ εἰώθασιν ἐν τῶι καλουμένῳ θροισμῶι καθίσαντες τοὺς μουμένους οἱ τελοῦντες κύκλῳ περιχορεύειν· ἄρα γε τὸν ἄνδρα τοῦτον μηδὲν παθεῖν εἰκὸς τῆι ψυχῆι μηδ' ὑπονοῆσαι τὰ γιγνόμενα, ὡς μετὰ γνώμης καὶ παρασκευῆς πράττεται σοφωτέρας,

εἰ καὶ πάνυ τις εἴη τῶν μακρόθεν καὶ ἀνωνύμων βαρβάρων, μηδενὸς ἐξηγητοῦ μηδὲ ἑρμηνέως παρόντος, ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἔχων;

Si alguien llevara a iniciarse a un hombre, griego o bárbaro, a un lugar oculto místico destacado por su belleza y amplitud, donde va a contemplar muchas visiones místicas y a oír muchos sonidos místicos, donde la oscuridad y la luz van a aparecer en cambios repentinos y van a ocurrir otros innumerables sucesos, donde incluso va a seguir la llamada ceremonia de entronización, donde los iniciadores hacen sentarse a los neófitos y luego danzan a su alrededor, ¿sería posible que ese hombre no experimentara nada en su alma, que no llegara a columbrar que hay alguna idea o plan más sabio en todo lo que está pasando?.¹⁸⁷³

DIONISIO DE HALICARNASO (s. I a. C.)

D. H. *Comp.* 6. 25. 5 (*fr.* 1 XII B.) μυστηρίοις μὲν οὖν ἔοικεν ἤδη ταῦτα καὶ οὐκ εἰς πολλοὺς οἶά τε ἐστὶν ἐκφέρεσθαι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴην φορτικὸς εἰ παρακαλοίην 'οἷς θέμις ἐστὶν' ἤκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, 'θύρας δ' ἐπιθέσθαι' λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοὺς βεβήλους.

Pues estas cosas se parecen a los misterios y no es posible darlas a conocer a la masa, de manera que no sería descortés si invitase 'a quienes es lícito' a que acudan a las *teletai* del lenguaje y si dijese 'cerrad las puertas' a los oídos, 'profanos'.

EMPÉDOCLES (s. V a. C.)

Emp. Fr. 7 Wright (B 6 D.-K.)

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·

Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς

Νῆστίς θ' ἠ δακρῦοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Las cuatro raíces de las cosas todas, escucha lo primero cuáles son: Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de vida, así como Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar.

Emp. Fr. 101 Wright (B 111 D.-K.)

φάρμακα δ' ὅσσα γεγάσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ

πεύσῃ, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.

παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν

¹⁸⁷³ La traducción es de Bernabé (2001a) 18.

ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ(α) ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον ἀύχμῶν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ ἀύχμοιο θερείου
ρέύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται
ἄξεις δ' ἐξ Ἄϊδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός

Cuantos remedios existan contra los males y socorro de la vejez
los conocerás, pues sólo para ti terminaré todo esto.

Calmarás la furia de los vientos infatigables que agitándose
sobre la tierra destruyen con sus soplos los labrantíos.

Y a tu vez, si lo deseas, atraerás compensadoras brisas.

Dispondrás tras la negra tormenta un tiempo seco favorable
para los hombres; dispondrás también, después de la sequía
veraniega, flujos nutricios de árboles que moran en el éter
y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido.

EPIFANIO DE CONSTANCIA (s. IV / V d. C.)

Epiph. Const. *Haer.* 4. 2. 5 (182. 11ss Holl) (*fr.* 50 B.) καλοῦσι δὲ αὐτὴν Αἰγύπτιοι Ἴσιν, ἦν καὶ ὡς θεὰν προσκυνοῦσιν. ὁμώνυμος δὲ τούτῳ καὶ ποταμὸς ἐστὶν Ἰναχὸς οὕτω καλούμενος. ἐκεῖθεν ἀρχὴν ἔσχευ τὰ παρ' Ἑλλησι μυστήριά τε καὶ τελεταί, πρότερον παρ' Αἰγυπτίοις καὶ παρὰ Φρυγί καὶ Φοίνιξι καὶ Βαβυλωνίοις κακῶς ἐπινενοημένα, μετενεχθέντα δὲ εἰς Ἑλληνας ἀπὸ τῆς τῶν Αἰγυπτίων χώρας ὑπὸ Κάδμου καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰνάχου, Ἄπιδος πρότερον κληθέντος καὶ οἰκοδομήσαντος τὴν Μέμφιν, ἀλλὰ καὶ παρ' Ὀρφέως καὶ ἄλλων τινῶν τὴν ἀρχὴν λαβόντα καὶ εἰς αἰρέσεις συσταθέντα ὕστερον ἐν Ἐπικούρῳ καὶ Ζήνωνι τῷ Στωϊκῷ καὶ Πυθαγόρῳ καὶ Πλάτῳ ἐξ οὐπὲρ ἦρξαντο χρόνου κρατυνθείσας ἕως τῶν Μακεδονικῶν χρόνων καὶ Ξέρξου τοῦ βασιλέως τῶν Περσῶν μετὰ τὴν ἄλωσιν τῶν Ἱεροσολύμων τὸ πρῶτον καὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίαν καὶ Δαρείου καὶ τῶν κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα χρόνον.

Los egipcios la llaman Isis, a la cual adoran como diosa arrodillándose. Y éste tiene un río homónimo llamado Ínaco. Allí dieron comienzo los misterios y celebraciones de los griegos, que antes se consideraban erróneamente de egipcios, frigios, fenicios y babilonios, transferidos a los griegos desde tierra egipcia por Cadmo y por el propio Ínaco, antes llamado Apis y fundador de Menfis, pero que tuvieron inicio a partir de Orfeo y algunos otros, estableciéndose después en escuelas con Epicuro, Zenón el

estoico, Pitágoras y Platón. Desde ese momento, comenzaron a afirmarse hasta tiempos macedonios y del rey persa Jerjes, tras la primera conquista de los Jerosolimos y el cautiverio de Nabucodonosor, en especial en la época de Darío y Alejandro de Macedonia.

Eriph. Const. *Exp. Fid.* 10 (510. 10 Holl-Dummer; fr. 592 B.; 34 K.) παρ' Ἑλλησι δὲ πόσα μυστήρια καὶ τελεταί; (...) ὡς αἱ μεγαρίζουσαι γυναῖκες καὶ θεσμοφορικάζουσαι ἀλλήλαι πρὸς ἀλλήλας διαφέρονται, ὅσα τε ἄλλα, τὰ τε ἐν Ἐλευσίνι μυστήρια Δηοῦς καὶ Φερεφάττης καὶ τῶν ἐκεῖσε ἀδύτων τὰ αἰσχροουργήματα, γυναικῶν ἀπογυμνώσεις, ἵνα σεμνότερον εἴπω, τύμπανά τε καὶ πόπανα, ῥόμβος τε καὶ κάλαθος, ἑρέα ἐξειργασμένη καὶ κύμβαλον καὶ κυκεῶν ἐκπώματι κατεσκευασμένος κτλ.

Y entre los griegos, cuán numerosos son los misterios y los rituales (...) como las mujeres al visitar los mégara y celebrar las Tesmoforias riñen unas contra otras, y tantas otras cosas, los misterios en Eleusis de Deo y Feréfata, las desvergüenzas que allí se consuman al fondo de los templos, las desnudeces de las mujeres, para decirlo de forma más respetable, tímpanos y tortas de sacrificio, zumbador y canasto, lana tejida, címbalo y ciceón preparado en copa.

ESTRABÓN (s. I a. C.)

Str. 7 fr. 18 (fr. 554, 659, 816 B.; T 40 K.) ἐνταῦθα (sc. ἐν Δίῳ) τὸν Ὀρφέα διατρίψαι φασὶ τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον, εἴτ' ἤδη καὶ μειζόνων ἀξιούντα ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν καταστευαζόμενον· τοὺς μὲν οὖν ἐκουσίως ἀποδέχεσθαι, τινὰς δ' ὑπιδομένους ἐπιβουλήν καὶ βίαν ἐπισυστάντας διαφθεῖραι αὐτόν.

Allí (i. e. en Dío) dicen que vivió Orfeo el cicón, un hechicero que al principio vivía mendigando de su música, de la adivinación y de los ritos orgiásticos de las *teletai*, pero después se creyó merecedor de cosas mayores y se procuró seguidores y poder. Algunos lo aceptaron voluntariamente, pero otros sospechando un complot y violencia, se unieron contra él y lo mataron.

Str. 10. 3. 11 (fr. 570 B.) ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἳ περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρήτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, κτλ.

En Creta estos y también, de modo especial, los ritos de Zeus se celebraban con manifestaciones orgiásticas y celebrantes similares a los sátiros que acompañan a Dioniso. Se los llamaba Curetes, al ser jóvenes que ejecutaban movimientos con las armas en su danza (...).

Str. 10. 3. 18 (*fr.* 577 V B.) τῶν δὲ Φρυγίων Δημοσθένης (*sc.* μέμνηται), διαβάλλων τὴν Αἰσχίνου μητέρα καὶ αὐτόν, ὡς τελοῦσῃ τῇ μητρὶ συνόντα καὶ συνθιασεύοντα καὶ ἐπιφθεγγόμενον ἑυοὶ σαβοῖ' πολλάκις καὶ ἕως ἄπτης, <ἄπτης> ὕης.' ταῦτα γὰρ ἐστὶ Σαβάζια καὶ Μητρῶια.

De los frigios (*i. e.* hace mención) Demóstenes, al desacreditar a la madre de Esquines y a éste porque acompañaba a su madre mientras celebraba los ritos, encabezaba los tíasos e invocaba muchas veces a “evoé saboi” y “hye Atis, Atis hye”. Pues estas cosas son sabacias y metraicas.

Str. 10. 3. 23 (*fr.* 670 B.) τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς.

De las posesiones divinas, el exceso religioso y la adivinación están muy cerca la mendicidad y la hechicería. Y lo mismo también el entusiasmo por las artes, especialmente por las dionisiacas y órficas.

EURIPÍDES (s. V a. C.)

E. *Cret.* *Fr.* 2 Jouan- Van Looy (*fr.* 472 Nauck²= 3 Cantarella = 79 Austin = 635 Mette; *fr.* 567, 625 II B., p. 230 K.), (*ap.* Porph. *Abst.* 4. 19).

Φοινικογενοῦς παῖ τῆς Τυρίας τέκνον Εὐρώπης

καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάσσων

Κρήτης ἑκατομπολιέθρου·

ἤκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,

οἷς ἀθιγενῆς τμηθεῖσα δοκοῦς 5

στεγανοὺς παρέχει Χαλύβωι πελέκει

καὶ ταυροδέτῳ κόλληκι ξυνθεῖσ'

ἀτρεκεῖς ἀρμούς κυπάρισσος.

ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὔ

Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, 10

καὶ {μη} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς

τάς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας

Μητρί τ' ὀρέϊαι δαΐδας ἀνασχών

μετὰ Κουρήτων

βάκχος ἐκλήθην ὄσιωθεὶς.

15

πάλλευκα δ' ἔχων εἶματα φεύγω

γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας

οὐ χριμπτόμενος, τὴν τ' ἐμφύχων

βρώσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

Hijo de la tiria de origen fenicio, vástago de Europa

y del gran Zeus, soberano

de Creta de cien ciudadelas.

Vengo, tras dejar los templos venerables

a los que el nativo ciprés, cortado

por la cáliba segur

y unido por cola de toro,

procura vigas para cubrir y juntas precisas.

Llevamos una vida pura, desde que

me convertí en iniciado de Zeus del Ida.

Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo

y los banquetes de carne cruda,

y ofrecido las antorchas a la Madre montaraz

junto a los Curetes,

fui llamado Baco, una vez santificado.

Con vestidos totalmente blancos rehúyo

la génesis de mortales y los sarcófagos,

sin acercarme, y me abstengo de comer

alimentos que tengan ánima.

E. *Hipp.* 952ss (*fr.* 627 B., T 213 K.)

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς

σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων

βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.

Ahora vanaglóríate y vende la mercancía

de que comes alimento inanimado; teniendo por soberano a Orfeo,

haz el Baco honrando el humo de sus muchos escritos.

E. *Hipp.* 955-957

ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
φεύγειν προφωνῶ πᾶσι θηρέουσι
γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχροὶ μηχανώμενοι.

Estás atrapado. A todos ellos

proclamo rehuirlos, pues van de caza

con toda esa palabrería sagrada, maquinando desvergüenzas.

EUSEBIO DE CESAREA (s. III / IV d. C.)

Eus. *PE* 10. 4. 4 (*fr.* 55 II B., 99a K.) οἷς (*sc.* τοῖς παλαιοῖς Ἑλλησιν) τὰ μὲν ἐκ Φοινίκης Κάδμος ὁ Ἀγήνορος, τὰ δ' ἐξ Αἰγύπτου περὶ θεῶν ἢ καὶ ποθεν ἄλλοθεν, μυστήρια καὶ τελετὰς ξοάνων τε ιδρύσεις καὶ ὕμνους ὠιδὰς τε καὶ ἐπωιδὰς, ἧτοι ὁ Θράκιος Ὀρφεὺς ἢ καὶ τις ἕτερος Ἑλλήν ἢ βάρβαρος, τῆς πλάνης ἀρχηγοὶ γενόμενοι, συνεστήσαντο·

A quienes (*i. e.* los antiguos griegos) desde Fenicia unas cosas les estableció Cadmo, el hijo de Agenor, y desde Egipto, o incluso de otra parte, lo relativo a los dioses, misterios y *teletai*, construcción de estatuas, himnos, odas y ensalmos, Orfeo el tracio o algún otro, griego o bárbaro, convertidos en causantes del extravío, les establecieron.

FILODEMO (s. I a. C.)

Phld. *De poem. PHercul.* 1074 *fr.* 30 (D *fr.* 10 p. 17 Nardelli) (*fr.* 655 B.; T 208 K.) ὀλίγον λόγον οὗτος Ὀρφεοτελεστοῦ τυμπάνω καὶ παιδαγωγῷ καλαμίδι προσθεῖς, ὅτι δεῖ τὰ ψευδορήμονα μὴ ξενόσ[τ]ομα μόνον ἐγλέγειν ἀλλὰ κάλλιστα· κάλλιστα δ' εἶναι τὰ τὰς συλλαβὰς [ἔ]χοντα πολλοῖς γράμμασιν ἐ[σ]παθημέν[ας].

Tras haber añadido un relato corto al tímpano del orfeotelesta y al pequeño cálamo del maestro, porque es preciso escoger no sólo palabras maquilladas de extraño sonido, sino muy hermosas. Y muy hermosas son las que tienen sílabas de muchas letras y estrechamente apretadas.

Phld. *Piet. (P. Hercul.* 1428 VI 16 p. 80 Gomperz = Chrysipp. *Fragm.* 1078 *SVF* II 316,16 Arnim) (*fr.* 28 B.) ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ (*sc.* Περὶ θεῶν) τὰ τ[ε] εἰς Ὀρφέα [καὶ Μ]ουσαῖον ἀναφερ[όμ]ενα καὶ τὰ παρ' [Ὀ]μήρῳ καὶ Ἡσιόδ[ω]ι καὶ Εὐρι[π]ίδη[ι] καὶ ποιηταῖς ἄλλοις, [ὧ]ς κα[ὶ] Κλεάνθης (*Fragm.* 536 Arn.), [π]ειράτα[ι] συνοικειού[ν] ταῖς δόξαις αὐτῶ[ν].

En el segundo libro (*i. e. Sobre los dioses*) intenta, como Cleantes, conciliar con sus propias opiniones lo expuesto por Orfeo y Museo y lo que se encuentra en Homero, Hesíodo, Eurípides y otros poetas.

FÍRMICO MATERNO (s. IV d. C.)

Firm. *Err. prof. relig.* 6. 5 (89 Turcan) (*fr.* 572 B.) *Cretenses ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt, et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer (sc. Bacchus) moriens aut fecit aut passus est. vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum, sed per insaniam crederetur. praefertur cista in qua cor soror latenter absconderat, tiliarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur. sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam.*

Los cretenses, para mitigar la crueldad del furioso tirano, establecen días festivos en honor del muerto y disponen un culto anual marcado cada dos años por una consagración. Hacen punto por punto todo lo que el niño (*i. e.* Baco) hizo o sufrió al morir. Desgarran vivo un toro con los dientes, estimulando su afán por festines salvajes en conmemoraciones anuales, y fingen la locura de un ánimo enfurecido, lamentándose con gritos disonantes en lo más escondido de los bosques, para hacer creer que tal crimen no había sido cometido por perfidia, sino por demencia. Se lleva la cista en que su hermana había ocultado secretamente el corazón. Con el sonar de las flautas y el tintineo de los címbalos se representan los juguetes con que se había engañado al niño. Así, para honrar al tirano un populacho servil convirtió en dios a quien no había podido tener una sepultura.

Firm. *Err. prof. relig.* 10. 2 (100 Turcan) (*fr.* 589 II B.) *Sebazium colentes Iovem anguem cum initiant per sinum ducunt .*

Quienes celebran a Sabacio llaman Júpiter a la serpiente que atraviesa su regazo mientras se inician.

Firm. *Err. prof. relig.* 18. 1 (115 Turcan) (*fr.* 589 IV B.) *libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat; habent enim propria signa, propria*

responsa, quae illis in istis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. (...) dicit "de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici".

Conviene explicar de qué signos o símbolos se vale esta miserable turba de hombres en tales supersticiones para reconocerse. Tienen sus propios signos, sus propias respuestas, oídas las cuales son recibidos en lugares recónditos, de los que son excluidos los profanos (...). Dice "del tambor comí, del címbalo bebí y los secretos de la religión aprendí".

FOCIO (*vid.* Comentaristas de Demóstenes)

HARPOCRACIÓN (*vid.* Comentaristas de Demóstenes)

HERÁCLITO (s. VI a. C.)

Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (B 14 D.-K) (*fr.* 587, 656 III B.) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

¿A quiénes profetiza Heráclito el efesio?. "A los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados. Los amenaza lo que viene tras la muerte; les vaticina el fuego. Pues se inician en los misterios que se practican entre los hombres de forma impía".

HERÓDOTO (s. V a. C.)

Hdt. 2. 81 (*fr.* 43, 45, 650 B.; T 216 K.) οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ (*sc.* Aegyptiorum) ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφιν· οὐ γὰρ ὄσιον. ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

Sin embargo, al menos a los santuarios (*i. e.* los egipcios) no se llevan ropas de lana ni se entierran con ellas. Pues no es lícito religiosamente. Y en ello coinciden con los llamados ritos órficos y báquicos - que son egipcios y pitagóricos. Pues no es lícito religiosamente que quien participe de estos ritos sea enterrado con vestidos de lana. Y en torno a esto se cuenta una historia sagrada.¹⁸⁷⁴

¹⁸⁷⁴ Para la discusión de este pasaje, *vid.* n. 951.

Hdt. 2. 123 (*fr.* 423 B.) ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶιον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna siempre vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco.

Hdt. 4. 78s (*fr.* 563 B.) βασιλεύων δὲ Σκυθέων ὁ Σκύλης διαίτη μὲν οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυθικῇ, ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ μᾶλλον τετραμμένος ἦν ἀπὸ παιδεύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο (...) καὶ τὰ ἄλλα ἐχράτο διαίτη Ἑλληνικῇ καὶ θεοῖσι ἰρὰ ἐποίεε κατὰ νόμους τοῦς Ἑλλήνων (...) ἐπεθύμησε Διούσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι, μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. ἦν οἱ ἐν {Βορυσθενείτων} τῇ πόλι οἰκίῃς μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολή, (...) ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος· καὶ ἡ μὲν κατεκᾶν πᾶσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν περὶ Ἑλλήσι ὄνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασὶ οἶκος εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον, ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, ἔπρηστευσε† τῶν τις Βορυσθενείτων πρὸς τοῦς Σκύθας λέγων· ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεσθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δείξω.’ εἶποντο τῶν Σκυθέων οἱ προεστεῶτες, καὶ αὐτοὺς ἀναγαγὼν ὁ Βορυσθενείτης λάθρη ἐπὶ πύργον κατέισε. ἐπεῖτε δὲ παρήιε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἰδὼν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποίησαντο.

Y a pesar de ser rey de los escitas, Escilas no estaba de ninguna manera satisfecho con el modo de vida escita, sino que se sentía mucho más

inclinado hacia lo griego por la educación que había recibido. (...) Y, en cuanto a lo demás, se complacía con el género de vida griego y hacía sacrificios a los dioses según las costumbres griegas. (...) Deseó cumplir los ritos en honor de Dioniso Baqueo, pero a él, cuando iba a celebrar la *teleté*, le sucedió un enorme prodigio. Tenía en la ciudad {de los boristenitas} un recinto con una casa muy grande y rica, (...) contra ésta lanzó su rayo el dios: y la abrasó entera, pero Escilas no por esto cumplió menos la *teleté*. Y los escitas le reprochan a los griegos que hagan el Baco. Pues dicen que no es natural reconocer como dios a éste, que insta a los hombres a ponerse fuera de sí. Y una vez que Escilas cumplió los ritos de Baco, se encaró con los escitas uno de los boristenitas diciéndoles: “en verdad, os mofáis de nosotros, escitas, porque hacemos el Baco y el dios se apodera de nosotros, pero ahora esta divinidad se ha apoderado también de vuestro rey, y él hace el baco y está fuera de sí por el dios. Si desconfiáis de mí, seguidme y os lo mostraré”. Lo siguieron los principales de los escitas, y el boristenita, tras conducirlos furtivamente sobre una torre, los hizo sentar. Y cuando pasó al lado Escilas con el tíaso y los escitas lo vieron haciendo el Baco, lo consideraron una gran desgracia.

HIMNOS ÓRFICOS

I. < Ἐκάτης > A HÉCATE

Orph. *H.* 1. 9-10

λισσόμενος κούρην τελεταῖς ὄσiaisι παρεῖναι
βουκόλῳ εὐμενέουσαν αἰεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

Suplico que la doncella acuda a las ceremonias sagradas, siendo propicia al boyero de ánimo siempre alegre.

VI. Πρωτογόνου θυμίαμα σμύρναν. PERFUME DE PROTÓGONO, MIRRA

Orph. *H.* 6. 10-11 (*fr.* 143 B.; 87 K.)

ἀλλά, μάκαρ, πολύμητι, πολύσπορε, βαῖνε γεγηθῶς
ἔς τελετὴν ἀγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις.

Pero, bienaventurado, prudentísimo y prolífico, acude con gozo al ritual sagrado y multiforme para contento de sus oficiantes.

VII. Ἄστρον θυμίαμα ἀρώματα PERFUME DE LOS ASTROS, AROMAS

Orph. *H.* 7. 12 ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς.

Venid al ritual sacro.

XI. Πανός θυμίαμα ποικίλα. PERFUME DE PAN, VARIOS

Orph. H. 11. 21-23

ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, φιλένθεε, βαῖν' ἐπὶ λοιβαῖς
εὐιέροις, ἀγαθὴν δ' ὅπασον βιότοιο τελευτὴν
Πανικὸν ἐκπέμπων οἴστρον ἐπὶ τέρματα γαίης.

Mas, bienaventurado, báquico, pleno de inspiración divina, acude a las libaciones sagradas y concede un grato final de vida, desviando la locura de Pan a los confines de la tierra.

XII. Ἡρακλέος θυμίαμα λίβανον. PERFUME DE HERACLES, INCIENSO

Orph. H. 12. 14- 16

ἐλθέ, μάκαρ, νούσων θελκτήρια πάντα κομίζων,
ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων,
πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κήρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε.

Ven, dichoso, trayendo todos los ensalmos contra enfermedades y, agitando una rama en tu mano, aleja las desgracias funestas y, con tus aladas flechas, ahuyenta los penosos infortunios.

XIV. Ῥέας θυμίαμα ἀρώματα. PERFUME DE REA, AROMAS

Orph. H. 14. 12-14

ἐλθέ, μάκαιρα θεά, σωτήριος εὐφροῖνι βουλῇ
εἰρήνην κατάγουσα σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσι,
λύματα καὶ κήρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης.

Ven, diosa bienaventurada, salvadora, de buena voluntad, aportándonos paz con dichosos bienes, y aparta los sufrimientos e infortunios a los confines de la tierra.

XXIV. Νηρηίδων θυμίαμα ἀρώματα PERFUME DE LAS NEREIDAS, AROMAS

Orph. H. 24. 10-11

ὕμεις γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἀγνῆς Φερσεφονείης.

Vosotras revelasteis las primeras la solemne ceremonia del sacro Baco y la casta Perséfone.

XXV. Πρωτέως θυμίαμα στύρακα. PERFUME DE PROTEO, ESTORAQUE

Orph. H. 25. 10-11

ἀλλὰ, πάτερ, μόλε μυστιπόλοισ ὀσίαισι προνοίαις
πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις.

Pero, padre, ve con sacras intenciones para tus iniciados,
enviándonos un buen final en los quehaceres de nuestra vida dichosa.

XXVII. Μητρὸς θεῶν θυμίαμα ποικίλα. PERFUME DE LA MADRE DE LOS
DIOSES, VARIOS

Orph. H. 27. 11 ἔρχεο πρὸς τελετήν, ὦ πότνια, τυμπανοτερπή<ς>.

Ven a la ceremonia, señora, que te alegras con el timbal.

XXIX. Ὑμνος Περσεφόνης. HIMNO DE PERSÉFONE

Orph. H. 29. 6-8

Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια
ἦν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος.

Madre de las Euménides, reina de los infiernos, muchacha a la que
Zeus engendró en procreación inefable, madre del tonante y
multiforme Eubuleo.

XXX. Διονύσου θυμίαμα στύρακα. PERFUME DE DIONISO, ESTORAQUE

Orph. H. 30. 6-7

Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθεῖς, ἄμβροτε δαῖμον.

Eubuleo, muy sensato, engendrado en lecho innumerable de Zeus y
Perséfone, inmortal demon.

XXXI. Ὑμνος Κουρήτων HIMNO DE LOS CURETES

Orph. H. 31. 6-7

ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι,
βουκόλῳ εὐάντητοι αἰεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

Venid propicios a mis palabras de buen agüero, cordiales con el
boyero de ánimo siempre alegre.

XXXV. Λητοῦς θυμίαμα σμύρναν. PERFUME DE LETO, MIRRA

Orph. H. 35. 7

βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν τέλος ἡδὺ φέρουσα.

Acude a la sacratísima ceremonia trayendo un final feliz.

XXXVI. Ἀρτέμιδος θυμίαμα μάνναν. PERFUME DE ÁRTEMIS, POLVO DE INCIENSO

Orph. H. 36. 16

πέμποις δ' εἰς ὄρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη.

Envía, por favor, a las cimas de los montes las enfermedades y pesares.

XXXVII. Τιτάνων θυμίαμα λίβανον. PERFUME DE LOS TITANES, INCIENSO

Orph. H. 37. 1-2 (fr. 220 K.)

Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα

ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, κτλ.

Titanes, ilustre progenie de Tierra y Urano, antepasados de nuestros padres (...).

XXXVIII. Κουρήτων θυμίαμα λίβανον. PERFUME DE LOS CURETES, INCIENSO

Orph. H. 38. 6-7

ὕμεις καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεσσιν ἔθεσθε

ἀθάνατοι Κουρήτες, Ἀρήια τεύχε' ἔχοντες.

Vosotros instituisteis los primeros la ceremonia para los mortales, inmortales Curetes que portáis armas guerreras.

XLII. Μίσης θυμίαμα στύρακα. PERFUME DE MISE, ESTORAQUE

Orph. H. 42. 1-4

θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον,

σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλῆος

ἀγνὴν εὐίερὸν τε Μίσην ἄρρητον ἄνασσαν,

ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον Ἰακχον.

Invoco a Dioniso portador del tirso, germen muy recordado, Eubuleo de muchos nombres, y a la casta y sacra Mise, soberana innombrable, varón y hembra, de doble naturaleza, Iaco liberador.

XLIII. Ὁρῶν θυμίαμα ἀρώματα. PERFUME DE LAS HORAS, AROMAS

Orph. H. 43. 10-11

ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετὰς ὅσας νεομύστοις

εὐκάρπους καιρῶν γενέσεις ἐπάγουσαι ἀμεμφῶς.

Venid a las ceremonias de buen agüero sagradas para nuevos iniciados, aportando con magnificencia la fecunda producción de las buenas estaciones.

XLV. Ὑμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ. HIMNO DE DIONISO BASAREO TRIENAL

Orph. *H.* 45. 1-2

Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,
Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ, πολυώνυμε, παντοδυνάστα,

Ven, feliz Dioniso, hijo del fuego, de frente de toro, Básaro y Baco, de muchos nombres, todopoderoso.

XLVI. Λικνίτου θυμίαμα μάνναν. PERFUME DE LICNITES, POLVO DE INCIENSO

Orph. *H.* 46. 1-2.

Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κικλήσκω,
Νύσιον ἀμφιθαλῆ, πεποθημένον, εὐφρονα Βάκχον,

Con estas plegarias invoco a Dioniso Licnites,
a Nisio florido, anhelado, dichoso Baco.

XLIX. Ἴπτας θυμίαμα στύρακα. PERFUME DE HIPTA, ESTORAQUE

Orph. *H.* 49 (*fr.* 199 K.)

Ἴπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην,
μυστιπόλοιν τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἀγνοῦ
νυκτερίοις τε χοροῖσιν ἐριβρεμέταο Ἰάκχου.

κλῦθί μου εὐχομένου, χθονία μήτηρ, βασίλεια,
εἶτε σύ γ' ἐν Φρυγίῃ κατέχεις Ἰδης ὄρος ἀγνοῖ

ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θάσμα·

ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι.

Invoco a Hipta, nodriza de Baco, muchacha que grita *evoé*, iniciada que se regocija con los rituales del casto Sabo y en las danzas nocturnas del tonante Iaco. Escucha mi súplica, madre terrenal, reina, si es que en Frigia dominas la sacra cima del Ida, o bien te place el Tmolo, hermosa morada de los lidios. Acude a los rituales llena de gozo en tu sacro rostro.

LII. Τριετηρικοῦ θυμίαμα ἀρώματα. PERFUME DE (BACO) TRIENAL, AROMAS

Orph. H. 52

Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, † μαικέ, Βακχεῦ,
ταυρόκερως, Ληγαῖε, πυρίσπορε, Νύσιε, λυσεῦ,
μηροτρεφής, Λικνίτης, μυστιπόλων τελετάρχα,
νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος, 5
πρωτόγον', Ἴρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἡδὲ καὶ υἱέ,
ὠμάδιε, σκηπτοῦχε, χοροιμανές, ἀγέτα κώμων,
βακχεύων ἀγίας τριετηρίδας ἀμφὶ γαληνάς,
ῥηξίχθων, πυριφεγγές, † Ἐπάφριε, κούρε διμάτων,
οὐρεσιφοῖτα, κερῶς, νεβριδοστόλε, ἀμφιέτηρε, 10
Παιᾶν χρυσεγχής, † ὑποκόλπιε, βοτρυόκοσμε,
Βάσσαρε, κισσοχαρής, † πολυπάρθενε καὶ διάκοσμε †
ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι βρύων κεχαρημένος αἰεί.

A ti te invoco, dichoso, de muchos nombres, inspirado Baco, de cuernos de toro, Leneo, hijo del fuego, Nisio, liberador, criado en el muslo, Licnites, que presides la ceremonia de los iniciados, nocturno, Eubuleo, portador de la mitra que agitas el tirso, ceremonial secreto, de naturaleza triple, vástago oculto de Zeus, nacido el primero, Ericepeo, a la vez padre e hijo de dioses, salvaje, portador del cetro, loco por la danza, conductor de cortejos, que haces el baco en las sacras y serenas ceremonias trienales, que rompes la tierra, resplandeciente de fuego, Epafio, hijo de dos madres, que vagas por los montes, con cuernos, vestido con piel de cervato, honrado anualmente, Peán de lanza de oro, oculto en el seno, engalanado con uvas, Básaro, que te alegras con hiedra, de muchas doncellas y de buena disposición. Ven, dichoso, surgiendo siempre alegre para tus iniciados.

LIII. Ἀμφιετοῦς θυμίαμα πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα. PERFUME DE ANFIETE. TODO EXCEPTO INCIENSO Y LIBA LECHE

Orph. H. 53. 9 βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν γανόωντι προσώπω.

Acude a la sacratísima ceremonia con tu rostro radiante.

LIV. Σιληνοῦ Σατύρου Βακχῶν θυμίαμα μάνναν. PERFUME DE SILENO SÁTIRO, DE LAS BACANTES. POLVO DE INCIENSO

Orph. H. 54. 4 -11

ἀγνωτελής, γεραρός, θιάσου νομίῳ τελετάρχα,
εὐαστής, φιλάγρυπνε σὺν εὐζώνοισι τιθήναις,
Ναῖσι καὶ Βάκχαις ἡγούμενε κισσοφόροισι·
δεῦρ' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν Σατύροισι ἅμα πᾶσι
θηροτύποις, εὐασμα διδοὺς Βακχείου ἄνακτος,
σὺν Βάκχαις Λήναια τελεσφόρα σεμνὰ προπέμπων,
ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἀγίαις ἀναφαίνων,
εὐάζων, φιλόθυρσε, γαληνιῶν θιάσοισιν.

Venerado con ritos puros, honorable, que presides la ceremonia del tíaso pastoral, que gritas el *evoé*, amigo de la vigilia con nodrizas de hermoso regazo, guía de Náyades y Bacantes portadoras de hiedra. Aquí, a la ceremonia sacratísima con todos los sátiros de figura de fiera, dando el grito ritual del soberano Baco, enviado con las bacantes a las sacras Leneas que se celebran, revelando los ritos nocturnos en las ceremonias sagradas, gritando el *evoé*, amante del tirso, estando en calma entre los tíasos.

LXXI. Μηλινόης θυμίαμα ἀρώματα. PERFUME DE MELÍONE, AROMAS

Orph. H. 71. 10-11

ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, καταχθονίων βασιλεια
ψυχῆς ἐκπέμπειν οἴστρον ἐπὶ τέρματα γαίης.

Pero, diosa, te suplico, reina de los infiernos, que envíes la locura del alma a los confines de la tierra.

LXXV. Παλαίμονος θυμίαμα μάνναν. PERFUME DE PALEMÓN, POLVO DE INCIENSO

Orph. H. 75. 3-4

κικλήσκω σε, Παλαῖμον, ἐπ' εὐιέροις τελεταῖσιν
ἐλθεῖν εὐμενέοντα, νέωι γήθοντα προσώπωι.

A ti te invoco, Palemón; ven propicio a las sacratísimas ceremonias con tu joven rostro radiante.

LXXVI. Μουσῶν θυμίαμα λίβανον. PERFUME DE LAS MUSAS, INCIENSO

Orph. H. 76. 7 αἰ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστικὸς λεύτους

Vosotras que revelasteis las ceremonias místicas a los mortales.

LXXVII. Μνημοσύνης θυμίαμα λίβανον. PERFUME DE MNEMÓSINE

Orph. H. 77. 9-10

ἀλλά, μάκαιρα θέα, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς λήθην δ' ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε

Pero, diosa bienaventurada, excítale a los iniciados el recuerdo del piadoso ritual y envía lejos de ellos el olvido.

LXXIX. Θέμιδος θυμίαμα λίβανον. PERFUME DE TEMIS, INCIENSO.

Orph. H. 79. 7-12

πάντιμ', ἀγλαόμορφε, σεβάσμιε, νυκτιπόλευτε·
πρώτη γὰρ τελετὰς ἀγίας θιητοῖς ἀνέφηνας
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἀγνά.
ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις κεχαρημένη εὐφροني βουλήι
εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλου τελετὰς σέο, κούρη.

Honrada por todos, de hermosa figura, venerable, noctívaga. Fuiste la primera que revelaste a los mortales las ceremonias sacras, celebrando con gritos al soberano en las noches báquicas. En verdad de ti provienen las honras y misterios sacros de los bienaventurados. Pero, bienaventurada, doncella, ven contenta y con buena voluntad a las sacratísimas y místicas ceremonias.

LXXXIV. Ἑστίας θυμίαμα ἀρώματα. PERFUME DE HESTIA, AROMAS

Orph. H. 84. 3

τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις.

¡Ojalá acojas en los misterios a estos santos iniciados!

LXXXVI. Ὀνείρου θυμίαμα ἀρώματα. PERFUME DEL SUEÑO, AROMAS

Orph. H. 86. 11

εὐχωλαῖς θυσίαις τε χόλον λύσωσιν ἀνάκτων.

Liberando la ira de los soberanos con plegarias y sacrificios.

LXXXVII. Θανάτου θυμίαμα μάνναν. PERFUME DE LA MUERTE, POLVO DE INCIENSO

Orph. H. 87. 11

αἰτοῦμαι, θυσίαις<ι> καὶ εὐχωλαῖς λιτανεύων

Te suplico, implorándote con sacrificios y plegarias.

HIPÓCRATES (s. V a. C.)

Hp. *Lex* 5 (8. 15 Heiberg) (*fr.* 1 XI B.) τὰ δὲ ἱερὰ ἔόντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται· βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης.

Y lo que es sagrado se muestra a hombres sagrados, pero no es lícito a los profanos antes de que hayan cumplido con ritos de conocimiento.

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman) (*fr.* 657 II B.) ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα (*sc. morbum sacrum*) ἱερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναί.

Me parece a mí que los primeros que le atribuyeron a esta enfermedad (*i. e.* la epilepsia) un carácter sagrado eran hombres como los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores de ahora, quienes, precisamente, pretenden ser muy piadosos y saber de más.

Hp. *Morb. Sacr.* 1. 12 (60ss Grenseman) καὶ λόγους ἐπιλέξαντες ἐπιτηδεῖους τὴν ἕησιν κατεστήσαντο ἐς τὸ ἀσφαλὲς σφίσιν αὐτοῖσι, καθαρμούς προσφέροντες καὶ ἐπαιδὰς, λουτρῶν τε ἀπέχεσθαι κελεύοντες καὶ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ ἀνεπιτηδεῖων ἀνθρώποισι νοσέουσιν ἐσθίειν.

Y añadiendo explicaciones convenientes asentaron la curación en un terreno seguro para ellos mismos, aduciendo purificaciones y ensalmos, prescribiendo apartarse de los baños y de comer muchos alimentos que serían contraproducentes para los enfermos.

Hp. *Morb. Sacr.* 18. 6 (90 Grenseman) (*fr.* 657 I B.) οὗτος καὶ ταύτην τὴν νοῦσον (*sc. morbum sacrum*) ἰώιτο ἄν, εἰ τοὺς καιροὺς διαγνώσκοι τῶν συμφερόντων, ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγίης καὶ πάσης τῆς τοιαύτης βαναυσίης.

Ese puede curar también esta enfermedad (*i. e.* la epilepsia), si reconoce los tiempos oportunos de los tratamientos adecuados, sin purificaciones ni magia ni toda esa clase de charlatanería.

HIPÓLITO (s. III d. C.)

Hippol. *Haer.* 5. 20. 4 (*fr.* 532 B.; 243 K.) ἔστι δὲ αὐτοῖς (*sc.* Sethianis) ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὁρφέως. ὁ γὰρ περὶ τῆς μήτρας αὐτῶν καὶ τοῦ ὄψεως λόγος καὶ <ὁ> ὀμφαλός, ὅπερ ἔστιν ἀνδρεία, διαρρήδην οὕτως ἔστιν ἐν τοῖς Βακχικοῖς τοῦ Ὁρφέως. τετέλεσται δὲ ταῦτα καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσίῃ τελετῆς, ἐν Φλειοῦντι τῆς Ἀττικῆς· πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστιν ἐν τῇ Φλειοῦντι <τῆς> λεγομένης Μεγάλης ὄργια. ἔστι δὲ παστὰς ἐν αὐτῇ, ἐπὶ δὲ τῆς παστάδος ἐγγέγραπται μέχρι σήμερον ἡ τούτων πάντων τῶν εἰρημένων λόγων ἰδέα. πολλὰ μὲν οὖν ἔστι τὰ ἐπὶ τῆς παστάδος ἐκείνης ἐγγεγραμμένα, περὶ ὧν Πλούταρχος ποιεῖται λόγους ἐν ταῖς πρὸς Ἐμπεδοκλέα δέκα βίβλοις (*fr.* 24 Sandbach) ἔστι δὲ τοῖς πλείοσι καὶ πρεσβύτης τις ἐγγεγραμμένος πολὺς περωτὸς ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην, γυναῖκα ἀποφεύγουσαν διώκων κυνοειδῆ. ἐπιγέγραπται δὲ ἐπὶ τοῦ πρεσβύτου· Φάος ῥύεντης, ἐπὶ δὲ τῆς γυναικός· ἤπερη Φικόλα. ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιανῶν λόγον ὁ Φάος ῥύεντης τὸ φῶς, τὸ σκοτεινὸν ὕδωρ δὲ ἡ Φικόλα, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων διάστημα ἀρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταγμένου. τὸ δὲ ὄνομα τοῦ Φάους ῥύεντου τὴν ῥύσιν ἀνωθεν τοῦ φωτός, ὡς λέγουσι, δηλοῖ κάτω. ὥστε εὐλόγως ἂν τις εἴποι τοὺς Σηθιανούς ἐγγύς που τελεῖν παρ' αὐτοῖς τὰ τῆς Μεγάλης Φλειασίων ὄργια.

Y ellos (*i. e.* los setianos) poseen la enseñanza completa del relato desde los antiguos teólogos, Museo, Lino y, principalmente, Orfeo, quien mostró las *teletai* y los misterios. Pues el relato acerca de la matriz y de la serpiente, así como el ombligo, que significa la fortaleza, están de esto modo claramente en los misterios báquicos de Orfeo. Estos ritos se han realizado y han sido mostrados a los hombres antes de la *teleté* de Céleo, Triptólemo, Deméter, Core y Dioniso en Eleusis, y de la ática en Fliunte. Pues antes de los misterios eleusinos existían en Fliunte los ritos de la llamada Gran Diosa. Hay en esta (ciudad) una columnata sobre la que está grabada todavía hoy la representación de todos estos relatos que se cuentan. Y hay muchas representaciones grabadas en la columnata aquella, sobre las que habla Plutarco en su *Comentario a Empédocles en diez libros*. Entre otras cosas está grabado un anciano de pelo gris, alado, con el miembro erecto, persiguiendo a una mujer con aspecto de perro que huye. Y sobre el anciano está inscrito 'Luz que fluye', y sobre la mujer, 'Pereefícola'. Parece, según el relato de los

setianos, que 'Luz que fluye' era la luz; 'Fícola', el agua tenebrosa, y la distancia entre ambos, la armonía del espíritu colocado en medio. Y el nombre de 'Luz que fluye', según dicen, muestra que el flujo de la luz va desde arriba hacia abajo. De manera que alguien verosímelmente podría decir que los setianos celebran entre ellos muy de cerca los ritos de la Gran Diosa de los flisios.

HORACIO (s. I a. C.)

Hor. *Art. poet.* 391s (*fr.* 626 II B.; T 111 K.)

*silvestris homines sacer interpresque deorum
caedibus et victu foedo deterruit Orpheus.*

A hombres salvajes Orfeo, sagrado e intérprete de dioses,
apartó de matanzas y de nefando sustento.

INSCRIPCIONES

INSCRIPCIÓN DE CILA (s. III d. C.)

fr. 586 B. Prim. ed. Mihailov, *IGBulg.* III (Serdicae 1961) 1517 p. 251ss.

σπειράρχης (9), σεβαστοφάντης (10 et 12), ναρθηκοφόρος (15),
ἀρχιβουκόλος (17), ἀρχιμύστης (18), ἀρχιγάλλαρος (19), κουρῆς (20; 21; 22),
σειστημάρχης (i. e. sust-? 22), ἔκδικος (23), σιμιοφόρος (i. e. σημειοφόρος, 22),
κρανιάρχης (23), λυχνοάπτρια (30), κισταφόρος (31), λικναφόρος (32; 34), βάκχη
(33-36).

Los que están a la cabeza de la congregación (9), el sacerdote que muestra una imagen del emperador a los iniciados (10 y 12), portador del tirso (15), *archiboyero* (17), *archimista* (18), bailarines¹⁸⁷⁵ (19), curete (20, 21, 22), ¿encargado de mantener el orden? (22), vengador (23), el que porta las consignas o símbolos (22), ¿encargado del cráneo? / del cerezo? (23), la que enciende la antorcha (30), el que porta la cista (31), el que porta la criba (32, 34), bacantes (33-36).

INSCRIPCIÓN DE CUMAS (s. V a. C.)

fr. 652 B.; Sokolowski (1962) n° 120, p. 202; Dubois (1995) n. 19 (p. 52)

οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον

¹⁸⁷⁵ Aceptamos la lectura ἀρχιγάλλαρος de Moretti (1986) 248, sobre lo cual *vid.* § 2. 2. 3. 4 Los sacerdotes de época postclásica, s. v. ἀρχιγάλλαρος.

No es lícito que yazga aquí quien no se haya convertido en baco.

INSCRIPCIÓN DE ESMIRNA (s. II d. C.)

fr. 582 B.; Sokolowski (1955) n. 84 (p. 186); *SEG* XIV 1957, 752 (p. 176); Petzl (1987) 728 (p. 227).

.]της Μενάνδρου ὁ θεοφάντης ἀνέθηκεν.
[πάν]τες ὅσοι τέμενος Βρομίου ναούς τε περᾶτε,
τεσσαράκοντα μὲν ἡμέματα ἀπ' ἐχθέσεως πεφύλαχθε
νηπιάχοιο βρέφους, μὴ δὴ μήνεια γένηται,
ἔκτρωσίν τε γυναικὸς ὁμοίως ἡμέματα τόσσα· 5
ἦν δέ τιν' οἰκείων θάνατος καὶ μοῖρα καλύψῃ,
εἴργεσθαι μηνὸς τρίτατον μέρος ἐκ προπύλοιο·
ἦν δ' ἄρ' ἀπ' ἀλλοτρίων οἴκων τι μίασμα γένηται,
ἡελίους τρισσοὺς μείναι νέκυσ φθιμένοιο,
μηδὲ μελανφάρους προσίνα βωμοῖσι ἄνακτ[ος,] 10
μηδ' ἀθύτοις θυσίαις ἱερῶν ἐπὶ χίρας ἰάλ[λιν,]
μηδ' ἐν Βακχείοις ὠδὸν ποτὶ δαῖτα τ[ίθεσθαι?]
καὶ κραδίην καρποῦν ἱεροῖς βωμοῖσ[
ἡδεόσμου τ' ἀπέχεσθαι, ὃν Δημ[ήτηρ ἀμάθυνεν?·]
ἐχθροτάτην ρίζαν κυάμων ἐκ σπέ[ρματος 15
Τειτάνων προλέγειν μύσταισ[
καὶ καλάμοισι κροτεῖν οὐ θέσ[μιον εἶναι
ἡμασιν, οἷς μύσται θυσί[ας
[μηδ]ᾷ φορεῖν ΣΥ[

El teofante (...)tes, hijo de Menandro consagra (publica) lo siguiente:
Todos los que entréis en el recinto sacro y los templos de Bromio
guardad cuarenta días desde la exposición
de un niño pequeño, no sea que se produzca la cólera divina;
por el aborto de una mujer, otros tantos días,
y si a alguno de sus parientes lo cubriera la muerte y el destino,
apártesele del propileo la tercera parte de un mes,
y si de otro ámbito se produjere alguna contaminación,
aguárdese tres soles (días) desde el fallecimiento del difunto,
y que los que lleven mantos negros no se acerquen a los altares del
Señor

ni pongan sus manos sobre víctimas que no son sacrificables
 ni en las fiestas de Baco ponga huevos para comer
 ni tome? en los sacros altares corazón []
 y que se aparte de la menta, que Deméter destruyó,
 y la abominable raíz de las habas, de raíz ...
 leer antes a los *mistas* los/las ... de los Titanes
 y que no es conveniente hacer ruido con las cañas
 en los días en los que los *mistas* ofrecen sacrificios
 ni llevar ...

INSCRIPCIÓN DE MILETO (276/5 a. C.)

fr. 583 B.; Sokolowski (1955) n. 48 (p. 123ss).

. . . .N ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι[τελέσ]ῃ τὰ ἱερά ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς
 [πάσης] μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθεὶ πρότερον
 [ἢ ἡ ἱέ]ρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάλῃ. μὴ ἐξεῖναι δὲ μηδὲ
 [συν]αγαγεῖν τὸν θίασον μηθεὶ πρότερον τοῦ δημοσίου·
 [ἐὰ]ν δὲ τις ἀνὴρ ἢ γυνὴ βούληται θύειν τῷ Διονύσῳ, 5
 [πρ]οϊεράσθω ὀπότερον ἂν βούληται ὁ θύων καὶ λαμβανέτω
 τὰ γέρη ὁ προϊερώμενος· τὴν δὲ τιμὴν καταβάλλειν ἐν ἔτεσιν
 [δέ]κα, δέκατομ μέρος ἔτους ἐκάστου, τῆμ μὲν πρώτην κατα-
 [βολὴν] ἐμ μηνὶ Ἀπατουριῶν τῷ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τοῦ μετὰ
 [Πο]σείδιππον τῆ τετράδι ἰσταμένου, τὰς δὲ λοιπὰς ἐν τοῖς 10
 [έπο]μένοις ἔτεσιν μηνὸς Ἀρτεμισιῶνος τετράδι ἰσταμένου.

.] δὲ τὴν ἱέρειαν γυναῖκας διδόναι Δ:ΙΝΛ[-]
 τ]ὰ δὲ τέλεστρα {καὶ τελεστ} παρέχ[ειν ταῖς]
 [γυναιξίν] ἐν τοῖς ὀργί[οις πᾶ]σιν· ἐὰν δὲ τις θύειν βούλ[ηται] 15
 [τῷ] Διονύ[σῳ] μὴ γυνή, διδώτω γέρη τῆ ἱερείαι σπλάγχνα, νεφ[ρόν,]
 σκολιόν, ἱεράμ μοῖραν, γλώσσαν, σκέλος εἰς κοτυληδόνα [έκ]-
 [τ]ετμημένον. καὶ ἐὰν τις γυνὴ βούληται τελεῖν τῷ Διονύσῳ
 τῷ Βακχίῳ ἐν τῆ πόλει ἢ ἐν τῆ χώρῳ ἢ ἐν ταῖς νήσοις, [ἀπο]-
 διδώτω τῆ ἱερείαι στατήρα κατ' ἐκάστην τριετηρίδα· 20
 τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖ[ς]
 καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου μετὰ τοῦ [ιέρεως]
 [καὶ] τῆς ἱερείας πρ[ὸ τ]ῆ[ς] ἡμέρας μέχρι τ[
 τ]ῆς πόλεως.

Cuando la sacerdotisa ofrezca las ofrendas en nombre de la ciudad, que a nadie le esté permitido disponer la comida de carne cruda antes de que la sacerdotisa la disponga y que no le esté permitido a nadie reunir el tíaso antes del público. En el caso de que un hombre o una mujer quiera cumplir un sacrificio en favor de Dioniso, el que celebre el sacrificio elija para oficiar en su lugar a cualquiera de los dos que quiera y el que haya sido elegido reciba la remuneración. La cantidad debida al sacerdote deberá depositarse en el término de diez años, a razón de un décimo por año. El primer pago tendrá lugar en el mes apaturión del año en que el dios esté a cargo de Posidipo, el cuarto día del mes, y los otros en los años que sigan, el día cuarto del mes artemision.

[...] y que las mujeres entreguen (algo??) a la sacerdotisa?

(...) las tasas y lo cumplido permitir a las mujeres en todos los ritos. Si alguna mujer quiere realizar un sacrificio a Dioniso, que le entregue a la sacerdotisa las honras debidas, vísceras, riñones, intestino, parte sagrada, lengua, pierna cortada en la cavidad. Y si alguna mujer quiere celebrar los ritos en honor a Dioniso Baquio en la ciudad, en el territorio o en las islas, entregue a la sacerdotisa un estatero cada dos años. Y durante la fiesta de los Katagogios, Dioniso será llevado por los sacerdotes y las sacerdotisas de Dioniso Baquio que acompañarán al sacerdote y a la sacerdotisa, antes del día, hasta la puesta de sol (...) de la ciudad.

INSCRIPCIÓN DE OLBIA (ca. 500 a. C.)

fr. 564 B. Prim. ed. Rozanova, *Anticnaja istorija i ku'ltura Sredizemnomor'ja Pricernomor'ja*, Leningrad 1968, 284ss; Dubois (1996) 92.

Δημόνασσα Ληναίῳ εὐαὶ καὶ Λήνακος Δημόκλῳ εἰαί
¡Demonasa, hija de Leneo, euai, y Leneo, hijo de Democles, eiaui!

INSCRIPCIÓN DE PERINTO (s. II d. C.)

fr. 661 B. (T 210 K.). Kaibel, *Epigr. Gr. Suppl.* p. 31, n. 1036a.

εὐτυχεῖτε. χρησμός Σιβύλλης.
ἐπὰν δ' ὁ Βάκχος εὐάσας πλη<γή>σ<ε>τα<ι>
τότε αἶμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγήσεται.
Σπέλλιος Εὐήθης ἀρχιβουκόλος

Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος
Ἀλέξανδρος σπείραρχος κτλ
¡Qué tengáis buena suerte!. Oráculo de la Sibila.
Cuando Baco celebrando con gritos de *evóé* sea golpeado,
entonces la sangre, el fuego y la ceniza se mezclarán.
Espelio Euetis *archiboyero*,
hijo de Alejandro el Heraclida maestro de iniciación,
Alejandro director del tíaso, etc.

INSCRIPCIÓN DE SELENDO (s. II d. C.)

fr. 662 B., *TAM V* 2, 1256 (p. 451 Keil -Herrmann); de Hoz García Bellido, *Cultos religiosos en Lidia*, Tesis doctoral, Salamanca 1994, I 114, II 54.

ἐπὶ ἱεροφάντου
Ἀρτεμιδώρου τοῦ Ἀπολ-
λωνίου Μηνόφιλος Περη-
λίας καὶ Σεκοῦνδος Ἀπολ-
λωνίου οἱ συγγενεῖς Διο- 5
νύσῳ Ἡρικεπαί[ω] τὸν βωμὸν
(.....)
ἐκ τῶν ἰδίων
ἀνέθησαν

Mientras ejercía de hierofante Artemidoro, hijo de Apolonio, Menófilo, hijo de Perelia, y Secundo, hijo de Apolonio, los cofrades de Dioniso Ericepeo erigieron el altar a sus propias expensas.

INSCRIPCIÓN DE TESALIA (s. III d. C.)

fr. 664 B. Inscr. Thessal. *IG X* (2) 65 (Edson)

ὁ ἀρχιμαγα-
ρεὺς καὶ ἀρχινε-
ωκόρος καὶ πατήρ 5
σπηλλέου καὶ Αὐρ.
Σῶσιπάτρα ἢ γαλα-
κτηφόρος κισταφο-
ρήσασα{ν} ἔτη λ

τὸν βωμὸν ἐκ τῶν 10

ἰδίων ἀνέθηκαν.

El sumo sacerdote del culto en el *mégaron*
y el guardián mayor del templo
y el padre espeleo y Aur(.elia)
Sosipatra la portadora de leche,
la portadora de la cista 30 años,
el altar a sus propias expensas erigieron.

INSCRIPCIÓN DE TORRE NOVA (mediados s. II d. C.)

fr. 585 B., prim. ed. Vogliano et Cumont (1933) 215ss; Moretti, *I Urb Rom.* I 160 p. 138.

I col. A [Ἄγρ]ῆ ππεινίλλαν τὴν ἱέρειαν μύσται οἱ ὑπογεγραμμένοι·
[Μακ]ρεῖνος ἦρωσ, [Κεθ]ηγίλλα δαιδοῦχος· ἱερεῖς ... [sequuntur nomina septem
viroorum] ἱέρειαι ... [sequuntur nomina duo mul.] ἱεροφάντης Ἀγαθόπους·
θεοφόροι ... [sequuntur nomina duo vir.] ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος Σερῆνος·
κισταφόροι ... [sequuntur nomina tria mul.] ἀρχιβουκόλοι ... [sequuntur nomina
tria vir.] βουκόλοι ἱεροί ... [sequuntur nomina septem vir.] col. B ... [sequuntur
nomina duo viroorum] ἀρχιβάσσαροι ... [sequuntur nomina duo vir.] ἀμφιθαλεῖς
... [sequuntur nomina duo vir.] λικναφόροι ... [sequuntur nomina tria mul.]
φαλλοφόρος Καμιλλιανή· πυρφόροι ... [sequuntur nomina duo vir.] ἱερομνήμων
Ἀτίμητος· ἀρχινεάνισκοι Ἐπίκτητος· ἀρχιβασσάραι ... [sequuntur nomina
quattuor mul.] βουκόλοι ... [sequuntur nomina undecim vir.] ἀπὸ καταζώσεως
... [sequuntur nomina LXXXIX vir. et mul.] βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως ...
[sequuntur nomina XV vir.] βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως ... [sequuntur nomina
tria mul.] ἱεροὶ βάκχοι ... [sequuntur centum vel plura nomina vir. et lac. ubi
βάκχαι vel ἱεραὶ βάκχοι latere possunt] ἀντροφύλακες ... [sequuntur nomina
duo vir.] βάκχαι [sequuntur nomina XLV mul.] σειγηταί ... [sequuntur
nomina XXIII vir. et mul.]

col. A.

A la sacerdotisa Agripinila los *mistas* inscritos aquí debajo: Macreno héroe; Cetegila portadora de antorcha; sacerdotes (siguen siete nombres de varón); sacerdotisas (siguen dos nombres de mujer), hierofante Agátopo. Portadores del dios (siguen dos nombres de varón), acólito y encargado de velar por el orden entre los miembros, Sereno; portadoras de la cista (siguen

tres nombres de mujer); *archiboyeros* (siguen tres nombres de varón); sacerdotes sagrados (siguen siete nombres de varón).

col. B.

(siguen dos nombres de varón); sacerdotes de las bacantes (siguen dos nombres de varón); niño cuyos padres están vivos (siguen dos nombres de varón); portadoras de la criba (siguen tres nombres de mujer); portadora del falo, Camiliane; portadores del fuego (siguen dos nombres de varón); custodio de las cosas sagradas, Atimeto. Maestros de los jóvenes, Epicteto. Sacerdotisas de las bacantes (siguen cuatro nombres de mujer); sacerdotes (siguen once nombres de varón); que se ciñen (siguen ochenta y nueve nombres de varón y mujer); bacos que se ciñen (siguen quince nombres de varón); bacantes que se ciñen (siguen tres nombres de mujer); bacos sagrados (siguen cien o más nombres de varón y una laguna donde podía leerse 'bacantes' o bien 'sagradas bacantes'); guardianes de la cueva (siguen dos nombres de varón); bacantes (siguen cuarenta y cinco nombres de mujer); los que guardan silencio (siguen veintitrés nombres de varón y mujer).

JÁMBLICO (s. IV d. C.)

Iambl. VP 28. 145s (*fr.* 507 I B; T 249, 250 K.) πόθεν δὴ οὖν τὴν τοσαύτην εὐσέβειαν παρέλαβον οὗτοι οἱ ἄνδρες, εἴ τις βούλοιτο μαθεῖν, ρητέον ὡς τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμα ἐναργῆς ἔκειτο παρὰ Ὀρφεῖ. οὐκέτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὸν περὶ θεῶν λόγον, ὃν καὶ ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηριθμισμένον παρὰ Ὀρφεῖ τόπου, εἴτε ὄντως τοῦ ἀνδρός, ὡς οἱ πλείστοι λέγουσι, σύγγραμμά ἐστιν, εἴτε Τηλαύγου, ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῆι θυγατρὶ, «ἀδελφῆ δὲ Τηλαύγου», ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόρου, {ἀδελφῆ δὲ Τηλαύγου} ἅπερ μετὰ θάνατον ἱστοροῦσι δοθῆναι Βιτάληι τε τῆι Δαμοῦς θυγατρὶ καὶ Τηλαύγει «ἐν» ἡλικίαι γενομένωι, υἱῶι μὲν Πυθαγόρου, ἀνδρὶ δὲ τῆς Βιτάλης· κομιδῆι γὰρ νέος ὑπὸ τὸν Πυθαγόρου θάνατον ἀπολελειμμένος ἦν παρὰ Θεανοῖ τῆι μητρὶ. δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ ἱεροῦ λόγου τούτου {ἢ περὶ θεῶν λόγου, ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερον} καὶ τίς ἦν ὁ παραδεδικώς Πυθαγόραι τὸν περὶ θεῶν λόγον. λέγει γάρ (*sc.* Πυθαγόρας p. 164 Thesleff) · «λόγος» ὃδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῶ Μνημάρχω, τὸν ἐξέμαθον ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θραικίοις, Ἀγλαοφάμω τελεστᾶ μεταδόντος, ὡς ἄρα Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τῆς ματρὸς πιτυσθεὶς ἔφα, τὰν ἀριθμῶ οὐσίαν αἰδίου ἔμμεν

ἀρχὰν προμαθεστάταν τῷ παντὸς ὠρανῶ καὶ γᾶς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος, ἔτι δὲ καὶ θείων <ἀνθρώπων> καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ρίζαν.' ἐκ δὴ τούτων φανερὸν γέγονεν ὅτι τὴν ἀριθμῶι ὠρισμένην οὐσίαν τῶν θεῶν παρὰ τῶν Ὀρφικῶν παρέλαβεν.

Y de dónde aprendieron estos hombres un respeto tan profundo por los dioses, por si alguno quiere saberlo, hay que decir que para la teología numérica pitagórica había un modelo manifiesto en Orfeo. Pues, resulta inequívoco que Pitágoras, tomando ideas básicas de Orfeo, compuso su relato *Sobre los dioses*, al que tituló también *Lo sagrado*, como si lo hubiese recolectado del pasaje más misterioso de Orfeo. Puede ser en realidad obra de Pitágoras, como afirma la mayoría, o bien de Telaugo, como asevera alguna escuela reputada y fidedigna a partir de los escritos legados por el propio Pitágoras a su hija Damo, hermana de Telaugo. Precisamente estos escritos, cuentan, les fueron entregados, tras la muerte de Damo, a Bitale, hija de ésta, y a Telaugo que había alcanzado la madurez, el hijo de Pitágoras y esposo de Bitale, que al ser muy joven a la muerte de Pitágoras se había quedado junto a su madre Teano. Sin duda, es evidente a partir de este relato, *Lo sagrado* {o bien *Sobre los dioses*, pues se titula de las dos maneras}, quién fue el que transmitió a Pitágoras este relato sobre los dioses. Pues dice: "este <relato> sobre los dioses yo, Pitágoras, hijo de Mnemarco, lo aprendí mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo *telestes* Aglaofamo, quien contaba que Orfeo, el hijo de Calíope, enseñado por su madre en el monte Pangeo, decía que la esencia eterna para el número era un principio previsor de todo, cielo, tierra y la naturaleza entremedias, y también la raíz permanente de hombres divinos, dioses y démones". Así pues, a partir de esto resulta claro que la esencia de los dioses definida por el número la recibieron de los órficos.

Iambl. VP 28. 151 (fr. 508 I B.; T 249a K.) ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς Ὀρφείως ἐρμηνείας τε καὶ διαθέσεως καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παραπλησίως, ἰσταμένους αὐτοὺς ἐν τοῖς ἀγάλμασι καὶ τῶι χαλκῶι, οὐ ταῖς ἡμετέραις συνεζευγμένους μορφαῖς, ἀλλὰ τοῖς ἰδρύμασι τοῖς θείοις, πάντα περιέχοντας καὶ πάντων προνοοῦντας καὶ τῶι παντὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν μορφήν ὁμοίαν ἔχοντας, ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμούς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς, τὴν ἀκριβεστάτην εἶδησιν αὐτῶν ἔχοντα. ἔτι δὲ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ

τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσίῃ γινομένης, ἐν Ἴμβρω τε καὶ Σαμοθράκῃ καὶ Λήμνῳ, καὶ εἴ τι παρὰ τοῖς κοινοῖς, καὶ περὶ τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ τὴν Ἰβηρίαν.

En general, dicen que Pitágoras era emulador de la palabra y disciplina de Orfeo y que honraba a los mismos dioses que Orfeo, erigidos en estatuas de bronce, no relacionados con nuestras formas, sino con las estatuas divinas, que todo lo contienen, que cuidan de todo y que tienen la forma y la naturaleza semejante a todo. Dicen que refirió sus purificaciones y las llamadas *teletai*, porque tenía un conocimiento exactísimo de ellas. Dicen, además, que también creó la filosofía divina y una terapia reuniendo lo que aprendió de los órficos con lo procedente de los sacerdotes egipcios, de los magos caldeos y de la *teleté* surgida entre los eleusinos, en Imbros, Samotracia y Lemnos, y con cosas de procedencia común de los celtas y de Iberia.

JUAN LIDO (s. VI d. C.)

Lyd. *Mens.* 4. 2 (65. 20 Wunsch) (*fr.* 663 B; T 211 K.) ὁ δὲ Πραιτέξτατος ὁ ἱεροφάντης, ὁ Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστήῃ καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτορι συλλαβῶν ἐπὶ τῷ πολισμῷ τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως (sc. *Byzantii*) δύναμιν αὐτὸν εἶναι τινα βούλεται ἐφ' ἑκατέρας Ἄρκτου τεταγμένην καὶ τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χορὸν ἀποπέμπειν.

Pretextato el hierofante, reuniendo al iniciador Sópatro y al soberano Constantino en el edificio de esta ciudad feliz (*i. e.* Bizancio), pretendía que él era una fuerza colocada a ambos lados de la Osa que enviaba a las almas más divinas a un coro lunar.

Lyd. *Mens.* 4. 51 (107. 10 Wunsch) (*fr.* 327 I B, 497 II B.) τέταρτος ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης, ᾧ τὰ Ὀρφείως μυστήρια ἐτελείτο.

Y el cuarto, el hijo de Zeus y Sémele, en honor de quien se celebran los misterios de Orfeo.

Lyd. *Mens.* 4. 51 (107. 19 Wunsch) (*fr.* 601 B.) ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελείτο (...) καὶ φαλλοὺς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ παρελάμβανον, οἷονεὶ τὰ γεννητικὰ ὄργανα, καὶ εἴσοπτρον οἷονεὶ τὸν διαυγῆ οὐρανόν, σφαῖραν δὲ οἷονεὶ τὴν γῆν.

En secreto se celebraban los misterios en honor de Dioniso (...), y recibían los falos entre las cosas sagradas, que simbolizan los órganos reproductores; el espejo simboliza el cielo transparente y la pelota la tierra.

JULIANO EL EMPERADOR (s. IV d. C.)

Iul. Or. 7. 217c (fr. 550 B., 676 B.) φησὶ δὲ (sc. Ἰάμβλικος) οὐχ ὑπὲρ πάντων (sc. μύθων) οὗτος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν, οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωπάτας τελετὰς καταστησάμενος· τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῶι τούτῳ προοδοποιεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

Este hombre (*i. e.* Jámblico) habla no de todos (*i. e.* los mitos), sino sólo de los referidos a los rituales, que nos transmitió Orfeo, el fundador de las más sagradas *teletai*. Pero lo que hay en los mitos de inverosímil, eso mismo se abre camino hacia la verdad.

LAMININILLAS DE ORO ÓRFICAS¹⁸⁷⁶

LAMINILLA DE HIPONIO (ca. 400 a. C.)

Museo Arqueológico Estatal de Vibo, prim. ed. Pugliese Carratelli, *PP* 29, 1974, 108ss.

fr. 474 B.

- Μναμοσύνας τόδε ἔργον. ἐπεὶ ἂν μέλλησι θανεῖσθαι
εἰς Ἀίδαο δόμους εὐήρεας, ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἔστακῶα λευκὰ κυπάρισκος·
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχὰι νεκῶν ψύχονται.
- 5 ταύτας τὰς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθεις.
πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι.
τοὶ δέ σε εἰρήσονται ἐνὶ φρασὶ πευκαλίμασι
ὅτ' ἔστι δὴ ἔξερέεις Ἄιδος σκότος ὀρφανήεντος.
- 10 εἶπον· ὕδωρ Γᾶς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
δίψαι δ' εἶμι αἶψα καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δὸτ' ὦ[κα]
ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης].
καὶ δὴ τοὶ ἐρέουσιν {ι} ὑποχθονίω βασιλείαι·
καὶ {δή τοι} δώσουσι πιεῖν τὰς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας
- 15 καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι ἂν τε καὶ ἄλλοι

¹⁸⁷⁶ La traducción es de Bernabé - Jiménez (2001).

- μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε<ε>ἰνοί.
 Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morirse
 hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una
 fuente
 y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.
 Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.
 5 ¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco!
 Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine
 agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.
 Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento,
 por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío.
 10 Di: "Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado;
 de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida,
 a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine".
 Y de cierto que consultarán con la reina subterránea,
 y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.
 15 Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la
 sagrada vía
 por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.

LAMINILLA DE ENTELLA (prob. s. IV a. C.)

En una colección privada, prim. ed. Frel, *Eirene* 30, 1994, 183s.

fr. 475 B.

- col.I ἐπεὶ ἂν μέλ]λησι θανείσθαι
 μ]εμνημέν<ο>ς ἦρως
] σκότος ἀμφικαλύψαι.
 ἐπὶ] δεξιὰ λίμνην,
 5 πὰρ δ' ἄ]π' ἰ]π]τῆ] λευκὴν ἔστη] κῦα] κυπάρισσον·
 εἴθ' α κατερχόμεναι ψυ]χαὶ νεκύων ψύχονται.
 ταύτης τῆς κρήνης μη]δὲ σχεδὸν ἐ<μ>πελάσ<α>σθαι.
 τῆς] Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον·] φυλακοὶ δ' ἐπύπε<ρ>θ<ε>ν ἔ<α>σιν.
 10 τοὶ δέ σε εἰρήσονται ἐν]] φρασὶ πευκαλίμησιν,
 ὅττι δὴ ἐξερέεις "Αἶδος σκότο]ς ὀρφ] {ο}νήεντο<ς>.
 εἶμι καὶ] Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
 καὶ ἀπόλλ]υμαι· ἀλλὰ δότε μοι

ψυχρὸν ὕδωρ πίνειν τῆς] Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.
 col. II 15 αὐτὰρ ἐ[μοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί'.
 καὶ τοι δὴ [ἐρέουσιν ὑποχθονίω βασιλείαι·
 καὶ τότε τ[οι δώσουσι πιεῖν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 καὶ τότε δ[ὴ
 σύμβολα φ[
 20 καὶ φε[
 σεν[

col. I cuando esté] en trance de morir
] héroe que recuerda
] velarle la oscuridad
 a la] derecha una laguna
 5 y cerca de ella, erguido, un albo] ciprés.
 Allí, al bajar, las áni]mas de los muertos se refrescan.
 ¡A esa fuente no te] allegues de cerca ni un poco!
] de la laguna de Mnemósine
 agua que fluye fresca.] Y a su orilla hay unos guardianes.
 10 Ellos te preguntarán,] con sagaz discernimiento,
 por qué investigas las tinieblas del Hades] sombrío.
 soy] y de Cielo estrellado
 y me mue]ro, así que dadme
 a beber agua fresca] de la laguna de Mnemósine.
 col. II 15 pero mi es[tirpe es celeste, sabedlo también vosotros,
 Y de cierto que [consultarán con la reina subterránea,
 y te darán [a beber de la laguna de Mnemósine.
 Y entonces [
 Contraseñas [
 20 y [

LAMINILLA DE PETELIA (mediados s. IV . a. C.) (*fr.* 32a K.)

Museo Británico (3155), prim. ed. Franz, *Bull. dell' Istit. d. corr. arch.*
 1836, 149s.

fr. 476 B.

Εὐρήσ[σ]εις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,

πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·
 ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἔμπελάσειας.
 εὐρήσεις δ' ἑτέροι, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 5 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν.
 εἰπεῖν· Ἐγὼ παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
 αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.
 δίψῃ δ' εἰμὶ αὕτη καὶ ἀπόλλυμαι. ἀλλὰ δότ' αἶψα
 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης·
 10 καὐτ[οί] σ[ο]ι δώσουσι πιεῖν θεῆς ἀπ[ὸ κρή]νης,
 καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς].
 [Μνημοσύ]νης τόδε<ε> ἔρ[γον· ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι] θανείσθ[αι
] τὸδε γραψ[
 in mg. dextro] τὸ γλῶσσει πα σκότος ἀμφικαλύψας.

Hallarás, a la izquierda de la mansión de Hades, una fuente, y junto a ella, un albo ciprés erguido.

¡A esa fuente no deberías aproximarte ni un poco!

Pero hallarás al otro lado, de la laguna de Mnemósine,

5 agua que fluye fresca. Y muy cerca hay unos guardianes.

Dí: "De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado,

mas mi estirpe es celeste. Sabedlo también vosotros.

De sed estoy seca y me muero. Dadme pues aprisa

agua de la que fluye fresca de la laguna de Mnemósine".

10 Y ellos te darán a beber de la sacra fuente

y enseguida reinarás con los demás héroes.

Esto es ob[ra de Mnemósi]ne [cuando esté en trance de] morirse (...)

esto

escrib(...) ¹⁸⁷⁷ cubierto por el velo de tinieblas.

LAMINILLA DE FARSALO (ca. 350-330 a. C.)

Museo Nacional de Atenas (lam. M 65; hydr. X 18775), prim. ed.

Verdelis, *AE* 1950-1951, 97ss.

fr. 477 B.

Εὐρήσεις Ἄϊδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,

πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·

¹⁸⁷⁷ Puede leerse "escribase esto" o "escribió esto".

ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσθησθα·
πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
5 ψυχρὸν ὕδωρ προκρέον· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἕασιν·
οἱ δέ σ' εὖ εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἰσαφικάνεις·
τοῖς δὲ σὺν εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι·
εἰπεῖν· Ἐγὼ παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ'ερόεντος·
'Αστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αὔτος· ἀλλὰ δότε μοι πιέν' ἀπὸ
τῆς κρήνης'.

Hallarás en la mansión de Hades, a la diestra, una fuente
y junto a ella, un albo ciprés erguido.

¡A esa fuente no te aproximes ni un poco!

5 Más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine,
agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes
que te preguntarán qué necesidad te trae hasta ellos.

Y tú les dirás absolutamente toda la verdad;

di: "De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado.

Mi nombre es Asterio. De sed estoy seco; dadme pues de beber de
la fuente."

LAMINILLAS CRETENSES (*fr.* 478- 483B.)

fr. 478-480 B. (*fr.* 32b I-III K.) ELEUTERNA (s. III a. C.)

Museo Nacional de Atenas, prim. ed. Joubin, *BCH* 17, 1893, 121ss; 629

fr. 478 B.

Δίψαι αὔτος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέν» μοι

κράνας αἰειρώ ἐπὶ δεξιὰ, τῆ« κυφάρισσος.

τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί; Γᾶς υἱός ἡμι καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντος.

fr. 479 B.

Δίψαι αὔτος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυ{μα}μαι· ἀλλὰ πιέν» μοι

κράνας αἰειρώ ἐπὶ δεξιὰ, τῆ« κυφάρισσος.

τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί; Γᾶς υἱός ἡμι καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντος.

fr. 480 B.

Δίψαι αὔτος {λα.ος} ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέν» μου

κράνας αἰενάω ἐπὶ δε[ξ]ιά, τῆ« κυφάρισσος.

τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί; Γᾶς υἱός ἡμι« καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντ[ο]ς.

fr. 481 B. MILOPÓTAMO (s. III a. C.)

Museo Candiensi, prim. ed. Guarducci, *ICr.* II p. 314s (XXX 4)

Δίψα<ι> δ' ἡμ' αὔος καὶ ἀπόλ<λ>υμαι· ἀλλὰ πιέν μοι
κράνας αἰ<ε>ιρόω ἐπὶ δεξιά, τῆ<ι> κυπάρισσος.
τίς δ' ἔσσι; πῶ δ' ἔσσι; Γᾶς ἡμι θυγάτηρ καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντος.

fr. 482-483 B. ELEUTERNA (s. III a. C.)

En la colección Stathatos en Atenas, prim. ed. Verdelis, *AE* 1953-4, 56ss,

fr. 482 B.

Δίψαι αὔος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέγ {ε} μοι
κράνας <αἰ<ε>ιρόω ἐπὶ δεξιά, τῆ<ι> κυφάρισσος.
τίς δ' {εδ} ἔσσ<ι> πῶ δ' ἔσσι Γᾶς υἱός ἡμι καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντος.

fr. 483 B.

Δίψα<ι> αὔος ἐγὼ καὶ ἀπόλ<λ>υμαι· ἀλλὰ πι<ε>γ μο<ι>
κράνας αἰενάω ἐπὶ δε<ε>ξιά, τῆ<ι> κυφάρισσος.
τίς δ' ἔσσι πῶ δ' <ε>σσι Γᾶς υἱός <ῆ>μι καὶ Ὀρανῶ ἀστερόεντο<σ>ς.

"De sed estoy seco y me muero, dadme pues de beber
de la fuente de eterno fluir,¹⁸⁷⁸ a la derecha, donde el ciprés".

"¿Quién eres? ¿De dónde eres?"

"De Tierra soy hijo¹⁸⁷⁹ y de Cielo estrellado".

fr. 484 B. TESALIA (s. IV a. C.)

Museo Paul Getty de Malibu (California), prim. ed. Breslin, *A Greek Prayer*, Pasadena 1977.

Ἐδίψαι αὔος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πίε μου
κράνας αἰειρόω'. ἐπὶ δεξιὰ λευκὴ κυπάρισσος.
' τίς δ' ἔσσι πῶ δ' ἔσσι ' Γᾶς υἱός εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον'.

"De sed estoy seco y me muero, dadme pues de beber
de la fuente de eterno fluir. A la derecha, un blanco ciprés".

"¿Quién eres? ¿De dónde eres?"

¹⁸⁷⁸ "Eterna" en *fr.* 480 B.

¹⁸⁷⁹ En *fr.* 480 B parece que debemos leer "hija", aunque se han hecho otras propuestas: τυμτηρ leyó Zuntz (1971) 362 (lo que carece de sentido) y γενετήρ = γενέτης "hijo" Pugliese Carratelli (1993) 43.

"De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado.
Mas mi estirpe es celeste".

LAMINILLAS DE PELINA *fr.* 485-486 B. (s. IV a. C.)

Prim. ed. Tsantsanoglou et Parássoglou, *Ἑλληνικά* 38, 1987, 3ss.

fr. 485 B.

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.
ταῖς ἰθύρος εἰς γάλα ἔθορες.
αἰψα εἰς γάλα ἔθορες.

5 κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες.
οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμήν
καὶ σὺ μὲν εἶς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

fr. 486 B.

νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.
ταῦρος ἐς γάλα ἔθορες.
κριὸς ἐς γάλα ἔπεσες.

5 οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμήν.

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

Dí a Perséfone que el propio Baco te liberó.

Toro, te precipitaste en la leche.

Raudo te precipitaste en la leche.

5 Carnero, caíste en la leche.

Tienes vino, dichoso privilegio,

y tú irás bajo tierra,¹⁸⁸⁰ cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

LAMINILLAS DE TURIOS (*fr.* 487-490, 492 B.) Y ROMA (*fr.* 491 B.)

fr. 487 B. (s. IV a. C.) (*fr.* 32 f K.)

Museo Nacional de Nápoles (111463), prim. ed. Fiorelli, *Notizie degli Scavi* 1879, 156ss.

¹⁸⁸⁰ Hemos optado por la lectura de Luppe (1989) 14 καὶ σὺ μὲν εἶς. Los primeros editores, Tsantsanoglou - Parássoglou (1987) 15, leyeron κάπιμένει σ' (así también Pugliese Carratelli [1993] 62).

- Ἴλλ' ὀπόταν ψυχὴ προλίπη φάος ἀελίοιο,
 δεξιὸν Ε.ΘΙΑΣ δ' ἐξί<ε>ναι πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα·
 χαίρε παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὔπω πρόσθ' {ε} ἐπεπόνθεις·
 θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.
- 5 χαίρ<ε> χαίρε· δεξιὰν ὁδοιπόρ<ει>
 λειμῶνάς θ' {ε} ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.
 Mas cuando el ánima deje atrás la luz del sol,
 a la derecha, teniéndolo todo bien presente.
 Salve, tras haber tenido la experiencia que nunca antes tuviste.
 Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en la leche caíste.
- 5 Salve, salve, al tomar el camino a la derecha
 hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone.

fr. 488, 489, 490 B. (s. IV a. C.).

Museo de Nápoles, prim. ed. Fiorelli, *Notizie degi Scavi* 1880, 155ss.

fr. 488 B. (*fr.* 32c K.)

- Ἔρχομαι ἐκ κοθαρώων καθαρά, χθονίων βασιλεία,
 Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν.
 ἀλλὰ με Μοῖρ' {α} ἐδάμασσε {καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι} καὶ
 ἀσ<σ>τεροβλήτα κεραυνῶι.
- 5 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπειθέος ἀργαλείοιο,
 ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
 δεσ<σ>ποίνας δ' {ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·
 {ιμερτοδαπέβανστεμανουποσικαρπασιμοισι}
 ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο'.
 ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.
- Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,
 Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales.
 Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe
 bienaventurada,
 pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el rayo.
- 5 Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,
 me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona
 y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea:

"Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras."
Cabrito, en la leche caí.

fr. 489 B. (*fr.* 32 d K.)

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν {σχονων} καθαρὰ, χθονίων βασιλῆια,
Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ {ι} καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι ὄλβιον εἶναι
ποινὰν δ' ἀνταπέτισε ἔργων ἕνεκα οὐτι δικαίων.
εἴτε με Μοῖρα ἐδάμασσε' {ατο} εἴτε ἀστεροπῆτα κεραυνῶν. 5
νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρὰ ἀγνήν Φερσεφόνειαν,
ὥς με πρόφρων πέμψη ἔδρας ἐς εὐαγέων.

fr. 490 B. (*fr.* 32 e K.)

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασιλῆια
Εὐκλε {υα} καὶ Εὐβουλεῦ καὶ θεοὶ καὶ ὅσοι δαίμονες ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι ὄλβιον εἶναι {ὄλβιο}
ποινὰν δ' ἀνταπέτισε ἔργων ἕνεκα οὐτι δικαίων.
5 εἴτε με Μοῖρα ἐδάμασσε' εἴτε ἀστεροπῆτα {κη} κεραυνῶν.
νῦν δὲ ἰκέτις ἦκω {ικω} παρ' ἀγνήν Φερσεφόνειαν,
ὥς {λ} με πρόφρων πέμψη {μ} ἔδρας ἐς εὐαγέων.
Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,
Eucló, Eubuleo, dioses y demás seres sobrehumanos,
pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe
bienaventurada,
y he pagado el castigo que corresponde a acciones impías.
5 O bien me ha sometido el hado, o bien el que hace relampaguear
los rayos.
Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone,
por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos.

fr. 491 B. Roma (ca. 260 d. C.) (*fr.* 32g K.)

Museo Británico (3154), prim. ed. Comparetti, *A&R* 54-55, 1903, 161ss.

Ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, χθονίων βασιλῆια,
Εὐκλεες Εὐβουλεῦ τε Διὸς τέκος· ἀλλὰ δέχεσθε
Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν.
'Καικίλια Σεκουδεῖνα νόμωι ἴθι θία γεγῶσα.'

Viene de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,

Eucles y Eubuleo, hijo de Zeus. Aceptad pues
este don de Mnemósine, por los hombres celebrado.
"Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida en diosa".

fr. 492 B. Turios (s. IV-III a. C.) (fr. 47 K.)

Museo Nacional de Nápoles (111464); prim. ed. Diels, *Festschrift*

Gomperz, Viena 1902, 1ss.

Πρωτογόνω<ι> ΤΗΜΑΙΤΙΕΤΗ Γὰι ματρί ΕΠΑ Κυβελεία<ι> Κόρρα<ι> ΟΣΕΝΤΑΙΗ Δήμητρος ΗΤ
ΤΑΤΑΙΤΤΑΤΑΠΤΑ Ζεῦ ΙΑΤΗΤΥ ἀέρ ΣΑΠΤΑ Ἥλιε, πῦρ δὴ πάντα ΣΤΗΙΝΤΑΣΤΗΝΙΣΑΤΟΙ
νικᾶι Μ

ΣΗΔΕ Τύχα ΙΤΕ Φάνης, πάμνηστοι Μοῖραι ΞΣΤΗΤΟΙΓΑΝΝΥΑΠΙΑΝΤΗ σὺ κλυτὲ δαίμ
ΔΕΥΧΙ

Σ πάτερ ΑΤΙΚ παντοδαμάστα ΠΑΝΤΗΡΝΥΝΤΑΙΣΕΛΑΒΔΟΝΤΑΔΕΠ ἀνταμοι
ΣΤΛΗΤΕΑΣΤΛ

ΤΗΜΗ ἀέρ Ι πῦρ ΜΕΜ Μᾶτερ ΛΥΕΣΤΙΣΟΙΛ-ΕΝΤΑΤΟ Νῆστι Ν νύξ ΙΝΗΜΕΦ ἡμέ
ΜΕΡΑΝΕΓΛΧΥΕΣ 5

ἐπτῆμαρ ΤΙ νήστιας ΤΑΝ Ζεῦ ἐνορύττιε(?) καὶ πανόπτα. αἰέν Αἰμιγ* μάτερ, ἐμᾶς ἐπ-
ἀκουσον ΕΟ εὐχᾶς ΤΑΚΤΑΠΥΑΡΣΥΟΛΚΑΠΕΔΙΩΧΑΜΑΤΕΜΑΝ καλ{η}ὰ Δ ἱερ
ΔΑΜΝΕΥΔΑΜΝΟΙ

ΩΤΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημήτερ, πῦρ, Ζεῦ, Κόρη Χθονία ΤΡΑΒΔΑΗΤΡΟΣΗΝΙΣΤΗΟΙΣΤΝ

ἥρωσ ΝΗΓΑΥΝΗ φάος ἐς φρένα ΜΑΤΑΙΜΗΤΝΝΤΗΣΝΥΣΧΑ μήστωρ εἶλε Κούρη
αἶα ΦΗΡΤΟΝΟΣΣΜΜΟ-ΕΣΤΟΝ ἀέρ ΤΑΙΠΛΑΝΙΔΛΥ ἐς φρένα ΜΑΡ*ΤΩΣ 10

Al Primogénito, a la Tierra Madre, a la Cibelea, hija de Deméter.

Zeus, Aire, Sol. El fuego todo lo vence.

Avatares de la suerte y Fanes. Moiras que de todo se acuerdan. Tú, ilustre demón.

Padre que todo lo domeña. C ompensación.

Aire, fuego, Madre, Nestis, noche, día.

Ayunos durante siete días. Zeus que todo lo ve. Siempre. Madre,

Escucha mi súplica. Hermosos sacrificios.

Sacrificios, Deméter, fuego, Zeus, la Muchacha Subterránea.

Héroe. Luz a la inteligencia. El Consejero se apodero de la Muchacha.

Tierra. Aire. A la inteligencia.

LAMINILLA DE FERAS (Tesalia) (s. IV a. C.)

Museo de Volos, prim. ed. Chrysostomou, *Ἡ Θεσσαλικὴ θεὰ Ἐι(ν)οδία ἢ Φεραία θεά*, Tesis Doctoral, Tesalónica 1991, 376.

fr. 493 B.

σύμβολα· Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Βριμώ. Βριμώ.
εἴσιθι ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

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

LAMINILLA DE MANISA (época incierta, origen desconocido)

Museo turco de Manisa, prim. ed. Malay, *Greek and Latin inscriptions in the Manisa Museum*, Viena 1994, 139 n. 488.

fr. 494 B.

]Σ πᾶσαν ΠΕΡΙΟ[
]α φύλακες ΚΟ[
]ουσης θαν[ατ
]ΣΑΚΑΩ Ο.[
5]ΑΡΕΑΒΟ[
]ΘΑΡΧΟΣ ...ΥΕΟ[
]ΝΕΚΡΕΙΩΩΘ[
]πο τὸν αν[
]Ν τὸν εὐήθει [
10]ΕΤΑC πόλιν[
 δ' ἡ(μέρας) vel δ' ἡ(μέραι)
]ΙΝΟC θεοῦ [
]Δ. ΕΠΑΝC[

Toda ? ... guardianes ... muerte ... sencillo ...ciudad ... día ... divino.

LAMINILLA DE MILOPÓTAMO (Creta) (s. II a. C.)

Museo Arqueológico Nacional de Atenas, prim. ed. Myres, *BCH* 17, 1893, 629.

fr. 495 B.

[Πλού]τωνι καὶ Φ[ερσ]οπόνει χαίρειν.

Saludos a Plutón y Perséfone.

LAMINILLAS MÁΣ BREVES (fr. 496 B.)

Laminillas de Pela (finales s. IV. a. C.); prim. ed. Lilibaki-Akamati,
Ἄρχ. Ἔργ. Μακεδ. κ. Θρ. 3, 1989, 91ss.

a Φιλοξένα

Filóxena.

b Φερσεφόνη Ποσειδιππος μύστης εὐσεβής

Ante Perséfone,¹⁸⁸¹ Posidipo, *mista* piadoso.

Laminillas de Egas en Acaya, de época helenística, prim. ed. Papakosta,
AD 42, 1987 [1992], B 1 153b, cf. SEG XLI, 1991, 401 (p. 151).

c Δεξίλαος μύστας

Dexílaos *mista*.

d Φίλων μύστας

Filón *mista*.

Laminilla de Egas (Acaya) de época helenística, prim. ed.
Papapostolou, AD 32, 1977 [1984] B 94, cf. SEG XXXIV, 1984, 338 (p. 116).

e μύστης

mista.

Laminilla de Pela (finales del s. IV a. C.); prim. ed. Lilibaki-Akamati,
Ἄρχ. Ἔργ. Μακεδ. κ. Θρ. 6, 1992, 127ss.

f Ἡγησίσκα

Hegesisca.

Laminilla de Peonia (Macedonia), época incierta; prim. ed. Savopolou,
Ἄρχ. Ἔργ. Μακεδ. κ. Θρ. 6, 1992, 425ss.

g Βοττακός

Botaco.

Laminilla de Metona (ca. 350-300 a. C.) prim. ed. Besios, AD 41, 1986
[1990] B 142s, cf. SEG XL, 1990, 541 (p. 171).

h Φυλομάγα

Filomaga.¹⁸⁸²

¹⁸⁸¹ O 'A Perséfone (saluda) Posidipo ...'

¹⁸⁸² Esto es, el nombre macedonio que correspondería al griego Φιλομάχη; cf. Bernabé - Jiménez (2001) 212.

Laminilla de Egas (Vergina), época helenística, prim. ed. Petsas, *AD* 17, 1961-2, A 259.

ἰ Φιλίστη Φερσεφόνηι χαίρειν

Filista saluda a Perséfone.

Laminilla de plata de Posidonia (Paestum), *IG XIV* 665.

κ τᾶς θεῶ τᾶς Παιδός ἔμι

Soy de la diosa Muchacha.

LAMINILLAS ÓSEAS DE OLBIA

fr. 463-465 B. (s. V a. C.); prim. ed. Rusjaeva, *VDI* 1978, 1, 87ss.

fr. 463 B.; *IOIb.* 94a Dubois

βίος, θάνατος, βίος

ἀλήθεια

Διό(υσος) Ὀρφικοί

Vida-muerte-vida

verdad

Dioniso, órficos.

fr. 464 B.; *IOIb.* 94b Dubois

εἰρήνη πόλεμος

ἀλήθεια ψεῦδος

Διόν(υσος)

Paz-guerra

verdad-mentira

Dioniso.

fr. 465 B.; *IOIb.* 94c Dubois

Διόν(υσος) Ζ

[ψεῦδος] ἀλήθεια

σῶμα ψυχή

Dioniso

mentira-verdad

cuerpo-alma.

LUCIANO (s. II d. C.)

Luc. *Salt.* 15 (*fr.* 599 B.) ἐὼ λέγειν, ὅτι τελετὴν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως, Ὀρφείως δηλαδὴ καὶ Μουσαίου καὶ τῶν τότε ἀρίστων ὀρχηστῶν καταστησαμένων αὐτάς, ὡς τι κάλλιστον καὶ τοῦτο νομοθετησάντων, σὺν ῥυθμῶι καὶ ὀρχήσει μυεῖσθαι. ὅτι δ' οὕτως ἔχει, τὰ μὲν ὄργια σιωπᾶν ἄξιον τῶν ἀμυήτων ἔνεκα, ἐκεῖνο δὲ πάντες ἀκούουσιν, ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί.

Omito decir que no es posible encontrar ninguna *teleté* antigua sin danza, por supuesto de las de Orfeo, Museo y los mejores danzarines de entonces que las establecieron y dispusieron como algo muy hermoso el iniciarse con ritmo y danza. Y aunque es así, conviene guardar silencio sobre los ritos a causa de los no iniciados, pero todos han oído que muchos dicen que los que dan a conocer los misterios danzan.

Luc. *Salt.* 39 (*fr.* 304 IV B., 311 IX B., 327 VI B.) εἴτα Ἰάκχου σπαραγμὸν καὶ Ἥρας δόλον καὶ Σεμέλης κατάφλεξιν καὶ Διονύσου ἀμφοτέρας τὰς γονάς

Luego el desmembramiento de Iaco, el engaño de Hera, la fulminación de Sémele y los dos nacimientos de Dioniso.

Luc. *Salt.* 79 (*fr.* 600 I B.; T 209 K.) ἡ μὲν γε Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίαι μάλιστα καὶ ἐν Πόντῳ σπουδαζομένη, καίτοι σατυρική οὔσα, οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἀπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηται δι' ἡμέρας τιτᾶνας καὶ κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὀρῶντες. καὶ ὀρχοῦνται γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἐκάστη τῶν πόλεων, οὐχ ὅπως αἰδούμενοι ἀλλὰ καὶ μέγα φρονούντες ἐπὶ τῷ πράγματι μᾶλλον ἢ περ' ἐπ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς

La danza báquica, que se cultiva sobre todo en Jonia y en el Ponto, aunque es de sátiros, hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo titanes, coribantes, sátiros y vaqueros. Y las bailan los más nobles y más notables en cada ciudad, no sólo sin avergonzarse, sino incluso teniéndolo en más estima que su nobleza, sus servicios a la comunidad y las distinciones de sus antepasados.

MACROBIO (s. IV / V d. C.)

Macr. *Sat.* 1. 18. 22 (*fr.* 538, 541 B.; 238 K.)

Item Orpheus Liberum atque Solem unum esse deum eundemque demonstrans de ornatu vestituque eius in sacris Liberalibus ita scribit sequitur

ταῦτά τε πάντα τελεῖν ἱερὰ σκευῆι πυκάσαντα
σῶμα, θεοῦ μίμημα περικλυτοῦ ἡελίοιο·
πρῶτα μὲν οὖν φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσι
πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἵκελος ἀμφιβαλέσθαι·
5 αὐτὰρ ὑπερθε νεβροῖο παναίολον εὐρὺ καθάψαι
δέρμα πολύστικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον,
ἄστρον δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο.
εἶτα δ' ὑπερθε νεβρῆς χρύσειον ζωστήρα βαλέσθαι,
παμφανόωντα, πέριξ στέρνων φορέειν, μέγα σῆμα,
10 εὐθύς ὅτ' ἐκ περάτων γαίης φαέθων ἀνορούων
χρυσείαις ἀκτίσι βάληι ῥόον Ὀκεανοῖο,
ἀγῆ δ' ἄπτερος ἦι, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγεῖσα
μαρμαρίηι δίνησις ἐλισσομένη κατὰ κύκλον,
πρόσθε θεοῦ· ζωστήρ δ' ἄρ' ὑπὸ στέρνων ἀμετρήτων
15 φαίνεται Ὀκεανοῦ κύκλος, μέγα θαῦμα ἰδέσθαι

Asimismo Orfeo, al demostrar que Líber y el Sol son uno y el mismo dios escribe acerca de su ornamento y de su vestido en las fiestas de Líber del siguiente modo:

*Cumplir todos estos ritos tras haber revestido
la estatua, del dios ilustre del sol imitación.
Así pues, lo primero, parejo a rayos espléndidos,
revestirlo de un peplo de púrpura, similar al fuego.
Luego ceñirle una ancha piel de ciervo variopinta 5
sumamente jaspeada, sobre el hombro derecho,
a imitación de los astros que componen un magnífico dibujo, y de la
sacra bóveda del cielo,
por encima de la piel de cervato, ponerle un cinturón de oro
resplandeciente, para que lo lleve en torno al pecho, un gran símbolo
y en cuanto, tras salir, resplandeciente, de las lindes de la tierra, 10
hiera con sus rayos de oro la corriente de Océano,
y el resplandor sea indecible, y en unión del rocío,
resplandezca enroscándose en los torbellinos en círculo,
delante del dios, un cinturón en su pecho inconmensurable*

MOSQUIÓN (s. III a. C.)

Moschio Trag. *TGrF* 97 F 6 (fr. 644 B; p. 303 K.)

πρῶτον δ' ἄνειμι καὶ διαπτύξω λόγῳ
ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου.
ἦν γὰρ ποτ' αἰὼν κείνος, ἦν ποθ' ἠνίκα
θηρσί<ν> διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί,
ὄρειγενῆ σπήλαια καὶ δυσηλίους 5
φάραγγας ἐνναίοντες· οὐδέπω γὰρ ἦν
οὔτε στεγῆρης οἶκος οὔτε λαίνοις
εὐρεῖα πύργους ὠχυρωμένη πόλις.
οὐ μὴν ἀρότροις ἀγκύλοις ἐτέμνετο
μέλαινα καρποῦ βῶλος ὀμπνίου τροφός, 10
οὐδ' ἐργάτης σίδηρος εὐιώτιδος
θάλλοντας οἴνης ὄρχάτους ἐτημέλει,
ἀλλ' ἦν ἀκύμων ἴκωφεύουσα ῥέουσα γῆ.
βοραὶ δὲ σαρκοβρῶτες ἀλληλοκτόνους
παρεῖχον αὐτοῖς δαίτας· ἦν δ' ὁ μὲν νόμος 15
ταπεινός, ἡ βία δὲ σύνθρονος Δί·
ὁ δ' ἀσθενῆς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.
ἐπεὶ δ' ὁ τίκτων πάντα καὶ τρέφων χρόνος
τὸν θνητὸν ἠλλοίωσεν ἔμπαλιν βίον,
εἴτ' οὖν μέριμναν τὴν Προμηθέως σπάσας 20
εἴτ' οὖν ἀνάγκην εἶτε τῆι μακρᾷ τριβῆι
αὐτὴν παρασχὼν τὴν φύσιν διδάσκαλον,
τόθ' ἠῦρέθη μὲν καρπὸς ἡμέρου τροφῆς
Δήμητρος ἀγνῆς, ἠῦρέθη δὲ Βακχίου
γλυκεῖα πηγῆ, γαῖα δ' ἡ πρὶν ἄσπορος 25
ἤδη ζυγουλκοῖς βουσὶν ἠροτρεύετο,
ἄσθη δ' ἐπυργώσαντο καὶ περισκεπεῖς
ἔτευξαν οἴκους καὶ τὸν ἠγριωμένον
εἰς ἡμέρον δίαιταν ἤγαγον βίον.
κάκ τοῦδε τοὺς θανόντας ὤρισεν νόμος 30

¹⁸⁸³ La cursiva indica que se trata de versos textuales.

τύμβοις καλύπτειν κάπιμοιρᾶσθαι κόνιν
νεκροῖς ἀθάπτοις, μηδ' ἐν ὀφθαλμοῖς ἔαν
τῆς πρόσθε θοίνης μνημόνευμα δυσσεβοῦς.

En primer lugar vuelvo y desarrollaré en mi discurso
el comienzo y la condición de la vida mortal.

Hubo un tiempo, cuando los humanos tenían
un régimen de vida semejante al de los animales,
en que habitaban cavernas alpestres y simas umbrías.
No existía aún ni la casa techada ni la ciudad anchurosa
fortificada con torres de piedra.

Ni con corvos arados se había roturado
la negra tierra, nodriza del fruto alimenticio,
ni el hierro laborioso cuidaba de las hileras
que rebosan vino de Baco,
sino que la tierra brotaba tranquila y muda.

El alimento de carne propiciaba incesantes
banquetes. La ley era aún débil;
la fuerza reinaba con Zeus.

El débil era el alimento de los poderosos.
Y entonces el tiempo que todo lo crea y alimenta
trastocó la vida mortal,
desatando así, bien la preocupación de Prometeo,
bien la necesidad, bien ofreciendo la naturaleza misma
como enseñanza tras largo entrenamiento.

Entonces se descubrió el fruto del alimento cultivado
de Deméter sacra, y se descubrió el dulce manantial
de Baco, y la tierra antes silvestre fue arada
con bueyes que arrastraban el yugo.

Las ciudades se flanquearon de torres, se construyeron
casas de cubierta redonda y se convirtió la existencia
salvaje en una forma de vida cultivada.

Desde entonces se erigió en costumbre ocultar
a los muertos en túmulos, cubrir con tierra
los cadáveres insepultos, y no permitir a los ojos
el recuerdo del infame deleite anterior.

OLIMPIODORO (s. VI d. C.)

Olymp. *in Grg.* 29. 4 (153. 20 Westerink) (*fr.* 434 VII B.) Ἡ δὲ Πυθαγόρειος ἐπιχείρησις συμβολικὴ ἐστὶ. λαμβάνει γὰρ μυθᾶριον καὶ λέγει ὅτι ἡμεῖς οἱ ἐνταῦθα τεθνήκαμεν καὶ ἔχομεν τάφον· ἔστι δὲ ἐκεῖ Ἄιδης καὶ δύο πίθοι, ὁ μὲν εἷς τετρημένος, ὁ δὲ εἷς ὑγιής. οἱ μὲν οὖν ἐνταῦθα τελεσθέντες ἐν τῷ ὑγιεῖ εἰσὶν, οἱ δὲ μὴ μυηθέντες καὶ τελεσθέντες παράγουσιν ὕδωρ εἰς κόσκινον ἐπιβάλλειν εἰς τὸν τετρημένον πίθον. ἀνήκεστα οὖν πάσχουσιν οὗτοι·

El argumento de los pitagóricos es simbólico, pues emplea un mito corto y dice que "nosotros estamos muertos ahora y que habitamos una tumba". En cambio, allí está el Hades y dos tinajas, una agujereada y la otra íntegra. Ahora bien, los que han celebrado aquí las *teletai* están representados en la íntegra, pero los que no han sido iniciados ni celebrado las *teletai* llevan agua en un cedazo para echarla en la tinaja agujereada. En verdad, éstos sufren tormentos incurables.

PAPIRO DE DERVENI (s. IV a.C.)

Kapsomenos (1964); Merkelbach (1967); Burkert (1968); *ZPE* 47, 1982, 300ss; Laks-Most (1997)

PDerveni col. V 3ss (*fr.* 473 B.) χρῆσ[τ]ηριάζον[ται ... αὐτοῖς πάριμεν [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἐπερ[ω]τήσ[οντες], τῶν μαντευομένων [ἔν]εκεν εἰ θέμι[ς ἀπιστεῖν τὰ] ἔν Ἄιδου δεινά. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσ[κοντες] ἐμύπνια οὐδὲ τῶν ἄλλων πραγμάτων ἔκασ[τον], διὰ ποίων ἂν παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ὑπό [τε γὰρ] ἀμαρτίας καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μαθη[άνο]υσιν [οὐδὲ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θή] ταυτόν· ἦν γὰρ μὴ μα[θη]άνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν, οὐκ ἔστιν ὅπως πιστεύσου]σιν καὶ ὁρ[ῶντες].

... cuando consultan un oráculo ... para ello vamos al santuario oracular a preguntar (al dios), por causa de los que consultan el oráculo, si es lícito ... (y en virtud de qué oráculos) no creer en los terrores del Hades. ¿Por qué no creen?. Si no comprenden los ensueños ni cada una de las demás cosas reales,¹⁸⁸⁴ ¿en qué modelos se basarían para creer?. Vencidos por el error y por otro tipo de placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Y si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven ... la desconfianza aparece.¹⁸⁸⁵

¹⁸⁸⁴ O "cosas que se ven" si corregimos con Janko (1997) 68 ὄραμάτων.

¹⁸⁸⁵ La traducción corresponde a Bernabé (2001a) 15s, (2001c) 361.

PDerveni col. VI 1ss (fr. 471 B.) εὐχαιὶ καὶ θυσιῶν μ[ε]ιλί[σ]σοισι τὰ[ς] ψυχάς,] ἐπ[ω]ιδῆ δ]ε μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[πο]δῶν γι[ν]ομένου[ς] μεθιστάναι· δαίμονες ἐμπο[δ]ῶν εἰσι ψ[υ]χαῖς ἐχθ[ρ]οί. τὴν θυσιῶν τούτου ἔνεκε[ν] π[ρ]οιοῦσι[ν] οἱ μά[γ]οι, ὡσπερὶ ποινὴν ἀποδιδόντες τοῖς> δὲ ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δ]ωρ καὶ γάλα, ἐξ ὧν περ καὶ τὰς χοῶς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχαὶ ἀν[ά]ριθμοί εἰσι. μύσται Εὐμενῖσι προθύουσι κ[α]τὰ τὰ αὐτὰ μάγοις· Εὐμενίδες γὰρ ψυχαὶ εἰσιν, ὧν ἔνεκε[ν] τὸν μέλλοντ]α θεοῖς θύειν ὀ[ρ]νίθ[ε]ιον πρότερον κτλ.

Súplicas y ofrendas apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos es capaz de transformar a los démones que estorban. Los démones que estorban son enemigos de las almas. A causa de esto hacen los magos la ofrenda, como si pagasen un castigo. Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones. Tortas de sacrificio innumerables y de múltiples bollones ofrendan, porque también las almas son innumerables. Los iniciados ofrendan primero en honor de las Euménides igual que lo hacen los magos, pues las Euménides son almas. Por este motivo quien va a sacrificar a los dioses debe primero ... un pajarillo (...).

PDerveni col. VII 2ss (fr. 2 I, 3 B.) ὕμνον ὕμνῃ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγοντα· ἱεουργεῖτο γὰρ [τῆ]ι ποιήσει. [κα]ὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ[ε] τὴν τῶν ὀνομάτων [λύ]σιν καίτ[οι] ρηθέντα. ἔστι δὲ ξ[έ]νη τις ἢ πόησις [κα]ὶ ἀνθρώποισ] αἰνι[γ]ματώδης. [ὁ δ]ε [᾽]Ορφεὺς αὐτ[ῆ]ι [ἐ]ρίστ' αἰνι[γ]ματα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰνι]γμασ[ι]ν δὲ [μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου [ἀεὶ] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υταίου ῥήματος ὧ[ς] δηλοῖ καὶ ἐν τῷ [εὐκ]ρινήτω[ι] ἔπει· θύρας γὰρ ἐπιθέ[σθαι] κελεύσας θύρας γὰρ ἐπιθέ[σθαι] κελεύσας τοῖ[ς] ὡσὶν αὐτ[ο]ὺς οὐτι νομο[θε]τεῖν φη[σιν] τοῖ[ς] πολλοῖςτῆ]ν ἀκοήν [ἀγνεύ]οντας κατ[ὰ] . . . ἐν δ]ε τῷ ἐχομένωι ...] τ. ε. γ.

Un himno que expresa palabras sanas y legítimas, pues llevó a cabo con el poema una acción religiosa y no es posible decir la interpretación de los nombres, aunque se pronuncien. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decir acertijos para discutir, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sacro en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra como manifiesta claramente en el bien destacado verso en el que, tras exhortar a

que pongan puertas a sus oídos, afirma que no legisla para la gente ... los que sean puros en la escucha, según ... en el siguiente (verso)¹⁸⁸⁶ (...).

PDerveni col. XX 1ss (*fr.* 470 B.) ἀνθρώπων [ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρά εἶδον, ἔλασσον σφᾶς θαυμάζω μὴ γινώσκειν (οὐ γὰρ οἶόν τε ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα), ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιομένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι καὶ οἴκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μὲν ὅτι δοκοῦντες πρότερον ἢ ἐπιτελέσθαι εἰδήσειν ἀπέρχονται ἐπιτελέσαντες πρὶν εἰδέναι οὐδ' ἐπανεῖρομένοι ὥσπερ ὡς εἰδότες τι ὦν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον· [οἴ]κτεῖροσθαι δὲ ὅτι οὐκ ἀρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλώσθαι ἀλλὰ καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται. πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερά ἐπιτελέσαι ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν ἐπιτελέσαν[τε]ς δὲ στερηθέντες κα[ὶ τῆ]ς ἐλπίδος ἀπέρχονται.

De los hombres que ven las cosas sagradas en las ciudades mientras cumplen los ritos, me asombro menos de que no comprendan (pues no les es posible oír y entender lo que se dice al mismo tiempo), pero cuantos las ven por obra de quien tiene lo sagrado por una profesión, éstos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, pensando, antes de cumplir los ritos, que van a adquirir conocimiento, acaban cumpliéndolos antes de haberlo adquirido y sin hacerse preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que han visto, oído o aprendido. De lástima porque no les basta con gastar de antemano el dinero, sino que acaban privados de razón. Y antes de celebrar los ritos sagrados esperan adquirir conocimiento, pero una vez que los han celebrado acaban privados incluso de esperanza.

PAPIRO DE GUROB (s. III a. C.)

Prim. ed. Smyly, Dublin 1921, *vid. et.* Tierney, *CQ* 16, 1922, 77ss; Hordern, *ZPE* 129, 2000, 131ss

PGurob (*fr.* 578 B; 31 K.) .

col. I	[ἐκ]ἄστα ἔ[χ]ων ἃ εὐρη τὰ] ὡμὰ δὲ συνλεγέ[τω].. διὰ τὴν τελετήν. δῶρον δέξ[ατ] ἔμὸν ποινὰς πατ[έρων ἀθεμίστων. σῴσιόν με Βριμὼ με[γάλη	5
--------	---	---

¹⁸⁸⁶ La traducción corresponde a Bernabé (2001c) 361s.

Δημήτηρ τε ῥέα [

Κούρητές τ' {ε} ἔνοπλοι []ωμεν 7-8
ἵ]να ποιῶμεν ἱερά καλά
]νηι κριός τε τράγος τε 10

] ἀπερκεῖσιν δῶρα.

]ου καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμωι
λαμβ]άνων τοῦ τράγου
]τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω
]ος μὴ ἐφοράτω 15

]χου ἀναθεῖς εἰς τὸ ἀνηιρε[
]αλων εὐχή·

]νον καὶ Εὐβουλήηα καλῶ[μεν

]...εὐρήας κικλήσκω[μεν

]... τε φίλους· σὺ ἀπανάνας 20

Δ]ήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν

Εὐβου]λεῦ Ἴρικεπαίγε 22a

σῶισόν με []ητα. 22b/23a

] εἷς Διόνυσος. σύμβολα 23b

]υρα θεὸς διὰ κόλπου

ο]ἶν[ο]ν¹⁸⁸⁷ ἔπιον ὄνος βουκόλος 25

]...ίας σύνθεμα· ἄνω κάτω τοῖς

] καὶ ὅ σοι ἐδόθη ἀνήλωσαι

ε]ἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν

κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,

]η ἔσοπτρος 30

col. II

[

... [

α... [

... [

..... [

5

¹⁸⁸⁷ Hordern (2000) 139.

ματ[
αρα.[
πουσ[
ουνσν[
ράχος κι[10
εὐχεσ[θ[
νον π.[
μὴ ἔχη[
τι ἡμε[
θεν του[15
τριχω[
βλέπω[
κααρ...[
δωι λοι[
επ... [] []	20
δια... [] . []	
θεεκα[
γευ. . . . []	
ζε. . . []	
πορει. []	25
διουλ. []	
τ[

Con lo que encuentre.... que se reúnan los pedazos de carne cruda.... durante la *teleté*'.

'Aceptad mi presente en compensación por mis antepasados impíos. Sálvame gran Brimó ... Deméter y Rea ... y que los Curetes armados.... Cumpliremos hermosos sacrificios un carnero y un macho cabrío y presentes innúmeros'.... En la pradera a orillas del río, cogiendo el macho cabrío, ... que se coma el resto de la carne. Pero (el profano?) que no lo vea ofreciendo a lo consumido por el fuego. ... súplica. ... Invoquemos a ... y a Eubuleo imploremos (a la soberana? de) ancha (tierra?¹⁸⁸⁸) ... y a los amigos. Tú, tras haber arruinado.... de Deméter y Palas a nosotros, Eubuleo,

¹⁸⁸⁸ West (1983) 171 traduce este verso: "and let [us] call upon [the Queen] of the broad [Earth]" y Bernabé supone el texto que lee West: *fr.* 578. B., 19 γα[ί]ας εὐρήας.

Ericepeo, ... sálvame ... Sólo hay un Dioniso. Contraseñas: dios en el regazo ... he bebido vino, asno, pastor. ... Fórmulas: arriba, abajo a los y lo que te fue dado, consúmase... pon en el canasto ... piña, zumbador, tabas ... espejo.¹⁸⁸⁹

PAPIRO DE PTOLOMEO FILOPÁTOR (210 a. C.)

BGU 5, 1211 (*fr.* 44 B.)

βασ[ιλ]έως προστάξαντο[ς].
 τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελούντα[ς]
 τῶι Διονύσῳ καταπλεῖν εἰς Ἄλε[ξ]άν-
 δρειαν, τοὺς μὲν ἕως Ναυκράτε[ως] ἀ-
 φ' ἧς ἡμέρας τὸ πρόσταγμα ἔκκειται
 ἐν ἡμέραις ι, τοὺς δὲ ἐπάνω Ναυκράτε-
 ως ἐν ἡμέραι[ς] κ, καὶ ἀπογράφεσθ[αι] πρὸς
 Ἄριστόβουλον εἰς τὸ καταλογεῖον [α]φ' ἧ[ς]
 ἂν ἡμέρας παραγένωνται ἐν ἡμ[έρ]αις
 τρι[ι]σίν, διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ π[α]ρὰ τί-
 ῶν παρειλήφασι τὰ ἱερὰ ἕως γενε[ῶν] τρι-
 ῶν καὶ διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον ἐ[σφ]ραγισ[μένον]
 ἐπιγράψαντα [[τὸ ὄνομα]] ἕκαστο[ν] τὸ αὐ[το]ῦ
 ὄνομα.

Por orden del rey. Los que celebran ritos en honor de Dioniso en el interior que navegen a Alejandría; los que los celebran entre aquí y Naucratis, en diez días a partir del día en que salga esta orden, y los de al norte de Naucratis, en veinte días; que se inscriban ante Aristobulo en el registro oficial en tres días a contar desde el día que lleguen, que declaren también seguidamente de quién han recibido los símbolos sacros, remóntandose tres generaciones, y que entreguen el relato sagrado sellado escribiendo cada uno su nombre (...)

PAPIRO DE LA SOCIEDAD ITALIANA (s. II / III d. C.)

PSoc. Ital. 850 (transcr. G. Coppola) (Wilcken APF 8, 1927, 270; *fr.* 310

B.).

<i>recto</i>	κ[κατασκευα[----- Ὀρ-]	<i>verso</i>]δ[]αστι] Ὀρφεὺς
--------------	-----------------------------	--------------	-----------------------

¹⁸⁸⁹ Se ha propuesto que la palabra que precede a ἔσοπτρος sea πλαταγ]ή 'carraca'; cf. Smyly (1921); Hordern (2000) 139; Bernabé, *fr.* 578 B. *ad loc.*

	φεὺς αὐτῶν[---- κάτο-]]υς γαίης φι-
	πτρον ὕμ[15]οθέσθαι τι
5	καὶ δίσκος δια[]...ρακίων
	τοῦ δὲ κατόπ[τρου]μοις ἀρπα-
	Διονύσω<ν> αν.[]γος ἥσθιον
	γ... πρ.[]ζην.. ε
	[]παρατ[20]κελευοῦ
10	[]ω πῦρ τ[μ]ηχαναι[]ε
]φόβου.[]απας π[

recto: disponiendo Orfeo para él el espejo y el disco y del espejo a Dioniso fuego de terror.

verso: Orfeo de tierra coge come ... manda ... maquina ...

PAUSANIAS (s. II d. C.)

Paus. 1. 37. 4 (*fr.* 649 I B; 219 K.) ὠικοδόμηται δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ναὸς οὐ μέγας καλούμενος Κυαμίτου· σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα, ὅτι τῶν κυάμων ἀνευγεκῆν οὐκ ἔστι σφίσι ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν. ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίῃ εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.

En el camino está construido un templo no grande llamado de Ciámites. No puedo decir nada seguro sobre si éste fue el primero que sembró habas o llamaron así a algún héroe porque no podían atribuir el hallazgo de las habas a Deméter. Todo el que haya visto los Misterios de Eleusis o que haya leído los llamados escritos órficos sabe lo que digo.

Paus. 2. 30. 2 (*fr.* 535 B.; 110 K.) θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἐκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἐκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θράϊκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες. τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς ναὸς ἐστι, ξόανον δὲ ἔργον Μύρωνος.

De los dioses, los eginetas honran principalmente a Hécate y celebran una *teleté* suya cada año, diciendo que Orfeo el tracio les estableció la *teleté*. Y dentro del recinto hay un templo y un xoanon, obra de Mirón.

Paus. 4. 1. 7 ὡς δὲ ὁ Πανδίωνος οὗτος ἦν Λύκος, δηλοῖ τὰ ἐπὶ τῆι εἰκόνι ἔπη τῆι Μεθάπου. μετεκόσμησε γὰρ καὶ Μέθαπος τῆς τελετῆς ἔστιν ἄ· ὁ δὲ Μέθαπος γένος μὲν ἦν Ἀθηναῖος, τελεστής δὲ καὶ ὀργίων [καὶ] παντοίων

συνθέτης. οὗτος καὶ Θηβαίους τῶν Καβείρων τὴν τελετὴν κατεστήσατο, ἀνέθηκε δὲ καὶ ἐς τὸ κλίσιον τὸ Λυκομιδῶν εἰκόνα ἔχουσαν ἐπίγραμμα ἄλλα τε λέγον καὶ ὅσα ἡμῖν ἐς πίστιν συντελεῖ τοῦ λόγου· ἤγνισα δ' Ἑρμείας δόμους <σεμνήσ> τε κέλευθα Δάματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας, ὅθι φασὶ Μεσσήνην θεῖναι Μεγάλαισι θεαῖσιν ἀγῶνα Φλυάδεω κλεινοῖο γόνου Καυκωνιάδαο θαύμασα δ' ὡς σύμπαντα Λύκος Πανδιόνιος φῶς Ἄπθιδος ἱερά ἔργα παρ' Ἄνδανίηι θέτο κεδνῆι. τοῦτο τὸ ἐπίγραμμα δηλοῖ μὲν ὡς παρὰ τὴν Μεσσήνην ἀφίκοιτο ὁ Καύκων ἀπόγονος ὢν Φλύου, δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐς τὸν Λύκον <τά> τε ἄλλα καὶ ὡς ἡ τελετὴ τὸ ἀρχαῖον ἦν ἐν Ἄνδανίαι.

Que este Lico era hijo de Pandión lo muestran los versos que están en la estatua de Métao. Pues también Métao modificó lo que quedaba de la *teleté*. Métao era de linaje ateniense, *telestes* y organizador de toda clase de ritos. Éste estableció a los tebanos la *teleté* de los Cabiros y consagró en la capilla de los Licómidas una imagen que tenía una inscripción que decía, entre otras cosas, todo lo que contribuye a la credibilidad del relato: "Purifiqué las moradas del <venerable> Hermes y los caminos de Deméter y de su primogénita Core, donde dicen que Mesenia instituyó en honor de las Grandes Diosas un certamen del descendiente de Flío, del famoso vástago Cauconíades. He admirado cómo Lico, hijo de Pandión, instituyó todos los sagrados ritos de Ática junto a la beneficiosa Andania". Esta inscripción muestra que Caucón, descendiente de Flío, vino a Mesenia, y muestra también con respecto a Lico, entre otras cosas, que la *teleté* era algo antiguo en Andania.

Paus. 8. 37. 5 (*fr.* 39 B.; T 194 K) παρὰ δὲ Ὅμηρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα (*Il.* 14. 279) Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῷ παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργός.

Y Onomácrito, quien aprendió de Homero el nombre de los Titanes, dispuso los ritos en honor de Dioniso e hizo a los Titanes artífices de los sufrimientos de Dioniso.

Paus. 9. 30. 4 (*fr.* 546 B.; T 142 K.) *de simulacris ap. Heliconem* Ὀρφεῖ δὲ τῷ Θραικῇ πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ Τελετῇ.

Junto a Orfeo el tracio está esculpida *Teleté*.

Paus. 9. 30. 4 (*fr.* 551 B.; T 93 K.) ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπῶν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος

PLATÓN (s. V / IV a. C.)

Crátilo

Pl. *Cra.* 400c (*fr.* 430 I, 667 B.; 8 K.) καὶ γὰρ σῆμά τινές φασι αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτῷ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περιβόλον ἔχειν, ἵνα σώιζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείση τὰ ὀφειλόμενα, {τὸ} σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν οὐδ' ἓν γράμμα.

En efecto, algunos afirman que éste (*i. e.* el cuerpo) es sepultura del alma, como si ésta estuviera enterrada en él en el momento actual y, por otra parte, como a través de él el alma manifiesta lo que manifiesta, también en este sentido se la llama correctamente 'signo'. Sin embargo, me parece que los secuaces de Orfeo le dieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es 'salvamento' (σῶμα) del alma, como su propio nombre indica, hasta que expie lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra.

Epinomis

Pl. *Epin.* 975a ἔστω δὴ πρῶτον μὲν ἡ (sc. ἐπιστήμη) τῆς ἀλληλοφαγίας τῶν ζώων ἡμᾶς τῶν μὲν, ὡς ὁ μῦθος ἐστίν, τὸ παράπαν ἀποστήσασα, τῶν δὲ εἰς τὴν νόμιμον ἔδωδὴν καταστήσασα.

Comencemos por el (*i. e.* conocimiento) de la práctica de los seres vivos de comerse unos a otros, que, según cuenta el mito, nos ha alejado por completo de unos y nos ha llevado a consumir habitualmente otros.

Fedón

Pl. *Phd.* 62b (*fr.* 429 I, 669 IV B.; 7 K.) ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φουραῖ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ράιδιος διδεῖν

Pues bien, el relato que se cuenta en reuniones secretas sobre eso, que las personas estamos bajo una especie de custodia y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever.

Pl. *Phd.* 69c (*fr.* 434 III, 549 II, 576 I, 669 II B.; 5 K.) καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάσαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρωι κείσεται ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶ γὰρ δὴ, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς· πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροί. οὗτοι δ' εἰσὶ κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

Y es posible que quienes nos instituyeron las *teletai* no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de forma enigmática se indique desde antaño que quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado y cumplidas las *teletai* habitará en compañía de los dioses. Pues como dicen los de las *teletai*: *muchos son los que portan el tirso, pocos los bacos*.¹⁸⁹¹ Y éstos no son otros, en mi opinión, sino quienes han filosofado rectamente.

Fedro

Pl. *Phdr.* 244e (*fr.* 575 B.; 3 K.) ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἢ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὔρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχὰς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα (*sc.* ἢ μανία) ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῶι ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένωι τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη.

Pero la demencia, que aparecía y se hacía voz oracular, se reveló a los que necesitaban una liberación de enfermedades y de los mayores sufrimientos, que sobrevienen de alguna parte a ciertas estirpes por antiguas culpas, recurriendo a súplicas y adoraciones a los dioses. Llegó así (*i. e.* la demencia) a purificaciones y *teletai* e hizo indemne para el presente y el futuro al que participaba de ella, procurando, además, una liberación de los males presentes para aquél que enloqueciera y estuviera poseído rectamente.

¹⁸⁹¹ La cursiva indica que es un verso textual.

Gorgias

Pl. *Grg.* 493abc (*fr.* 430 II, 434 II, 668 B.) ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τεθνάμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ τυγχάνει ὄν οἶον ἀναπεῖθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἴταλικός, παράγων τῶι ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἰ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἶη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοῦναντίον δὴ οὗτος σοί, ᾧ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἄιδου – τὸ αἰδῆς δὴ λέγων – οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρωι τοιούτῳι τετρημένωι κοσκίνωι. τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνωι ἀπήικασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην. ταῦτ' ἐπεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπὸ τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴν ὁ ἐγὼ βούλομαί σοι ἐνδειξάμενος, κτλ.

Pues yo mismo he escuchado de los sabios que ahora nosotros estamos muertos y que el cuerpo es una sepultura, y que la parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. Y a esa parte, en efecto, un varón ingenioso de los que componen mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó tinaja (πίθον) por lo confiado (πιθανόν) y fácil para dejarse convencer (πειστικόν), y a los no iniciados (ἀμυήτους), 'insensatos' (ἀνοήτους), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades (Ἄιδου) (se refiere a lo invisible [αἰδῆς]) los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y según afirma el que me lo decía, el cedazo es el alma, y es que comparó el alma de los insensatos a un cedazo como si estuviera agujereada, porque no es capaz de retener nada por desconfianza y olvido. Seguramente son cosas absurdas, pero dan a entender lo que quiero demostrarte (...).

Leyes

Pl. *Lg.* 738b (*fr.* 518 B.) οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν νοῦν ἔχων ὅσα ἐκ Δελφῶν ἢ Δωδώνης ἢ παρ' Ἄμμωνος ἢ τινες ἔπεισαν παλαιοὶ λόγοι ὀπηδῆ τινὰς πείσαντες, φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν, πείσαντες δὲ

θυσίας τελεταῖς συμμείκτους κατεστήσαντο εἴτε αὐτόθεν ἐπιχωρίους εἴτ' οὖν Τυρρηνικὰς εἴτε Κυπρίας εἴτε ἄλλοθεν ὀθειοῦν, καθιέρωσαν δὲ τοῖς τοιούτοις λόγοις φήμας τε καὶ ἀγάλματα καὶ βωμοὺς καὶ ναοὺς, τεμένη τε τούτων ἐκάστοις ἐτεμένισαν.

Nadie con sensatez intentará cambiar las creencias que vienen de Delfos, de Dodona, de Amón, o de ciertos relatos antiguos, sea como fuere la forma en que persuadieron a algunos, bien porque se hayan producido apariciones, bien por la llamada inspiración de los dioses. El caso es que, persuadidos, establecieron sacrificios unidos con rituales -sean autóctonos, sean en realidad tirrénicos, de Chipre o de algún otro lugar- y con tales relatos dedicaron palabras, imágenes, altares y templos, y cortaron bosques sagrados para cada uno de éstos.

Pl. *Lg.* 782c (*fr.* 625 I B; T 212 K.) τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρώμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὺς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

Todavía ahora vemos que muchos mantienen que los hombres se sacrifican unos a otros. Y entre otros escuchamos lo contrario, cuando no se atrevían a probar vaca y las ofrendas a los dioses no eran animales, sino obleas y frutos empapados en miel y otras ofrendas puras semejantes, y se apartaron de la carne por ser impío comerla y teñir de sangre los altares de los dioses, pero algunos de nosotros llevábamos entonces la llamada vida órfica, aceptando todo lo sin alma y, por el contrario, apartándonos de lo que tiene alma.

Pl. *Lg.* 870d (*fr.* 433 II B.) ὄν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακώτων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἄιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτη μοῖραι τελευτῆσαι τὸν τότε βίον.

Y la narración que muchos creen enteramente al oírse la contar a los que se ocupan de estos temas en los rituales, que el castigo de éstos tiene lugar

en el Hades y a los que regresan aquí de nuevo les es forzoso pagar la pena por naturaleza sufriendo lo que uno mismo hizo, terminar la vida con un destino semejante a manos de otro.

Pl. *Lg.* 909b (*fr.* 573 IV B.) ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζειν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονούντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεώτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιδαΐς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν, κτλ.

Pero todos aquellos que, además de considerar que los dioses no existen, que se despreocupan y que no atienden a súplicas, resulten brutales y, despreciando a los hombres, seduzcan a muchos de los vivos porque aseguran que pueden atraer a los muertos y prometen convencer a los dioses hechizándoles con sacrificios, súplicas y ensalmos, y se pongan por dinero a destruir a particulares, casas y ciudades enteras (...).

Menón

Pl. *Men.* 81a (*fr.* 424, 666 B.) ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα (...) οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν ... φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτᾶν - ἃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι - τότε δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον·

οἷσί κε Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτωι ἔτει
ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίαν τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες

5

ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλακίς γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν κτλ.

He escuchado a hombres y mujeres sabios en los asuntos divinos, (...) quienes lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo. También lo dice Píndaro y muchos otros poetas inspirados por los dioses. Pues dicen que

el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término - lo que llaman morir- y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca. Precisamente por eso, es necesario pasar la vida de la forma más pura posible: Las almas de aquellos a quienes acepta la compensación por su antiguo pesar, las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba; de ellas rebrotan nobles reyes, varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría. Y hasta el final de los tiempos son llamados por los hombres héroes inmaculados.¹⁸⁹² Así que, como el alma es inmortal y ha nacido muchas veces y ha visto lo de aquí, lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido.

Protágoras

Pl. *Prt.* 316d (*fr.* 549 I, 669 III, 806 B.; T 92 K.) ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον Ὅμηρον τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖτελετάς τε καὶ χρησμιωδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον.

Yo digo que la técnica sofística es antigua, pero los hombres que antaño la trataron, temerosos de lo molesto de ella, la enmascararon y encubrieron, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros con *teletai* y oráculos, como los secuaces de Orfeo y Museo.

República

Pl. *R.* 363cd (*fr.* 431 I, 434 I B.; 4 K.) Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῶι λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιούσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύνοντας, ἠγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσιν μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὀσίου καὶ εὐόρκου. ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσιν δικαιοσύνην· τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖτε καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύπτουσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδρω ἀναγκάζουσι φέρειν, ἔτι τε ζῶντας εἰς

¹⁸⁹² La traducción es de Bernabé (1999c) 240; *cf. et.* Bernabé, *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá*, en prensa.

κακὰς δόξας ἄγοντες, ἅπερ Γλαύκων περὶ τῶν δικαίων δοξαζομένων δὲ ἀδίκων διήλθε τιμωρήματα, ταῦτα περὶ τῶν ἀδίκων λέγουσιν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔχουσιν. ὁ μὲν οὖν ἔπαινος καὶ ὁ ψόγος οὗτος ἑκατέρων.

Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna. Otros los premian con recompensas aún más crecidas, pues afirman que el hombre piadoso y cumplidor de los juramentos dejará tras de sí hijos de sus hijos y una estirpe. Tales cosas, y aún otras, dicen en elogio de la virtud. En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o los obligan a llevar agua en un cedazo. Durante su vida los abocan a la mala fama y aplican a los injustos cuantos castigos ha enumerado Glaucón acerca de los justos que pasan por malvados; no tienen otros. Tal es, pues, el elogio y el castigo de unos y de otros.

Pl. R. 364bc (*fr.* 573 I, 693 B.; 3 K.) ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιδαΐς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέληι, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

Sacerdotes mendicantes y adivinos, llegando a las puertas de los ricos, los convencen de que junto a ellos está la fuerza de los dioses mediante sacrificios y ensalmos, si es que se quiere reparar alguna injusticia, propia o de sus descendientes, con placeres y fiestas, o bien si se quiere dañar a algún enemigo por un pequeño gasto, trátese de un hombre justo lo mismo que de uno injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que - según afirman- han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio.

Sch. in Pl. R. 364b, lín. 1 ἀγύρται. οἱ ἀγείροντες ὄχλον ἐφ' ἑαυτοὺς χυδαῖον.

Agurtai: los que reúnen una gran multitud cerca de ellos.

Pl. R. 364e (*fr.* 573 I, 693 B.; 3 K.) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θηηπολοῦσιν,

πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Y presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes de Selene y las Musas, como dicen, según los cuales sacrifican, convenciendo no sólo a particulares, sino a ciudades, de que liberaciones y purificaciones de injusticias les son posibles en vida y también tras la muerte, mediante ofrendas y juegos placenteros, que precisamente llaman teletai, que nos libran de los males de allí, pero a los que no ofrendan los esperan cosas terribles.

Sch. in Pl. R 364e (201 Greene, fr. 3 K) βίβλων] περὶ ἐπιδιδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσιῶν καὶ μειλιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων.

'Libros': sobre ensalmos y lazos mágicos, purificaciones, calmantes o similares.

Pl. R. 366a (fr. 574 B.; 3 K.) ἀλλὰ γὰρ ἐν "Αἰδοῦ δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων". ἀλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὐτῶν μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφήται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἱ ταῦτα οὕτως ἔχουσιν μηνύουσι.

Pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en vida, nosotros o los hijos de nuestros hijos. "Pero, amigo", dirá haciendo cálculos, "gran poder tienen las teletai y los dioses liberadores, según afirman las ciudades más importantes y los hijos de los dioses, convertidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos, quienes han revelado que estas cosas son así".

PLUTARCO (s. I / II d. C.)

Plu. Alex. 2. 7-9 (fr. 556 I, 579, 658 B.) ἕτερος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πάσαι μὲν αἱ τῆιδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἴμον Θρηῖσσαις ὅμοια

δρῶσιν· ἀφ' ὧν δοκεῖ καὶ τὸ θρησκευεῖν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις· ἡ δ' Ὀλυμπιάς μᾶλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχάς, καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον, ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδύμενοι καὶ περιελιπτόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Existe también otra versión de esto, según la cual todas las mujeres autóctonas, que participaban en los ritos órficos y dionisiacos desde tiempos remotos y que recibían como sobrenombre Clodones y Mimálones, realizaban muchos ritos similares a las Edónides y a las mujeres tracias del monte Hemo (razón por la que parece que se aplica la palabra 'excederse en el celo religioso' a los ritos muy exaltados y extravagantes). Por su parte Olimpiade, que se esforzaba en esa posesión divina más que las demás y se arrastraba al entusiasmo de una manera un tanto bárbara, alzaba en los tíasos grandes serpientes domesticadas, que muchas veces al erguirse desde la hiedra y las cribas mistericas y enroscarse alrededor de los tirsos y las coronas de las mujeres espantaban a los hombres.

Plu. *Comp. Cim. et Luc.* 1. 2 (fr. 431 II B.) Πλάτων (R. 363 c) ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα, τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἄϊδου μέθην αἰώνιον.

Y Platón se burla de los secuaces de Orfeo por decir que los que han vivido rectamente disfrutarán en el Hades de una borrachera eterna.

Plu. *Them.* 1. 4 ὅτι μέντοι τοῦ Λυκομιδῶν γένους μετείχε, δηλόν ἐστι· τὸ γὰρ Φλυῆσι τελεστήριον, ὅπερ ἦν Λυκομιδῶν κοινόν, ἐμπρησθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων αὐτὸς ἐπεσκεύασε καὶ γραφαῖς ἐκόσμησεν ὡς Σιμωνίδης (fr. 627 Page) ἱστορήκεν.

En cuanto a que de verdad pertenecía al linaje de los Licómidas, es claro. Pues el telesterion de Flías, que era patrimonio de los Licómidas y había sido arrasado por los bárbaros, él mismo lo reconstruyó y lo adornó con pinturas, según cuenta Simónides.

Plu. *Sept. sap. conv.* 159 C (fr. 629 B.; T 215 K.) τὸ δ' ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς, ὡσπερ Ὀρφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι, σόφισμα μᾶλλον ἢ φυγὴ τῶν περὶ τὴν τροφὴν ἀδικημάτων ἐστί.

El abstenerse de comer carne, como cuentan que hacía Orfeo, el

antiguo, es más un sofisma que una huida de las injusticias relacionadas con el alimento.

Plu. *Superst.* 166 A ἀλλὰ σκιὰν φεύγοντες ἀπάτης οὐδὲν κακὸν ἐχούσης ὕπαρ ἔξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ δαπανῶσι καὶ ταραττοῦσιν, εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες λέγοντας

ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβῆι,
χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω,

τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν καὶ καθίσας ἐν τῇ γῆι διημέρευσον.

ᾧ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά '

τῇ δεισιδαιμονίαι, πηλώσεις καταβορβορώσεις βαπτισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον, ἀισχρὰς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις.

Después de huir de la sombra del engaño, que no encerraba mal alguno, en estado de vigilia se engañan a sí mismos, perturban y agotan, yendo a parar a sacerdotes mendicantes y hechiceros que les dicen:

"Pero si una visión onírica te causa temor, te mostré el tropel de la infernal Hécate", llama a la vieja bruja y sumérgete tú mismo en el mar y sentándote en la tierra, pasa allí el día entero. "¡Griegos que reconocéis torpes costumbres bárbaras" por superstición, manchas de lodo, inmersiones en el fango, arrojar sobre la tierra el rostro, sentarse vergonzosamente ante los dioses, postraciones inauditas!.

Plu. *Apophth. Lac.* 224 E (fr. 653 B.; T 203 K.) Λεωτυχίδας ὁ Ἀρίστωνος πρὸς ... Φίλιππον τὸν ὄρφεοτελεστήν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, τί οὖν, ᾧ ἀνόητε' εἶπεν, οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἴν' ἅμα παύσῃ κακοδαιμονίαν καὶ πενίαν κλαίων;.

Leotíquidas, el hijo de Aristón, (...) a Filipo, que era orfeotelesta completamente mendicante y decía que los que se iniciaban con él tras el fin de la vida serían felices, le dijo: "Entonces, insensato, ¿por qué no te mueres cuanto antes y dejas de lamentar al punto miseria y penuria?".

Plu. *Is. et Os.* 360 D-F (fr. 509 B., T 233 K.) (cf. Eus. *PE.* 5. 5. 10) βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὅσιριν καὶ Ἴσιν ἱστορούμενα μῆτε θεῶν παθήματα μῆτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλάτων (*Smp.* 202e) καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης (fr. 225 Isnardi Parente) καὶ Χρύσιππος

(*fr.* 1103 *SVF.* II 320, 32) ἐπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγῆς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει {έν} συνειληχὸς ἡδονὴν δεχομένην καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐγγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἦττον ἐπιταράττει· γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἑλλησιν αἰδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα φθόροι τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Así pues, es mejor el juicio de los que consideran que lo que se cuenta de Tifón, Osiris e Isis no son experiencias ni humanas ni divinas, sino de démones superiores, de los que Platón, Pitágoras, Xenócrates y Crisipo, siguiendo a los teólogos de otro tiempo, dijeron que resultan más vigorosos que los hombres, superando incluso en mucho por su fuerza nuestra naturaleza, pero que el elemento divino no lo tienen puro y sin mezcla, sino que éste participa de la naturaleza del alma y de la percepción del cuerpo, la cual experimenta placer, sufrimiento y cuantas afecciones acaecidas en estos cambios perturban a unos más y a otros menos. Pues, así como entre los hombres, también entre los démones existen diferencias de virtud y maldad. Las hazañas de Gigantes y Titanes, cantadas entre los griegos, algunas acciones ilícitas de Crono, la luchas de Pitón frente a Apolo, las desdichas de Dioniso y los extravíos de Deméter no desmerecen nada de las hazañas osiríacas y tifónicas que es posible oír contar a todos libremente. Y cuantas cosas se ocultan en los ritos místéricos y en las celebraciones y permanecen inefables e invisibles para la mayoría, tienen una similar explicación.

Plu. *Def. orac.* 415 A (*fr.* 524 B.; T 17 K.) (*cf.* Eus. *PE.* 5. 4. 1) ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν «κάκεινων» συνάγον εἰς ταῦτ' καὶ συνάπτου ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὀρώντες.

Y me parece a mí que resolvieron mayores dificultades y más

complicadas quienes al descubrir el linaje de los démones intermedio entre dioses y hombres, de alguna manera aunaron y estrecharon nuestra comunidad a la suya. Bien sea de magos del círculo de Zoroastro esta doctrina, bien tracia procedente de Orfeo, bien egipcia o frigia, como testimonian los muchos elementos referidos a la muerte y al duelo que vemos en los rituales de unos y otros mezclados con los ritos que celebran y ejecutan.

Plu. *Cons. ad ux.* 611 D-F (*fr.* 595 I B.) καὶ μὴν ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῆι τῶι διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρὸν ἐστίν, οἶδ' ὅτι κωλύει σε πιστεῦειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες. ὡς οὖν ἄφθαρτον οὔσαν τὴν ψυχὴν διανοοῦ ταῦτ' οὐκ ἀλίσκομέναις ὄρνισι πάσχειν· ἂν μὲν γὰρ πολλὴν ἐντραφῆι τῶι σώματι χρόνον καὶ γένηται τῶι βίῳ τούτῳ τιθασὸς ὑπὸ πραγμάτων πολλῶν καὶ μακρᾶς συνηθείας, αὐθὺς καταίρουσα πάλιν ἐνδύεται καὶ οὐκ ἀνίησιν οὐδὲ λήγει τοῖς ἐνταῦθα συμπλεκόμενῃ πάθει καὶ τύχαις διὰ τῶν γενέσεων (...) ἢ δὲ ληφθεῖσα μὲν ὑπὸ κρειπτόνων ἔχεται, καθάπερ ἐκ καμπῆς ὑγρᾶς καὶ μαλθακῆς ἀναχαιτίσασα πρὸς ὃ πέφυκεν. ὥσπερ γὰρ τὸ πῦρ, ἂν τις ἀποσβέσας εὐθὺς ἐξάπτῃ, πάλιν ἀναρριπίζεται καὶ ἀναλαμβάνει ταχέως ὅπως ὤκιστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι' (Theogn. 427).

Y lo que has oído a otros, que intentan persuadir a muchos diciendo que para quien ha fallecido no existe en parte alguna ningún mal ni dolor, sé que te impide creerlo la doctrina de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos por haber participado ambos en ellas. Pues bien, piensa que al alma, al ser inmortal, le sucede lo mismo que a las aves en cautividad. Si se cría durante mucho tiempo en el cuerpo y se domestica en esta vida por numerosas actividades y un largo hábito, cuando desciende de nuevo penetra en él y no cesa ni deja de estar ligada a las pasiones y la suerte de aquí por los nacimientos (...). Pero el alma que, después de capturada,¹⁸⁹³..... permanece por poco tiempo, como si se enderezara de una postura encorvada y agradable hacia lo que es natural. Pues, igual que el fuego, si alguien, tras apagarlo, lo prende enseguida, se enciende de nuevo y se reanima rápidamente.¹⁸⁹⁴..... “atravesar lo más rápido posible las puertas del Hades”.

¹⁸⁹³ Hay una laguna en el texto de 86 letras.

¹⁸⁹⁴ Hay una laguna en el texto de 140 letras.

Plu. *Quaest. conv.* 635 E (*fr.* 645, 647 I, 648 V B.; 71, 291 K.) ἐξ ἐνυπνίου τινὸς ἀπεκχόμεν ὠίων (...) ὑπόνοιαν μέντοι παρέσχον (...) ἐνέχεσθαι δόγμασιν Ὀρφικοῖς ἢ Πυθαγορικοῖς καὶ τὸ ὠίον, ὥσπερ ἔνιοι καρδίαν καὶ ἐγκέφαλον, ἀρχὴν ἡγούμενος γενέσεως ἀφοσιούσθαι· καὶ προὔφερειν Ἀλέξανδρος ὁ Ἐπικούρειος ἐπὶ γέλῳτι τὸ ἴσον τοὶ κυάμους τε φαγεῖν κεφαλᾶς τε τοκῆων, ὡς δὴ κυάμους τὰ ὠιά διὰ τὴν κύησιν αἰνιττομένων τῶν ἀνδρῶν, διαφέρειν δὲ μηδὲν οἰομένων τὸ ἐσθίειν ὠιά τοῦ χρῆσθαι τοῖς τίκτουσι τὰ ὠιά ζώοις.

Tras cierto sueño me abstuve de los huevos (...). Suscitó la sospecha (...) de estar sometido a las creencias órficas o pitagóricas y de evitar religiosamente el huevo, como algunos el corazón o el cerebro, por considerarlo origen de la vida. Y Alejandro el epicúreo mencionó de broma lo de “es lo mismo comer habas que cabezas de progenitores”, como si esas gentes, jugando con las palabras, llamasen habas a los huevos a causa de su preñez queriendo significar que no hay ninguna diferencia entre comer huevos y alimentarse de los animales que los ponen.

Plu. *Quaest. conv.* 671 E (*fr.* 591 B.) ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ’ αὐτοῖς (*sc. Iudaeis*), ἐν ἣι θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν· εἰσελθόντες δ’ ὅ τι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν, εἰκὸς δὲ βακχεῖαν εἶναι τὰ ποιούμενα.

Y tienen (*i. e.* los judios) por fiesta una especie de procesión de ramas o tirsos, en el curso de la cual entran su santuario portando tirsos. Lo que hacen después de haber entrado allí, no lo sabemos, pero es posible que se trate de una ceremonia báquica.

Plu. *Quaest. conv.* 671 F (*fr.* 591 B.) οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσον εἶναι· Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, <οὐ πίστωσιν ἔστι δὴπου καὶ παρὰ Δημοσθένους (18. 260) λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου (*fr.* 610 K.-A.), καὶ οὐκ ἀπὸ <τρό>που τις ἂν φαίη τοῦνομα πεποιηθῆσθαι πρὸς τινα σόβησιν, ἢ κατέχει τοὺς βακχεύοντας.

Y creo que la fiesta de los sábados tampoco carece de relación con Dioniso, pues muchos, incluso ahora, llaman Sabos a los que hacen el baco (βάκχους) y lanzan este grito cuando honran con ritos al dios, lo que sin duda, se puede confirmar por Demóstenes y Menandro, y no incorrectamente se podría decir que su nombre se debe a cierta agitación que domina a los que hacen el baco (βάκχεύοντας).

Plu. *Es. carn.* 996 C (*fr.* 313 I, 318 II B; 210 K.) καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι. τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσαμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις {τε τούτων} καὶ κεραυνώσεις, ἠιγιμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, {καὶ} τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην τίνοντας.

En realidad, esta doctrina parece más antigua, pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre, y los castigos de éstos y las fulminaciones, todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Pues, lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demoníaco, los antiguos lo llamaron 'Titanes', es decir, 'que son castigados y pagan condena'.¹⁸⁹⁵

Plu. *Fr.* 157 Sandbach (*fr.* 671 I B.; p. 316 K.) (Eus. *PE.* 3. 1. 1) ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἑλλησι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος, καὶ μυστηριώδης θεολογία τὰ τε λαλούμενα τῶν σιγωμένων ἀσαφέστερα τοῖς πολλοῖς ἔχουσα καὶ τὰ σιγώμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, κατάδηλόν ἐστιν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὄργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱεουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Así pues, la ciencia natural antigua era entre griegos y bárbaros un relato de la naturaleza disfrazado de mitos, oculto en su mayoría por enigmas y suposiciones, y una teología misteriosa que considera lo que se dice más incierto para muchos que lo que se calla y lo que se calla más suspicaz que lo que se dice. Eso es evidente en los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios. Pero, sobre todo, los ritos secretos de las celebraciones y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sacros revelan el modo de pensar de los antiguos.

¹⁸⁹⁵ La traducción es de Bernabé, *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá*, en prensa.

Plu. Fr. 178 Sandbach (fr. 594 B.) οὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὀλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελείσθαι προσέοικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγωνῶς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζῶντων «καὶ» ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὀμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελανόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστία τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῆι ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.

Así, debido al cambio completo y a la conversión, decimos que el alma allí nacida ha muerto. Aquí no tiene conocimiento, salvo cuando está a punto de morir. Entonces sufre una experiencia similar a la de los que se someten a las grandes *teletai*. Por eso, además, la palabra se asemeja a la palabra, la acción a la acción y 'morir' a 'cumplir las *teletai*'. En primer lugar, vagar sin rumbo, rodeos fatigosos y caminos a través de la oscuridad que se sospecha que no van a acabar; después, antes del fin mismo, todos los temores, escalofríos, espasmos, sudor y estupor. A partir de esto una luz asombrosa le sale al encuentro y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas. En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con varones santos y puros, viendo a la muchedumbre no iniciada en este mundo de los vivos y que está sin purificar, pisoteada en abundante barro y nube de polvo y constreñida por sí misma, que persevera en los males por miedo a la muerte y desconfianza de los bienes de allí.

Plu. Fr. 202 Sandbach (fr. 1 I, 671 II B.) καὶ μὴν οὐδέν ἐστιν οὕτω τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας ἴδιον ὡς τὸ συμβολικόν, οἷον ἐν τελετῇ μεμιγμένον φωνῇ καὶ σιωπῇ διδασκαλίας γένος, ὥστε μὴ λέγειν 'ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι'.

Así que, nada hay más propio de la sabiduría pitagórica que lo simbólico: su género de enseñanza, como en el ritual, mezcla la expresión oral y el silencio, como para no decir “cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos”.

Ps.-Plu. *De fluv.* 3. 4 (288. 3 Bernardakis) (*fr.* 597 B.; T 122 K.) γεννάται δὲ καὶ ἐν τῷ Παγγαίῳ ὄρει βοτάνη κιθάρα καλουμένη ... τῶν δὲ Διονυσίων τελουμένων αὕτη κιθάρας ἀναδίδωσιν ἦχον· οἱ δ' ἐγχώριοι νεβρίδας περιβεβλημένοι καὶ θύρσους κρατοῦντες ὕμνον αἰδουσιν· μὴ τότε φρονήσεις, ὅταν ἔσῃ μάτην φρονῶν· καθὼς ἱστορεῖ Κλειτώνυμος ἐν τῷ γ' τῶν Τραγικῶν (*FGH* 292 F 3).

Y crece en el monte Pangeo una hierba llamada cítara (...). Ésta es la de los participantes en las dionisiacas, pues proporciona las cítaras que llevaban. Y los nativos ceñidos por pieles de cervato y blandiendo tirsos entonan un cántico: "no podías reflexionar entonces, cuando estás reflexionando en vano". Según como lo narra Clitónimo en el libro tercero de los trágicos.

POLIENO HISTORIADOR (s. II d. C.)

Polyaen. *Exc.* 7. 5 (Arnob. *Nat.* 2. 73) Μίδας προσποιησάμενος τελετὴν ποιεῖν τοῖς μεγάλοις θεοῖς νυκτὸς ἐξήγαγε τοὺς Φρύγας μετ' αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ κυμβάλων κρυπτὰ ἔχοντας ἐγχειρίδια.

Midas, que se jactaba de celebrar la *teleté* a los grandes dioses, hizo salir de noche a los frigios con flautas, timbales, címbalos y puñales ocultos.

PORFIRIO (s. III d. C.)

Porph. *Antr.* 6. 17s μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἀντρῶν καὶ σπηλαίων εἶτ' οὖν αὐτοφυῶν εἶτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.

Y después del tal Zoroastro se convirtió en costumbre también entre los demás transmitir las *teletai* en cuevas y grutas, ya fueran naturales ya artificiales.

Porph. *VP* 17 (*fr.* 571, 605 B.) Κρήτης δ' ἐπιβὰς τοῖς Μόργου μύσταις προσήκει (sc. Πυθαγόρας) ἐνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, ὑφ' ᾧ καὶ ἐκαθάρθη τῆ

κεραυνίαι λίθωι, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττηι πρηγῆς ἑκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῶι ἀρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος. εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νομιζόμενας τρὶς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῶι Διὶ τὸν τε στορνύμενον αὐτῶι κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο.

Al llegar a Creta se presentó (*i. e.* Pitágoras) a los *mistas* de Morgo, uno de los Dáctilos del Ida, por los que fue purificado por medio de la piedra del rayo y desde el amanecer estuvo de bruces junto al mar y por la noche junto al río, con la cabeza cubierta por una piel de carnero negro. Una vez que hubo bajado a la gruta llamada Idea, llevando lana negra, pasó allí los preceptivos tres veces nueve días, celebró un sacrificio en honor de Zeus y contempló el trono que le tienen engalanado todo el año.

Porph. *VP* 44 (*fr.* 648 XII B.) ἴσα δὲ κυάμων παρήνει (*sc.* Πυθαγόρας) ἀπέχεσθαι καθάπερ ἀνθρωπίνων σαρκῶν.

Aconsejaba (*i. e.* Pitágoras) apartarse de las habas como si se tratase de carnes humanas.

PROCLO (s. V d. C.)

Comentario sobre el Crátilo de Platón

Procl. *in Cra.* 60. 26 Pasquali (*fr.* 128 I B.; 90K.) ὡς δ' ἂν οἱ Ὀρφικοὶ φαίεν, ἄνωθεν μὲν ὀριζόμενος τῶι Αἰθέρι, κάτωθεν δὲ τῶι Φάνητι (πάντα γὰρ τὰ μεταξὺ τούτων συμπληροῖ τὸν νοητὸν διάκοσμον).

Y, como dirían los órficos, por arriba se encuentra limitado por el Éter y por abajo, por Fanes (pues lo que se encuentra entre ellos es todo lo que llena el mundo inteligible).

Comentario sobre la República de Platón

Procl. *in R.* I 83. 18 Kroll καὶ γὰρ οἱ θεοὶ τῶν τοιῶνδε συμβόλων ἀκούοντες χαίρουσιν καὶ τοῖς καλοῦσιν ἐτοιμῶς πείθονται καὶ τὴν ἑαυτῶν ιδιότητα προφαίνουσιν διὰ τούτων ὡς οἰκείων αὐτοῖς καὶ μάλιστα γνωρίμων συνθημάτων· καὶ τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταὶ καὶ τὸ δραστήριον ἐν τούτοις ἔχουσιν καὶ ὀλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀπλᾶ θεάματα διὰ τούτων προξενούσιν τοῖς

μύσταις καθορᾶν, ὧν ὁ νέος τὴν ἡλικίαν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ τὸ ἦθος τοιοῦτος ἄδεκτός ἐστιν.

Pues también los dioses se complacen al escuchar esta clase de símbolos y obedecen voluntariamente a quienes los invocan y manifiestan su peculiaridad a través de ellos, en la idea de que les son apropiados y muy familiares. Además, los misterios y las *teletai* cifran en ellos su eficacia y procuran a los iniciados la contemplación de espectáculos íntegros, calmos y simples, que no recibe el joven de edad y menos aún el joven de madurez.

Procl. in R. I 174. 30ss Kroll (*fr.* 503 B.; T 119 K.) ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἄπε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπαραγμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἔν ἐστιν συνθημάτων).

Y el mito cuenta que Orfeo, fundador de los rituales de Dioniso, padeció lo mismo que su dios (pues el desmembramiento es uno de los símbolos dionisiacos).

Procl. in R. II 108. 17 Kroll (*fr.* 596 III B.) ὅτι δὲ καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς δρώσιν οἱ μῦθοι, δηλοῦσιν αἱ τελεταί. καὶ γὰρ αὐταὶ χρώμεναι τοῖς μύθοις, ἵνα τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν ἄρρητον κατακλείωσιν, συμπαθείας εἰσὶν αἴτιαι ταῖς ψυχαῖς περὶ τὰ δρώμενα τρόπον ἄγνωστον ἡμῖν καὶ θεῖον· ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν· πάντως που καὶ τῶν ἐπομένων αὐτοῖς κρειπτόνων ἡμῶν γενῶν διὰ τὴν πρὸς τὰ τοιαῦτα συνθήματα φιλίαν ἀνεγειρόντων ἡμᾶς εἰς τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς δι' αὐτῶν συμπάθειαν.

Que los mitos influyen en muchos lo prueban las *teletai*. Pues éstas se sirven de mitos para ocultar la verdad inefable de los dioses y son para las almas, de una forma para nosotros desconocida y divina, causa de una comunidad de afecto en torno a los ritos celebrados, de manera que, entre quienes han cumplido las *teletai*, unos se quedan atónitos, llenos de terrores sobrenaturales, pero otros entran en comunidad de disposición con los símbolos sacros y, saliendo de sí mismos, quedan completamente fijados a los dioses y penetrados de lo divino. Pues, de cualquier forma supongo, los linajes superiores a nosotros que acompañan a los dioses, en virtud de nuestra unión a esta clase de símbolos, nos incitan a la comunidad de afecto con los dioses que procuran estos símbolos.

Procl. *in R.* II 312. 16 Kroll (*fr.* 517 I B.; T 102 K.) δηλοῖ δὲ τὰ ἐν Ἀπολογία (41a) ῥηθέντα παρὰ τοῦ Σωκράτους, ὡς ἄρα πολλοῦ ἂν τιμήσαι τὸ ἐν Ἄιδου συγγενέσθαι τοῖς Ὀρφεύσιν, τοῖς Μουσαίοις, τοῖς Αἴασι· ἤκουεν γάρ που καὶ τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἀγιοτάτας ἐκφήναντα τελετάς.

Lo demuestra lo dicho por Sócrates en la *Apología*, que sería un gran honor el reunirse en el Hades con los Orfeos, los Museos, los Ajax. Pues probablemente conocía los Misterios de Eleusis que celebran al que reveló las sacratísimas *teletai*.

Comentario sobre el Timeo de Platón

Procl. *in Tim.* I 336. 15 (*fr.* 140 XI B., 85 K.) αὐτὸς (sc. ὁ Μῆτις) δὲ ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ Ἑρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται.

Y éste (*i. e.* Metis) se llama frecuentemente Dioniso, Fanes y Ericepeo.

Procl. *in Ti.* I 407. 22ss (*fr.* 329 I B.; 199 K) ἢ μὲν γὰρ Ἴππα (...) λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸν κραδιαῖον ὑποδέχεται Διόνυσον·

Pues bien, Hipta (...) poniéndose una criba sobre la cabeza y enrollándole alrededor una serpiente acoge a Dioniso.

Procl. *in Ti.* III 168. 9 (*fr.* 507 II B.; T 250) αὐταὶ δὲ εἰσιν αἱ Ὀρφικαὶ παραδόσεις· ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι' ἀπορρήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθοις τοῖς Θραικίοις Ἀγλαοφάμω τελεστᾷ μεταδόντος ἣν περὶ θεῶν Ὀρφεὺς σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη· ταῦτα γὰρ αὐτὸς φησιν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἱερῷ λόγῳ.

Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, lo que Orfeo transmitió en forma de misterios, mediante relatos inefables, esto lo aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo *telestes* Aglaofamo, quien le transmitió la sabiduría relacionada con los dioses, en la que Orfeo había sido enseñado junto a su madre Calíope. Esto lo transmite el propio Pitágoras en el *Hierós Logos*.

Procl. *in Ti.* III 209. 3 (*fr.* 243 XXXVII B.; p. 204 K.) ποιητῆς δὲ καὶ πατὴρ ὁ Ζεὺς, ὃς καὶ νῦν λέγεται δημιουργὸς ὑφ' ἑαυτοῦ πατὴρ τε ἔργων, φαῖεν ἂν οἱ Ὀρφικοί.

Creador y padre Zeus, que también, de hecho, se llama por él mismo demiurgo y padre de las cosas creadas, podrían decir los órficos.

Procl. *in Ti.* III 297. 8 (*fr.* 348 I, 598 B.; 229 K.) οί παρ' Ὀρφεῖ τῶι Διούσῳ καὶ τῆι Κόρηι τελούμενοι τυχεῖν εὐχονται

κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψύξαι κακότητος

Y los secuaces de Orfeo se ufanan de participar en los rituales de Dioniso y Core

*salir del ciclo y reponerse del mal.*¹⁸⁹⁶

Comentario sobre los Trabajos y los días de Hesíodo

Procl. *in Hes. Op.* 52 (33. 20 Pertusi) (*fr.* 307 I B.) ἐν δὲ τῶι μύθῳ τοῦ αἰσθητοῦ λαμβάνεται (sc. ὁ νάρθηξ) ὡς εἰκῶν --- καὶ γάρ ἐστι Διουσιακός, ὡς καὶ οἱ τελούμενοι τῶι Διούσῳ δηλοῦσι ναρθηκοφοροῦντες ---, ὡς τῶν αἰσθήσεων ἐστὶ ποιητής· καὶ προσάγεται (sc. ὁ νάρθηξ) ὑπὸ τῶν Τιτάνων τῶι Διούσῳ

En el mito se toma (*i. e.* el tirso) como una imagen de lo sensible -pues también es dionisiaco, como muestran los que celebran a Dioniso portando el tirso- en la idea de que es el poeta de lo sensible. Y remonta (*i. e.* el tirso) a Dioniso por los Titanes.

Teología platónica

Procl. *Theol. Plat.* IV 52. 16 Saffrey - Westerink (IV 17) (*fr.* 212 B; 152 K.) τῶι δὲ τῆς Ἄδραστείας θεσμῶι πάντα ὑπήκοα, καὶ πᾶσαι διανομαὶ θεῶν καὶ μέτρα πάντα καὶ φρουραὶ διὰ τοῦτον ὑφειστήκασιν. παρ' Ὀρφεῖ δὲ καὶ φρουρεῖν λέγεται τὸν ὄλον δημιουργόν, καὶ

χάλκεα ρόπτρα λαβοῦσα

καὶ τύπανον λιγυηχές

οὕτως ἡχεῖν ὥστε πάντας ἐπιστρέφειν εἰς αὐτὴν τοὺς θεούς

Todas las cosas están sometidas al "decreto de Adrastea", y todas las distribuciones entre los dioses y todas las medidas y vigilancias llegan a la existencia por este decreto. Y en Orfeo se dice que vigila al demiurgo universal y que

tomando los bronceos címbalos

y el pandero de penetrante son.

produce un sonido tan grande que atrae hacia sí a todos los dioses.¹⁸⁹⁷

¹⁸⁹⁶ La cursiva indica que es un verso textual.

Procl. *Theol. Plat.* VI 50. 12 Saffrey - Westerink (VI 11) (*fr.* 517 II B.; 195 K.) καὶ γὰρ ἡ τῶν θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσίῃ τελετὰς παραδεδωκότων.

Pues la palabra de los teólogos que nos han transmitido las sacratísimas *teletai* en Eleusis.

SEXTO EMPÍRICO (s. II / III d. C.)

S. E. M. 2. 31 (90. 10 Mau) (*fr.* 641 B.; 292 K.) καὶ μὴν οὐδὲ ταῖς πόλεσιν ἐστὶν ὠφέλιμος (*sc.* ἡ ῥητορική): οἱ γὰρ νόμοι πόλεων εἰσι σύνδεσμοι, καὶ ὡς {ψυχῇ} σῶμα πνεύματος ἐκφθαρέντος φθείρεται, οὕτω νόμων ἀναιρεθέντων καὶ αἱ πόλεις διόλλυνται. παρὸ καὶ ὁ ἠθολόγος (θεολόγος Bekker) Ὀρφεὺς τὸ ἀναγκαῖον αὐτῶν ὑποφαίνων φησὶν

ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον

σαρκοδακῆ, κρείσσω δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάιζεν.

μηδενὸς γὰρ ἐπιστατοῦντος νόμου ἕκαστος ἐν χερσὶ τὸ δίκαιον εἶχε, καθὼς

ἰχθύσι καὶ θηρσὶν καὶ οἰωνοῖσι πετεινοῖς

ἐπιτέτραπται

ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἔστι μετ' αὐτοῖς.

(*dub.* <οὕτως ἄνθρωποι ἠνθρωποφάγουν> *add.* Bekker)

Tampoco en las ciudades es útil (*i. e.* la oratoria). Pues las normas de las ciudades son ataduras, e igual que el cuerpo perece cuando se aniquila por completo la respiración, así, abolidas las normas, perecen las ciudades. Por ello, también el teólogo Orfeo para mostrar su utilidad dice:

*Hubo un tiempo en que los hombres llevaban una vida en que devoraban mutuamente las carnes, el fuerte mataba al ser más débil.*¹⁸⁹⁸

Pues como no regía norma alguna, cada uno se tomaba la justicia por su mano. Y del mismo modo que estaba permitido que

peces, fieras y aves se comieran unos a otros porque no existía la justicia entre ellos,

así también los hombres comían carne humana.

¹⁸⁹⁷ La traducción es debida a Bernabé, *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá* (en prensa). La cursiva indica que se trata de versos textuales.

¹⁸⁹⁸ La cursiva indica que se trata de versos textuales.

SUDA (s. X d. C.)

Sud. s. v Ἀπολλώνιος (I 309. 13 Adler) (FGH 740 T 1) (fr. 553 B.; T 232 K.)

Ἀφροδισιεὺς, ἀρχιερεὺς καὶ ἱστορικός. γέγραφε Καρικά, Περὶ Τράλλεων, Περὶ Ὀρφείως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ.

Apolonio de Afrodisias, sumo sacerdote e historiador. Escribió *Carios, Sobre Tales, Sobre Orfeo y sus teletai*.

Sud. s. v. Ὀρφεύς (III 565. 5 Adler) (fr. 840 II B.; T 186 K.) ... ἔγραψε ...

Τελετάς· ὁμοίως δέ φασι καὶ ταῦτα Ὀνομακρίτου.

Orfeo escribió ... *Teletai*: Igualmente dicen que éstas son de Onomácrito.

TEODORETO DE CIRENE (s. V d. C.)

Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet) (fr. 51 B.; T 103 K.) ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετάς Ὀρφεύς, ἀνὴρ Ὀδρύσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἴσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δηοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια, διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας (fr. 212 Sandbach), διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτας Διόδωρος (1. 96. 3), μέμνηται δὲ καὶ Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ (25. 11) καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετάς καταδείξει.

En cuanto a las *teletai* dionisiacas, las panateneas, y ciertamente también las tesmoforias y las eleusinas, Orfeo, el odrisa, las introdujo en Atenas, tras viajar a Egipto, y cambió en ritos de Deo y Dioniso los de Isis y Osiris. Lo explican Plutarco de Queronea de Beocia y Diodoro el siciliota y lo recuerda también Demóstenes el retor; dicen que Orfeo les dio a conocer las sagradas *teletai*.

Thdt. *Affect.* 1. 22 (109. 4 Canivet) (fr. 525 B.) τὰ τῆς Ἑρέας ἢ τῆς Κυβέλης ἢ τῆς Βριμοῦς ... ταύτης τὰς ἐορτάς καὶ τὰ ἐν αὐταῖς τελούμενα ἀπὸ Φρυγίας εἰς τὴν Ἑλλάδα μετεκόμισαν Ἕλληνες, οἱ προκληθέντες ἤδη μάρτυρες διαρρήδην διδάσκουσιν.

Y las de Rea, Cíbele o Brimó ... las festividades de ésta y lo cumplido ritualmente en ellas desde Frigia a Grecia las llevaron los griegos, ya citados anteriormente como testigos, quienes las enseñaron claramente.

Thdt. *Affect.* 1. 114 (132. 25 Canivet) (*fr.* 51 III B.) ταῦτα ἐκ τῆς Αἰγύπτου τὰ ὄργια μαθὼν ὁ Ὀδρύσης Ὀρφεὺς.

Estos ritos los aprendió de Egipto Orfeo el odrisa.

Thdt. *Affect.* 2. 95 (164. 12 Canivet) (*fr.* 51 IV B.) ὁ δέ γε Ὀδρύσης Ὀρφεὺς τὰς Αἰγυπτίων τελετὰς τοὺς Ἕλληνας ἐξεπαίδευσε.

Y Orfeo el odrisa enseñó a los griegos las *teletai* de los egipcios.

TEOFRASTO (s. IV / III a. C.)

Thphr. *Char.* 16. 11 (*fr.* 654 B.; 207 K.) καὶ ὅταν ἐνύπνιον ἴδῃ, πορεύεσθαι πρὸς τοὺς ὄνειροκρίτας, πρὸς τοὺς μάντις, πρὸς τοὺς ὀριθοσκόπους, ἐρωτήσων, τίτι θεῶν – ἢ θεᾶι – προσεύχεσθαι δεῖ. καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικὸς – ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἢ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης— καὶ τῶν παιδίων.

Y cuando tiene un sueño, es preciso que acuda a los intérpretes de sueños, a los adivinos y a los augures, para preguntarles a cuál de los dioses (o a qué diosa) ha de suplicar. Y para cumplir con los ritos, acude cada mes a los orfeotelestas en compañía de su mujer (y si la mujer está ocupada, de la nodriza) y de los niños.

JUAN TZETZES (s. XII d. C.)

Tz. *in Aristoph. Ran.* 1033a (IV 3.1003.1 Koster) (*fr.* 547 II B.; T 90 K.) ὅτι πολλὴ δόξα κατεῖχε περὶ Ὀρφέως, ὡς τελετὰς συντετάχοι. καὶ Μουσαῖον παῖδα Σελήνης καὶ Εὐμόλπου Φιλόχορος φησιν (*FGH* 328 F 208) οὗτος δὲ περιλύσεις καὶ τελετὰς καὶ καθαρμούς συνέθηκεν· ὁ δὲ Σοφοκλῆς (*fr.* 1116 Radt) χρησμολόγον αὐτόν φησι.

Pues un gran renombre prevalecía en torno a Orfeo, porque había codificado *teletai*. Y Filócoro llama a Museo hijo de Selene y Eumolpo. Y éste reunió liberaciones, *teletai* y purificaciones. Pero Sófocles lo llama cresmólogo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Las abreviaturas de revistas citadas son las de J. L. Arcaz Pozo, J. J. Caerols Pérez y A. López Fonseca, *Clavis Periodicum*, Madrid 1995.

A. M. Adam, *Tite-Live. Histoire romaine. Livre XXXIX*, Paris 1994.

J. Adam, *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam*, Cambridge 1969.

J. Adams, *The religious teachers of Greece*, Cambridge 1908.

F. R. Adrados, "El culto real en Pilos", *Emerita* 24, 1955, 353-416.

--, "Más sobre el culto real en Pilos", *Emerita* 29, 1961, 53-116.

--, "Sobre el aceite perfumado: Esquilo, *Agam.* 96, las tablillas fr. y la ambrosía", *Kadmos* 3, 1964, 122-148.

--, "Te-re-ta wa-na-ka-te-ro y los ἀνακτοτελεσταί", *Minos* 10, 1970, 138-150.

--, *Estudios sobre las sonantes y laringales indoeuropeas*, Madrid 1973.

--, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid 1983 (Barcelona 1972).

--, "Instituciones micénicas y sus vestigios en el epos" en F. R. Adrados, M. Fernández-Galiano, L. Gil, J. S. Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*, Madrid 1984, 321-333.

--, "Sobre los orígenes del vocabulario ático", *Emerita* 25, 1987, 81-121.

--, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid 1992.

F. R. Adrados *et alii*, *Diccionario Griego-Español (DGE)*, Madrid 1989-

R. Aguilar, "Buenas y malas mujeres de la antigua Grecia", *Enrahonar* 26, 1996, 81- 94.

L. J. Alderink, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico 1981

J. Alsina, "Pitagorismo y orfismo. Dos observaciones", *Emerita* 27, 1959, 15-18.

P. R. Arbesmann, *Das fasten bei den Griechen un Romern*, Berlin 1929.

A. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt*, Paris 1904.

F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, Madrid 1985-.

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969.

E. di F. Balestrazzi, "La maschera e la dea: orfismo e riti di passaggio nella religione locrese", *RdA* 15, 1991, 69-79.

R. Baumgarten, *Heiliges Wort und Helige Schrift bei den Griechen, Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen 1998.

T. Baxter, *The Cratylus. Plato's critique of naming*, Leiden 1992.

C. Bérard, "'Αξιε ταῦρε", *Mélanges d'histoire et d'archéologie offerts à P. Collart*, Lausanne 1976, 61-73.

J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, Paris 1941.

A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid 1978.

--, *Textos literarios hetitas*, Madrid 1987².

--, "Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonía' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni'", *AOr* 7, 1989, 159-179.

--, "Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas." *Emerita* 58, 1990, 61-98.

--, "El poema órfico de Hiponion", en J. A. López Férez (ed.), *Estudios actuales sobre textos griegos* (II Jornadas internacionales, UNED, 25-28 octubre 1989), Madrid 1991, 219-235.

(1992a) --, "Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos", *RSEL* 22, 1992, 25-54.

(1992b) --, "La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus* 0, 1992, 5-41.

(1992c) --, *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid 1992.

(1995a) --, "Tendencias recientes en el estudio del orfismo", *'Ilu* 0, 1995, 23-32.

(1995b) --, "Una etimología platónica: σῶμα -σῆμα", *Philologus* 139, 1995, 204-237.

(1996a) --, "La fórmula órfica 'Cerrad las puertas profanos'. Del profano religioso al profano en la materia", *'Ilu* 1, 1996, 13-37.

(1996b) --, "Plutarco e l'orfismo", en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione. Atti dell VI Convegno plutarcheo*, Ravello, 29-31 maggio 1995, Napoli 1996, 63-104.

(1997a) --, "Orfeotelestas, intérpretes, charlatanes: transmisores de la palabra órfica", en M. del C. Bosch- M. A. Fornés (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana I. I de la secció balear de la SEEC*, Palma de Mallorca 1997, 37-41.

(1997b) --, "Orfismo y Pitagorismo", en C. García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid 1997, 73-88.

(1998a) --, "La palabra de Orfeo: religión y magia", en A. Vega, J. A. Rodríguez Tous, R. Bouso, *Estética y Religion. El discurso de los sentidos*, Er, Revista de Filosofía. Documentos 1998, 157-172.

(1998b) --, "Platone e l'orfismo", en G. Sfamini Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998, 37-93.

(1998c) --, "Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos", en C. Sánchez Fernández y P. Cabrera Bonet (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia 1998, 29-39.

(1999a) --, "Αἶνιγμα, αἰνίπτομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco", en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. Aguilar (eds.) *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S.*, Madrid- Cuenca 4-7 mayo de 1999, Madrid 1999, 189-200.

(1999b) --, "Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos", en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, CSIC. Instituto de Filología, Madrid 1999, 457-464.

(1999c) --, "Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81b (Pi. Fr. 133 Sn.-M.)", en J. A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Ventiséis estudios filológicos*, Madrid 1999, 239-259.

(1999d) --, "La laminetta orfica di Entella", *ASNP* IV 1, 1999, 53-63.

--, "Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli Ὀρφικά", en M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, 43-80.

(2001a) --, "La experiencia iniciática en Plutarco", en A. Pérez Jiménez- F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga 2001, 5-22.

(2001b) --, "Tradiciones órficas en Diodoro", en ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. *Homenaje al profesor Jesús Lens Tuero*, Granada 2001, 37-53.

(2001c) --, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid 2001² (Madrid 1988).

--, "Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides", en prensa.

--, *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá*, en prensa.

-- "Referencias a textos órficos en Diodoro", en *Homenaje a I. Gallo*, en prensa.

--, "Un 'resumen de historia del orfismo' en Strab. 7 fr. 18", *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, vol. III, en prensa.

--"La teogonia di Epimenide: saggio di ricostruzione", en prensa

-- "Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica", *Actas del Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, La Laguna, febrero de 2000, en prensa.

--, "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", en prensa.

A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001.

A. Bernand, *Sorciers grecs*, Paris 1991.

M. Bettini, "Un Dioniso di gesso. Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6, 1 sgg. (Orph. fr. 214 Kern)", *QUCC* 43, 1993, 103-108.

H. S. Betz, "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus" *HR* 19, 1980, 287-295.

--, *The Greek Magical Papyri in translation, Including the Demotic Spells*, Chicago 1986.

--, "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", en C. A. Faraone - D. Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York- Oxford 1991, 244-259.

U. Bianchi, "Orfeo e l' orfismo nell' epoca classica", *SMSR* 28, 1957, 151-156.

--, "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio. Un'analisi storico-religiosa", *SMSR* 34, 1963, 143-210.

--, "Péché originel et péché antécédent", *RHR* 1966, 117-26 (= *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden 1977, 177-186).

--, "L'Orphisme a existé", *Mélanges d' histoire des religions offerts à H.- C. Puech*, Paris, 1974, 129-137 (= *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden, 1977, 187-195).

--, *La religione greca*, Torino 1975.

--, *The Greek mysteries*, Leiden 1976.

E. Bickerman, *Religions and politics in the Hellenistic and Roman periods*, Como 1985.

J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellenisés*, Paris 1938 (re. 1973).

M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin - New York 1982.

H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*, Giessen 1929.

P. Boned, *Repertorio bibliográfico de la lexicografía griega (RBLG). Diccionario Griego-Español, Anejo III*, Madrid 1998.

Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991.

R. Borger, *Handbuch der Keilschriftenliteratur III*, Berlin 1975.

A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, 151-157.

A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, Paris 1925.

(1937a) --, "L'orphisme", *REA* 1937, 45-48.

(1937b) --, "L'orphisme à Rome", *REL* 15, 1937, 121-135.

F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, Lille 1976.

P. Boyancé, "Une allusion à l'œuf orphique", *MEFR* 52, 1935, 95-112.

--, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936.

--, "Mystères et cultes mystiques dans l'antiquité grecque". *Association G. Budé. Congrès de Strasbourg, 20-22 avril 1938. Actes du Congrès*. Paris, 1939, 182-208.

(1941a) --, "La 'doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle" *REG* 54, 1941, 141-175.

(1941b) --, "Remarques sur la salut selon l'Orphisme", *REA* 43, 1941, 166-171.

--, "Platon et les cathartes orphiques", *REG* 55, 1942, 217-235.

--, "Théurgie et téléstique neoplatoniciennes", *RHR* 147, 1955, 189-209.

--, "L'antre dans les mystères de Dionysos", *RPAA* 33, 1960-1961, 107-127.

--, "Dionysiaca, à propos d' une étude récente sur l'initiation dionysiaque", *REA* 68, 1966, 33-60.

--, "Éleusis et Orphée", *REG* 88, 1975, 195-202.

A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958.

J. N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994.

--, "The birth of the term 'magic'", *ZPE* 126, 1999, 1-12.

J. Breslin, *A Greek Prayer*, Pasadena 1977.

C. Brillante, "La rappresentazione del sogno nel frammento di un threnos pindarico", *QUCC* 25, 1987, 35-51.

L. Brisson, "Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 36.4, Berlin - New York 1990, 2867-2931 (= *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995).

--, "Le corps "dionysiaque". L'antropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?, Σοφίης Μαήτορε", "Chercheurs de sagesse", Hommage à Jean Pépin, Paris 1992, 481-499 (= *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995).

--, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques. Avec un postface de-*, Paris 1993.

--, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.

--, *Platon. Le Banquet. Traduction inédite, introduction et notes*, Paris 1998.

(2000a) -- "Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos", en M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, 237-253.

(2000b) --, "La réminiscence dans le *Ménon* et son arrière-plan religieux", en J. Trindande Santos (ed.), *Anamnese e Saber*, Lisboa 2000.

L. Brisson - A. Ph. Segonds, *Jamblique. Vie de Pythagore. Introduction, traduction et notes*, Paris 1996.

A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953.

K. Buresch, *Aus Lydien. Epigraphisch- Geographische Reisefrüchte*, Leipzig 1898.

N. M. H. van der Burg, *Ἀπόρρητα, δράμενα, ὄργια. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Amsterdam-H. J. Paris 1939.

W. Burkert, "ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'", *RhM* 105, 1962, 36-55.

--, "Pythagorean Texts, ed. Thesleff", *Gnomon* 39, 1967, 549-556.

--, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *A&A* 14, 1968, 93-114.

--, "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle", *Les Études Philosophiques* 25, 1970, 443-455.

--, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.

--, "Le laminette auree: Da Orfeo a Lamphone", en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, 81-104.

--, "Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation", *The Center for Hermeneutical Studies, Colloquy* 28, 1977, 1-47.

--, "Neue Funde zur Orphik", *Information zum Altsprachlichen Unterricht* 2, Graz 1980, 27-41.

--, "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en B. F. Meyer - E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, III, London 1982, 1-22 (*vid. et.* 1997a).

(1983a) --, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Angeles, London 1983.

(1983b) --, "Itinerant diviners and magicians. A neglected element in cultural contacts", en R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, series in 4º, 30.* Stockholmm 1983, 115-119.

--, *Greek religion. Archaic and classical*, Oxford 1985.

(1987a) --, *Ancient mystery cults*, Cambridge, Mass-London 1987.

(1987b) --, "Oriental and Greek Mythology", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 10-40.

--, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press 1992.

--, "Bacchic Teletai in the Hellenistic Age", en T. H. Carpenter - C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London 1993, 259-275.

(1997a) --, "Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos", *Taula* 27-28, 1997, 11-32 (trad. española de "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en B. F. Meyer - E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, III, London 1982, 1-22).

(1997b) --, "Star Wars or One Stable World?", en A. Laks - G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 167-174.

--, "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, Sitz im Leben", en W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Atti del Seminario Internazionale Ascona, 22-27 Settembre 1996) Göttingen 1998, 387-400.

--, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999.

E. Bushala, "ῥόπτρον as a Musical Instrument", *GRBS* 10, 1969, 169-172.

C. Calame, "'Mythe' et 'rite' en Grèce: des catégories indigènes?", *Kernos* 4, 1991, 179-204.

--, "Invocations et commentaires 'orphiques': transpositions funéraires de discours religieux", en E. Geny - M. M. Mactoux (eds.), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon - Paris 1995, 11-30.

--, "Sexuality and Initiatory Transition", en A. Laks - G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 65-80.

J. L. Calvo Martínez, "Sobre la manía y el entusiasmo", *Emerita* 41, 1973, 157-182.

--, "El campo semántico de 'lo dionisiaco' en Plutarco", en J. G. Montes, M. Sánchez, R. J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid 1999, 129-138.

J. L. Calvo Martínez - M^a D. Sánchez Romero, *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid 1987.

G. Camassa, "Pasione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'", en A. C. Cassio - P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Pisa-Roma 1994 [1995], 171-182.

A. J. Capelletti, *Los estoicos antiguos*, Madrid 1996.

A. Carnoy, "Les noms grec des devins et magiciens", *LEC* 24, 1956, 97-106.

T. H. Carpenter - C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca -London 1993.

J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966.

F. Casadesús, "República 364: un passatge òrfic?", en J. Zaragoza - A. González Senmartí (eds.), *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona 1992, 169-172.

--, "Heródoto II 81: ¿órficos o pitagóricos?", *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos*, (Madrid, 23-28 septiembre de 1991), Madrid 1994, vol. II, 107-111.

(1995a) --, "Heráclito y el orfismo", *Enrahonar* 23, 1995, 103-116.

(1995b) --, *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1995.

(1997a) --, "Gorgias 493 a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 27-30 septiembre de 1995), Madrid 1997, vol. II, 61-65.

(1997b) --, "Orfeo y orfismo en Platón", *Taula* 27-28, 1997, 61-73.

(1997c)--, "Òrfics o impostors?. El testimoni d' Eurípides: Hipòlit 943-957", en M. del C. Bosch - M. A. Fornés (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana I. I de la secció balear de la SEEC*, Palma de Mallorca 1997, 167-170.

--, "La borrachera eterna como premio. El testimonio de Plutarco", en J. G. Montes, M. Sánchez, R. J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid 1999, 161-170.

--, "Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del *Papiro de Derveni*", *Emerita* 68, 1, 2000, 53-71.

--, "La concepción plutarquea de los daímones", en A. Pérez Jiménez - F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid - Málaga 2001, 23-34.

--, "Análisis de la figura del mago en ambientes órficos", *Actas del X Congreso español de Estudios Clásicos*, vol. III, en prensa.

--, "La crítica platónica de la magia", *Congreso nacional de Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico*, Córdoba 1998, en prensa.

G. Casadio, "Per un' indagine storico-religiosa sui culto di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri, II", *SMSR* VII, 1, 1983, 123-149.

--, "Adversaria Orphica et Orientalia", *SMSR* X, 1986, 291-322.

--, "Adversaria orphica. A proposito di un libro recente sull'orfismo (Alderink, *Creation* ...)", *Orpheus* 8, 1987, 381-395.

--, "Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui sethiani", en *Atti della VI Settimana, Sangue e antropologia nella teologia*, Roma 1989, 1295-1350.

(1990a) --, "Aspetti della tradizione orfica all' alba del cristianesimo", en *La tradizione: forme e modi. XVI incontro di studiosi dell' antichità cristiana*, Roma 1990, 185-204.

(1990b) --, "I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica", *Didattica del Classico* 2, Foggia 1990, 278-310.

--, "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 119-155.

--, "Préhistoire de l'initiation dionysiaque", en A. Moreau (ed.), *L'Initiation I: les rites d'adolescence et les mystères, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril, 1991*, Montpellier 1992, I, 209-213.

--, "Dioniso italiota: un dio greco in italia meridionale", en A. C. Cassio - P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Pisa-Roma 1994 [1995], 79-107.

- , *Vie gnostiche all' immortalità*, Brescia 1997.
- , *Il vino dell' anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma 1999.
- A. C. Cassio - P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, (Atti del convegno Napoli 14-15 dicembre 1993), Pisa-Roma 1994 [1995].
- J. Chadwick, "Potnia", *Minos* 5, 1957, 117-129.
- A. Chaniotis - J. Mylonopoulos, "Epigraphic Bulletin for Greek Religion 1997", *Kernos* 13, 2000, 127-237.
- P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.
- , *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968 (re. 1990).
- J. Chevalier, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*, Paris 1915.
- M. Chicoteau, "The "orphyic" tablets depicted in a Roman Catacomb (c. 250 A. D.)", *ZPE* 119, 1997, 81-83.
- I. Chirassi-Colombo, "La salvezza nel aldilà nella cultura greca arcaica", *StudClas* 15, 1973, 29-39.
- K. Clinton, "The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", en N. Marinatos - R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries*, New York 1993, 110-124.
- E. Coche de la Ferté, "Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interpretation des Bacchantes d'Euripide", en R. Bloch (ed.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Genève-Paris 1980, 105-257.
- S. G. Cole, "New Evidence for the Mysteries of Dionysos", *GRBS* 21, 1980, 223-238.

G. Colli, *Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*, Milano 1948.

--, *La nascita della filosofia*, Milano 1975.

--, *La sabiduría griega*, Madrid 1995 (*La sapienza greca*, Milano 1977).

D. Comparetti, "Iscrizioni greche di Olimpia e di Ithaka", *MAL* s. III, VI 1880-1881, 74.

--, *Laminette orfiche*, Firenze 1910.

A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914.

A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, Paris 1966.

D. M. Cosi, "Il XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia: Orfismo in Magna Grecia", *Aevum* 49, 1975, 394-399 (= *BIFG* 2, 1975, 288-293).

--, "Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione", in U. Bianchi, A. Cheng, O. Clément, D. M. Cosi, J. C. Margolin, P. Massein, L. Paolini, J. Ries, G. Sfameni Gasparro, J. P. Sironneu, *Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano 1995, 99-116.

A. T. Cozzoli, "Euripide, Cretesi, fr. 472 N² (79 Austin)", in A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, 155-172.

J. H. Croon, "De Orphiek", *FL* 6, 1965, 17-34.

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929.

--, "La grande inscription bachique du Metropolitan Museum, II. Commentaire religieux de l'inscription. Planches XXX-XXXIII", *AJA* 37, 1933, 232-263.

--, *Lux Perpetua*, Paris 1949.

L. Curtius, *Die Wandmalerei Pompejis*, Köln 1929 (re. 1960).

R. W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum I* Köln 1990.

M. C. Daremberg - E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877- (re. 1969).

L. De Bock Cano, "Καθαρός, άγνός, άεικής: algunas consideraciones a los léxicos desde el punto de vista de la Semántica Estructural", *Emerita* 50, 1982, 121-137.

O. De Cazanove, "Lucus Stimulae. Les aiguillons des Bacchanales", *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 95. 1, 1983, 55-113.

A. De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrinism in Greek and Latin Literature*, Leiden, New York, Köln 1997.

A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915 (re. Genève 1999).

--, *Le cycéon, breuvage, rituel des mystères d'Éleusis*, Paris 1955.

H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901.

E. Des Places, *Lexique de Platon*, Paris 1964.

--, *La religion grecque*, Paris 1969.

M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

--, "La cuisine de Pythagore", *Archives de Sociologie des Religions* 29, 1970, 141-62.

--, "Les chemins de la déviance: Orphisme, dionysisme et pythagorisme", en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, 49-79.

--, *La muerte de Dionisos*, Madrid 1982 (*Dionysos mis à mort*, Paris 1977).

M. Detienne - J. P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.

E. Dettori, "Testi 'Orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero", *PP* 51, 1996, 292-310.

L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932 (re. 1969).

M. W. Dickie, "The Dionysiac Mysteries in Pella", *ZPE* 109, 1995, 81-86.

A. Dieterich *De Hymnis Orphicis, capitula quinque*, Marburgi 1891 (= *Kleine Schriften*, Leipzig - Berlin 1911, 69-110).

--, *Nekyia*, Marburgi 1893 (Leipzig - Berlin 1913²).

--, *Eine Mithrasliturgie II*, Leipzig 1903.

--, *Mutter Erde*, Stuttgart 1925³ (1904¹).

F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid 1995.

--, "Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: la mística griega", en D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas, C. Fornis (eds.), *Imágenes de la Polis*, Madrid 1997, 407-422.

F. Díez de Velasco - M. A. Molinero Polo, "Hellenoaegyptiaca I: Influences égyptiennes dans l'imaginaire grec de la mort: quelques exemples d'un emprunt supposé (Diodore I, 92, 1-4; I, 96, 4-8)", *Kernos* 7, 1994, 75-93.

E. R. Dodds, *Euripides, Bacchae*, Oxford 1944 (1960²).

--, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1964 (*The Greeks and the Irrational*, Univ. of California Press 1951).

J. Dörfler, "Die Orphik in Platons Gorgias", *WS* 33, 1911, 177-212.

L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce I*, Genève 1995.

--, *Inscriptions Grecques Dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996.

L. Durand, "Des bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger", en M. Detienne - J. P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 133-139.

I. Düring, "Studies in musical terminology", *Eranos* 43, 1945, 176-197.

R. Edmonds, "Tearing apart the Zagrus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin", *CIAnt* 18, 1999, 35-73.

M. J. Edwards, "Notes on the Derveni commentator", *ZPE* 86, 1991, 203-211.

C. Eggers Lan, "Los estudios sobre el orfismo clásico", *Méthexis* 4, 1991, 101-113.

R. Eisler, *Orpheus-The Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian cult*, London 1921.

--, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Berlin 1925 (Hildesheim 1966).

S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Oslo 1915.

P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne*, Athènes 1993.

Ch. A. Faraone - D. Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991.

R. Farnell, *The cults of the Greek States*, Oxford 1895-1909 (re. 1977).

--, *Greek Hero cults and ideas of Immortality*, Oxford 1921 (re. 1970).

R. Ferwerda, "Le serpent, le noeud d'Hercule et le caducée d'Hermès. Sur un passage orphique chez Athénagore", *Numen* 20, 1973, 104-115.

A. J. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.

--, "Les mystères de Dionysos", *RBi* 44, 1935, 366-396 (= *Études de religion grecque et hellénistique* Paris 1972, 13-63).

--, "La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes", *Eranos* 54, 1956, 72-86 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, 66-80).

--, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.

-- *La révélation d'Hermès Trismégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1986.

D. Feytmans, "Une représentation inusitée du départ de Triptolème", *AC* XIV, 1945, 285-318.

M. Fittà, *Giochi e giocattoli nell' antichità*, Milano 1997.

S. Follet, "Lamelles d'or de Thessalie", *REG* 103, 1990, 450 (Bull. epigr. n. 50).

P. Foucart, *Des associations religieuses chez les grecs, thiasés, éranés, orgéons*, Paris 1873.

--, *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1914.

J. G. Frazer, *Pausanias Description of Greece*, New York 1965.

--, La rama dorada, México 1969 (*The Golden Bough*, New York 1922).

M. L. Freyburger-Galland, G. Freyburger, J-Ch. Tautail, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, Paris 1986.

B. M. Fridh-Haneson, "Votive terracottas from Italy. Types and Problems", en T. Linders – G. Nordquist, *Gifts to the Gods*, Stockholm 1987, 67-75.

M. S. Funghi, "Esegesi di testi orfici", *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini III*, Firenze 1995, 565-585.

W. D. Furley, "Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermedizin", en G. W. Most, H. Petersmann, A. M. Ritter (eds.), *Philantrophia kai Eusebeia. Festschrift für A. Dihle*, Göttingen 1993, 80-104.

J. G. Gager, *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*, New York - Oxford 1992.

C. Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Fondazione Lorenzo Valla 1975.

C. Gallini, "Un dio liberatore", *AFLC* 1960, 531-558.

D. Gambarara, (1984a) *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma 1984.

(1984b) --, "Réflexion religieuse et réflexion linguistique aux origines de la philosophie du langage", en S. Auroux *et alii*, *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Lille 1984, 105-114.

H. Gams, "Bohnen", en *Der Kleine Pauly I*, München 1964, 918.

E. Gangutia, "Los compuestos de ἀρχι-", *EClás* 87, 1984, 81-90.

C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid 1989.

J. García López, *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid 1970.

--, *Aristófanes. Las Ranas. Introducción, comentario y traducción*, Murcia 1993.

M. García Valdés, *Aristóteles. Constitución de los atenienses*, Madrid 1984.

--, "Aproximación al pensamiento de Plutarco a través de las explicaciones etimológicas", en J. García López - E. Calderón Dorda (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza*, Madrid, 1991, 37-44.

M. Gellrich, "Socratic magic: enchantment, irony, and persuasion in Plato's dialogues", *CW* 87, 1993-94, 275-307.

G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1963².

M. Gigante, "Una nuova lamella orfica e Eraclito", *ZPE* 80, 1990, 17-18.

L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid 1966.

--, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969.

M.-O. Goulet-Cazé, "La religión y los primeros cínicos", en R. Brecht Brahham - M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos*, Barcelona 2000 (*The Cynics*, California 1996) 69-110.

M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris 1999.

A. S. F. Gow, "ῥόμβος, ῥόμβος, *rhombus, turbo*", *JHS* 54, 1934, 1-13.

F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York 1974.

--, "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual", en *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 209-21.

--, "Recens. M. L. West, *Orphic Poems*", *Gnomon* 57, 1985, 585-591.

(1991a) --, "Prayer in Magic and Religious Ritual", en Ch. A. Faraone - D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991, 188-259.

(1991b)--, "Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 87-102.

--, "Dionysian and Orphic eschatology: New texts and old questions", en T. H. Carpenter - C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London 1993, 239-258.

--, *La magie dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Paris 1994. (*Magic in the Ancient World*, Cambridge 1997).

O. Gruppe, "Orpheus", en W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig III 1, 1902-1909, 1058-1207.

--, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906 (re. New York 1975).

M. Guarducci, "Laminette auree orfiche: Alcuni problemi", *Epigraphica* 36, 1974, 7-32.

--, "Laminette auree 'orfiche'", *Epigrafia Greca* IV, Roma 1978, 258-270.

--, "Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia", *Epigraphica* 52, 1990, 9-19.

J. P. Guépin, *The tragic paradox. Myth and ritual in Greek tragedy*, Amsterdam 1968.

R. Guglielmino, "Considerazioni sul toponimo mic. me-ta-pa alla luce di alcune testimonianze storiche", *ASNP* 13. 2, 1983, 319-357.

W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires 1970 (*Orpheus and Greek Religion*, London 1935, 1952²; New York 1967).

--, "Early Greek Religion in the light of the decipherment of Linear B", *BICS* 6, 1959, 35-46.

--, *A History of Greek Philosophy*, I-II, Cambridge 1962-1965.

J. Harrison, "Mystica vannus Iacchi", *JHS* 23, 1903, 292-324. (1903a)

(1903b) --, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903 (re. New York 1959³).

--, "Mystica vannus Iacchi", *JHS* 24, 1904, 241-254.

--, "The meaning of the word τελετή", *CR* 28, 1914, 36-38.

--, *Themis. A study on the social origins of Greek religion*, Cambridge 1927² (1912¹).

J. Haussleiter, *Der Vegetarianismus in der Antike*, Berlin 1935.

F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1979².

W. Heilmann, "Coniuratio impia", *AU* 28, 1985, 22-37.

A. Henrichs, "Die Maenaden von Milet", *ZPE* 4, 1969, 223-241.

--, *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen Griechischen Romans*, Bonn 1972.

--, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP* 82, 1978, 121-160.

--, "The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus", *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, II 255-268.

M. Henry, "The Derveni commentator as literary critic", *TAPhA* 116, 1986, 149-164.

W. S. Hett, "The games of the greek boy", *G&R* 1, 1931, 24-29.

A. Hoekstra, "Hésiode et la tradition orale", *Mnemosyne* 10, 1957, 193-225.

Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig 1921.

J. Hordern, "Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack² 2464)", *ZPE* 129, 2000, 131-140.

H. G. Horn, *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn 1972.

E. Irvin, *Colour terms in Greek poetry*, Toronto 1974.

O. Jahn, "Die Cista mystica", *Hermes* 3, 1869, 317-334.

R. Janko, "Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory", *CQ* 34, 1984, 89-100.

--, "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus", *ZPE* 118 (1997) 61-94.

--, "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *apopyrgizontes logoi?*): a new translation", *CP* 96. 1, 2001, en prensa.

H. Jeanmaire, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.

---, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 (re. 1978).

A. I. Jiménez San Cristóbal, "El concepto de τελετή en Plutarco", en A. Pérez Jiménez - F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid - Málaga 2001, 143-153.

--, "Consideraciones sobre las τελεταί órficas", *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III, en prensa.

D. R. Jordan, "A love charms with verses", *ZPE* 72, 1988, 245-259.

-- "A Note on a Gold Tablet from Thessaly", *Horos* 7, 1989, 129-130.

J. Jouanna, "La souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate", *REG* 100, 1987, 203-224.

Ch. H. Kahn, "Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?", A. Laks - G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 55-63.

S. G. Kapsomenos, " 'Ο Ὀρφικὸς Παπύρος τῆς Θεσσαλονίκης", *AD* 19, 1964, 17-25.

R. Keydell - K. Ziegler, "Orphische Dichtung", *RE* XVIII 2 (1942) 1221-1417.

K. Kerényi, *Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton 1976 (1976a).

(1976b) --, *The Gods of the Greeks*, London 1976.

O. Kern, *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1920.

--, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin 1927 (*I misteri greci dell'età classica*, Catania 1931).

--, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922 (1963², re. Dublin - Zürich 1972).

--, *Die Religion der Griechen I-III*, Berlin 1935-1938.

D. Kienast, "Cistophoren", *JNG* 11, 1961, 159-188.

P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mysticism and Magic. Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford 1995.

G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1987² (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957).

R. Kotansky, "Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets", en Ch. A. Faraone - D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, New York- Oxford 1991, 107-137.

--, *Greek magical amulets. The inscribed gold, silver, copper and bronze lamellae I*, Köln 1994.

--, "Greek exorcistic amulets", en M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 243-277.

P. Kretschmer, "Etymologie und Wortforschung", *Glotta* 8, 1916-1917, 268-270.

--, "Etymologie und Wortforschung", *Glotta* 26, 1937-1938, 62-68.

I. Lada-Richards, *Initiating Dionysos. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford 1999.

M.-J. Lagrange, *Les mystères. L'orphisme*, Paris 1937.

P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona 1987.

A. Laks - G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997.

A. Lamedica, "La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni ai Corpora scoliografici", en P. Radici Colace - M. Caccamo Caltabiano (eds.), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*, Messina 1991, 83-91.

G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967.

M. C. Leclerc, "Épiménide sans paradoxe", *Kernos* 5, 1992, 221-233.

J. Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Paris 1976.

H. Lewy, *Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and platonisme in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956 (Nouvelle édition par M. Tardieu, E. R. Dodds, P. Hadot, Paris 1978).

H. G. Liddell - R. Scott, *Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*, Oxford 1996.

I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley - Los Angeles 1941 (re. New York 1973).

(1946a) --, "The corybantic rites in Plato", en W. H. Alexander, W. M. Green, I. M. Linforth (eds.), *University of California. Publications in Classical Philology*, vol. 13, No. 5, 1946, 121-162.

(1946b) --, "Telestic madness in Plato, *Phaedrus* 244de", en W. H. Alexander, W. M. Green, I. M. Linforth (eds.), *University of California. Publications in Classical Philology*, vol. 13, No. 5, 1946, 163-172.

F. Lisi, *Platón. Diálogos VIII. Leyes* (libros I-VI), Madrid 1999.

--, *Platón. Diálogos IX. Leyes* (libros VII-XII), Madrid 1999.

Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii 1829.

A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1913 (1930²).

H. S. Long, *A study of the doctrine of Metempsychosis in Greece*, Diss. Princeton 1948.

M. López Salvá, *Plutarco. Obras morales y costumbres (Moralia) V*, Madrid 1989.

G. Losfeld, *Essai sur le costume grec*, Paris 1991.

D. W. Lucas, "Hyppolytus", *CQ* 3-4, 1946, 65-69.

W. Luppe, "Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien", *ZPE* 76, 1989, 13-14.

G. I. Luzzato, *La Lex Cathartica di Cirene*, Milano 1936.

G. E. R. Lloyd, *Magic, reason and experience*, Cambridge 1979.

H. Lloyd-Jones, "Heracles at Eleusis: *POxy* 2622 y *PSI* 1391", *Maia* 19, 1967, 206-229.

--, "On the Orphic tablet from Hipponion", *PP* 30, 1975, 225-226.

E. Maas, *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitdichtung und Religion*, München 1895.

V. D. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno al orfismo*, Firenze 1930.

F. G. Maier, *Griechische Mauerbauinschriften I*, Heidelberg 1959.

M. Marcovich, "Pythagorica", *Philologus* 108, 1964, 29-44.

A. Martin - O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin - New York 1999.

R. B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid 2000.

J. F. Martos Montiel, "El uso de la etimología en los *Moralia* de Plutarco", en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid 1994, 575-582.

A. Masaracchia, "Orfeo e gli 'orfici' in Platone", en A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, 173-197.

A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993.

F. Matz, Διονυσιακή τελετή. *Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Mainz 1964.

B. Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, Heidelberg 1925.

R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1, 1967, 21-32.

B. M. Metzger, "Bibliography of Mystery Religions: VII Orphism (Orphica)", en W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 17. 3 Religion, Berlin-New York 1984, 1362-1371; 1416-1419.

K. Meuli, "Scythica", *Hermes* 70, 1935, 121-176.

F. Molina, *Orfeo y la mitología de la música*, Tesis Doctoral, Madrid 1998, inédita.

--, "La música de Orfeo a través de sus imágenes", *RevArq* 245, 2001, 26-33.

J. C. Montégu, "Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B. C.", *Folia* 12, 1959, 3-11, 76-95.

D. Morelli, "I culti in Rodi", *SCO* 8, 1959, 1-185.

J. M. Moret, "Les départs des enfers dans l'imagerie apulienne", *RA* 2, 1993, 293-351.

L. Moretti, *Inscriptiones graecae urbis Romae* I, Roma 1968.

--, "Il regolamento degli Iobacchi ateniesi", en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome*, Rome 24-25 mai 1984, Roma 1986, 247-258.

J. S. Morrison, "Pythagoras of Samos", *CQ* 6, 1956, 135-156.

G. W. Most, "The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus", *JHS* 117, 1997, 117-135.

A. Motte - V. Pirenne-Delforge, "Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés", *Kernos* 5, 1992, 119- 140.

L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs d'Homère à Aristotes*, Paris 1952.

--, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.

W. Müri, "ΣΥΜΒΟΛΟΝ Wort- und sachgeschichtliche Studie", en *Griechische Studien. Ausgewählte Wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, Basel 1976, 1-44.

G. Murray, *Esquilo. el creador de la tragedia*, Buenos Aires 1954 (*Aeschylus. The creator of the tragedy*, Oxford 1940).

G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

W. Nestle, "Heraklit und die Orphiker", *Philologus* 64, 1905, 367-384.

J. M. Nieto Ibáñez, "Dioniso, ¿Dios judío?", en J. G. Montes, M. Sánchez, R. J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid 1999, 327-336.

M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.

--, "En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum", *SMSR* X, 1934, 1-18.

--, "Early orphism and kindred religious movements", *HThR* 28, 1935, 181-230.

--, *Geschichte der Griechischen Religion*, München, I 1941, II 1950 (1960²).

--, *The Dionisiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund 1957 (re. New York 1975).

A. D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933. (1933a).

(1933b) --, "Paul and the Magus", en F. Jackson - K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity* V, London 1933, 164-188 (= Z. Stewart (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, 308-330).

--, "Orphism or popular philosophy?", *HThR* 33, 1940, 301-315. (= Z. Stewart (ed.), *Essays ...*, 503-515).

--, "Reviews. The Arts of Orpheus. By Ivan M. Linforth", *CW* 35, 1942, 161-163.

--, "Hellenistic mysteries and christian sacraments", *Mnemosine* 5, 1952, 177-213 (= Z. Stewart (ed.) *Essays ...*, 791-820).

--, "A cult ordinance in verse", *HSPH* 63, 1958, 415-421 (= Z. Stewart (ed.) *Essays ...*, 847-852).

D. Obbink, "Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries", en A. Laks - G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 39-54.

J. O' Callaghan, "Il termine *θυσία* nei papiri", *Atti della Settimana Sangue e Antropologia biblica*, Roma, 10-15 marzo 1980, Roma 1981, 325-330.

A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae*, edidit commentario instruxit, Bonn 1915.

--, "Un rituale misterico dionisiaco", en *Atti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1924, 273-305.

--, "Pneuma, cuore, cervello nell' orfismo", *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo*, Bari 1950, 19-30.

R. Olmos, "Apéndice II. Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas", en A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001.

R. B. Onians, *The origins of European thought, about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge 1954².

Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975.

J.-M. Paillet, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Roma 1988.

--, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris 1995.

R. Parker, *Miasma. Pollution and purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.

--, "Early Orphism", en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, 483-510.

A. Pauly - G. Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893- (re. 1958).

L. Pepe, "Tracce di orfismo fra Greco-Siculi del VI secolo", *GIF* 5, 1952, 193-197.

U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano 1945 II, 186-189, 203-204.

R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924 (Cosenza 1997²).

G. Petzl, *Die Inschriften von Smyrna*, Bonn 1987.

M. Pinnoy, "Plutarque et l'orphisme", *AncSoc* 21, 1990, 201-214.

D. M. Pippidi, "Dionysische Inschriften aus Histria", *Dacia* 3, 1959, 391-413.

M. Platnauer, "Greek colour-perception", *CQ* 15, 1921, 153-162.

H. W. Pleket, *The greek inscriptions in the Rijksmuseum van Oudheden*, Leiden 1958.

K. Preisendanz - A. J. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart 1973-1974².

F. Prontera, "Sulla laminetta di Hipponion", *PP* 33, 1978, 48-58.

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische*

Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, Roma 1954.

--, "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", *ZKTh* 78, 1956, 1-40.

--, "Mystères. IV L'orphisme", en *Supplément 6 au Dictionnaire de la Byble*, Paris 1960, 55-88.

G. Pugliese Carratelli, "L' organizzazione del culto in Pilo micenea", *PP* 12, 1957, 81-96.

--, "Aspetti e problemi della monarchia micenea" *PP* 14, 1959, 401-431.

--, "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico", *PP* 29, 1974, 108-126.

--, "Sulla lamina orfica di Hipponion", *PP* 30, 1975, 226-231.

--, "Orphikòs bios", *Il Veltro* 20, 1976, 235-248 (= *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990, 403-419).

--, *Megale Hellas*, Milano 1986².

(1988a) --, "L'orfismo in Magna Grecia", *Magna Grecia III, Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milán 1988, 159-170.

(1988b) --, "La $\theta\acute{\epsilon}\alpha$ di Parmenide", *PP* 43, 1988, 336-46 (= *Tra Cadmo ...*, 421-430).

--, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d' Occidente*, Bologna 1990.

--, *Le lamine d' oro 'orfiche'*, Milano 1993.

G. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*, *Dissertationes Philologicae Halenses*, vol. XXI (n° 2), Halle 1912.

L. Radermacher, "Orphica", *RhM* 67, 1912, 472-477.

--, *Aristophanes' Frösche*, Graz-Wien-Köln 1967.

G. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halis Saxonum 1933.

G. Rehrenböck, "Die orphische Seelenlehre in Platons Kratylos", *WS N.F.* 9, 1975, 17-31.

S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* I, Paris 1905-1923.

--, *Orpheus. Histoire générale des religions*, nouv. éd., Paris 1924

P. J. Rhodes, *A commentary on the aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.

G. Ricciardelli Apicella, "Orfismo e interpretazione allegorica", *BollClass* 3^a ser. 1, 1980, 116-130.

--, "Le lamelle di Pelinna", *SMSR* 58, 1992, 27-39.

(2000a) --, *Inni Orfici*, Milano 2000.

(2000b) --, "Mito e *performance* nelle associazioni dionisiache", en M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, 265- 283.

N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

--, "Homeric Professors in the age of the Sophists", *PCPhS* 201, 1975, 65-81.

Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York 1987.

--, "Poesis Orphica et Bacchicus ritus: observationes quaedam ad lamellas aureas spectantes", *Vox Latina* 32, 1996, 475-489.

--, "Orfismo en Empédocles" *Taula* 27-28, 1997, 33-59 (= "Orphisches bei Empedokles", *A&A* 41, 1995, 34-59).

--, "Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen", en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale, Geburtstag-Symposium für W. Burkert*, Castelen bei Basel 15 bis 18 März 1996, Stuttgart -Leipzig 1998, 359-398.

--, "Éléments d'un Hiéros Logos dans les lamelles d'or", en Ph. Borgeaud, C. Calame, A. Hurst, *Orphée et l'Orphisme*, Genève 2001, en prensa.

K. J. Rigsby "Teiresias as magus in *Oedipus rex*", *GRBS* 17, 1976, 109-114.

J. Riquelme Otálora, "La dicotomía μῦθος-λόγος en la concepción pagana de la vida ultraterrena", *CFC* 14, 1978, 231-249.

G. A. Rizzo, *Echi d'orfismo nella poesia greca d'età classica*, Bronte 1930.

F. Robert, *Thymélè. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architecture religieuse de la Grèce*, Paris 1939.

L. Robert, *Opera minora selecta*, Amsterdam 1969.

H. Rodríguez Somolinos, *Estudios sobre el léxico de Safo y Alceo*, Madrid 1992.

E. Rohde, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1925⁹, (*Psyque: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Madrid 1995).

R. J. Rousselle, *The Roman persecution of the Bacchic cult 186-180 b. C.*, New York 1982.

J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958 (1992²).

--, "Quelques réflexions sur les hymnes orphiques. Appendice: texte et traduction des hymnes orphiques 1, 2, 9, 36 et 72", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 263-83.

J. S. Rusten, "Phanes-Eros in the Theogony of 'Orpheus' (PDerveni col. IX 4)", *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, 333-335.

--, "Interim notes on the papyrus from Derveni", *HSPH* 89, 1985, 121-140.

D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965 (*Essai sur le mysticisme grec*, Paris 1982).

--, "Criteri per una valutazione scientifica del 'mistico-orfico' nella Magna Grecia", en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, (Taranto, 6-10 ottobre 1974) Napoli 1975, 35-47.

H. D. Saffrey - L. G. Westerink, *Théologie Platonicienne. Livre IV*, Paris 1981.

G. Sauron, *La grande fresque de la ville des Mystères à Pompéi: mémoires d'une dévote de Dionisos*, Paris 1998.

G. Scalera McClintock, "La teogonia di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo", *Filosofia e Teologia* 2. 1, 1988, 139-149.

--, "Aletheia nelle tavolette di Olbia Pontica", *Filosofia e Teologia* 4. 1, 1990, 78-83.

--, "L'antica natura titanica. Variazioni sul mito greco della colpa", *Filosofia e Teologia* 9, 1995, 307-325.

H. R. W. Schmidt, *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting*, Berkeley - Los Angeles - London 1972.

M. Schmidt, "Orfeo e orfismo nella pittura vascolare italiota", en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, 105-37.

--, "Bemerkungen zu Orpheus in Unterwelts- und Thrakerdarstellungen", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 31-50.

R. Seaford, "Immortality, salvation and the elements", *HSPH* 90, 1986, 1-26.

--, "Pentheus' Vision: *Bacchae* 918-922", *CQ* 37, 1987, 76-78.

--, "Sophokles and the mysteries", *Hermes* 122, 1994, 275-88.

Ch. Segal, "Dionysus and the gold tablets from Pelinna", *GRBS* 31, 1990, 411-419.

G. Sfameni Gasparro, "Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo", en F. Vattioni (ed.), *Atti della V Settimana di Studi "Sangue e antropologia. Riti e culto"*, Roma 1984, I 107-155.

--, *Misteri e culti di Demetra*, Roma 1986.

--, "Ancora sul temine τελετή. Osservazioni storico-religiose", *Studi offerti a F. della Corte*, vol. V, Urbino 1988, 137-152.

R. M. Simms, "*Myesis, Telete, and Mysteria*", *GRBS* 31, 1990, 183-195.

E. Simon, "Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji", *JDAI* 76, 1961, 111-172 (= *Ausgewählte Schriften*, Mainz 1998).

--, "Zagreus. Über orphische Motive in Campanareliefs", en M. Renard (ed.), *Hommages à A. Grenier*, Bruxelles 1962, III, 1418-1427 (= *Collection Latomus* 58).

M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu' à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris 1982.

J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob*, Dublin 1921.

F. Sokolowski, "A propos du mot τελετή", en *Charisteria G. Przychochi a discipulis oblata*, Varsavia 1934, 272-276.

--, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.

--, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.

--, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

F. Solmsen, "Reincarnation in ancient and early Christian thought", *Kleine Schriften* III, Hildesheim - Zürich - New York 1982, 465-494.

R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*, Paris 1995.

J. Souilhé, *Platon. Tome XIII, 3^a partie. Dialogues apocryphes*, Paris 1962.

N. C. Stambolidis, *Ο ΒΩΜΟΣ ΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΣΤΗΝ ΚΩ*, Athens 1987.

M. Stemich Huber, *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, Amsterdam - Philadelphia 1996.

P. Stengel, *Die Griechischen Kultusaltertümer*, München 1920.

E. Suárez de la Torre, "Dioniso y el dionisismo en Plutarco", en J. G. Montes, M. Sánchez, R. J. Gallé (ed.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid 1999, 29-55.

S. Sudhaus, "Lautes und leises Beten", *ARW* 9, 1906, 185ss.

F. Susemihl, *De Theogoniae orphicae forma antiquissima dissertatio*, Gryphiswaldiae 1890.

P. Tannery, "Orphica, fr. 1 Abel", *RPh* 21, 1897, 190-195.

--, "Orphica, fr. 208 Abel", *RPh* 23, 1899, 126-129.

--, "Orphica, fr. 2 Abel", *RPh* 24, 1900, 54-57.

--, "Orphica, fr. 3 Abel", *RPh* 24, 1900, 97-102.

--, "Orphica, fr. 221, 227, 228, 254 Abel", *RPh* 25, 1901, 313-319.

L. Tarán, "The Creation Myth in Plato's Timaeus", en J. P. Anton- G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971, 372-407.

S.-T. Teodorsson, *A commentary on Plutarch's Table Talks*, Göteborg 1989.

A. Tessier, "La struttura metrica della laminetta di Hipponion. Rassegna di interpretazioni", *MusPat* 5, 1987, 232-241.

J. Thimme, "Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole", *AK* 8, 1985, 72-86.

H. W. Thomas, *Ἐπέκεινα. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Diss. München 1938.

W. Thompson, "Games and playthings", *G&R* 2, 1932, 71-79.

G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, London 1941.

--, "The wheel and the crown", *CR* 59, 1945, 9-10.

M. Tierney, "A new ritual of the Orphic Mysteries", *CQ* 16, 1922, 77-87.

--, "A pythagorean tabu", *AIPhO* 6, 1938, 317-321.

M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici* I, Firenze 1958. II, 1962.

M. Torelli, "I culti dei Locri", en *Atti del 16 Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1977, 147-184.

M. Tortorelli Ghidini, "Un mito orfico in Plotino (Enn. IV 3. 12)" *PP* 30, 1975, 356-360.

--, "Aletheia nel pensiero orfico, 1. "Dire la verità": sul v. 7 della laminetta di Farsalo", *Filosofia e Teologia* 1, 1990, 73-77.

--, "Sul verso 4 della laminetta di Hipponion: ψύχονται ο ψυχοῦνται?", *PP* 46, 1992, 177-181.

(1995a) --, "Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pelinna", *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1995, 79-85.

(1995b) --, "Lettere d'oro per l'Ade", *PP* 50, 1995, 468-482.

--, "I giocatolli di Dioniso tra mito e rituale" en M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, 255- 263.

M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000.

I. Touratsoglou, *Macedonia. History, monuments, museums*, Athens 1995.

K. Tsantsanoglou, "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", en A. Laks - G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 93-128.

K. Tsantsanoglou - G. M. Parássoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly", *ΕΛΛΗΝΙΚΑ* 38, 1987, 3-16.

R. Turcan, "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *RHR* 150, 1956, 136-173.

--, "L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique", *RHR* 155, 1959, 33-40.

--, "L'œuf orphique et les quatre éléments", *RHR* 160, 1961, 11-23.

--, "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque", *Latomus* 24, 1965, 101-119.

--, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris 1966.

--, "Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts", *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome*, Rome 1986, 227-246.

--, "Bona Dea et la 'Mère ineffable' de Dionysos (Plut., *Caes.* 9)", en D. Porte - J.-P. Néraudau, *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, 1988, 428-440.

(1992a) --, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992².

(1992b) --, "L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgasme à l'initiation", en A. Moreau (ed.), *L'Initiation I: les rites d'adolescence et les*

mystères, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril, 1991, Montpellier 1992, I, 215-233.

N. Turchi, *La religionii misteriosofiche del mondo antico*, Roma 1923.

--, *Fontes Historiae Misteriorum aevi hellenistici*, Roma 1930.

E. G. Turner, K. Tsantsanoglou, G. M. Parássoglou, "On the Derveni papyrus", *Gnomon* 54, 1982, 855-856.

R. M. Van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, translation, commentary*, Amsterdam 2000.

D. W. L. Van Son, *Livius's behandelung van de Bacchanalia*, Diss. Amsterdam 1960.

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma -Bari 1994.

M. H. Velasco López, *Las lamellae órficas, Edición y comentario*, Mem. de Licenciatura inédita, Valladolid 1990-1991.

--, "Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)", *Kernos* 5, 1992, 209-220.

--, "La fórmula de petición del agua en las láminas de oro órficas", *Actas del VIII Congreso español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, vol. II, 455-460.

N. M. Verdelis, "Χαλκή τεφροδόχος κάλπις ἐκ Φαρσάλων", *AE* 89-90, 1950-1951, 80-105.

P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1965.

Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977.

H. S. Versnel, *Ter unus Isis, Dionysus, Hermes. Three studies in henotheism*, Leiden 1990.

F. Vian, *Les Argonautiques Orphiques*, Paris 1987.

J. G. Vinogradov, "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 77-86.

A. Vogliano, "La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum. Part I- Tavole XXVII- XXIX", *AJA* 37, 1933, 215-231.

W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der spätantike und des frühen Mittelalters*, 3, Mainz 1976.

F. M. J. Waanders, *The History of Τέλος and τελέω in ancient Greek*, Amsterdam 1983.

H. Wankel, *Rede für Ktesiphon über den Kranz*, Heidelberg 1976.

C. Watkins, "Orphic gold leaves and the great way of the soul: Strophic style, funerary ritual formula, and eschatology", en *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*, Oxford 1995, 277-291.

J. R. Watmough, *Orphism*, Cambridge 1934.

M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

--, "Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion", *ZPE* 18, 1975, 229-36.

--, "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45, 1982, 17-29.

--, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (*vid. et.* 1993).

--, *I Poemi orfici*, Napoli 1993 (*vid. et.* 1983).

U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Heilige Gesetze. Eine Urkunde aus Kyrene", *SPAW* 1927, 155- 177.

--, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931 (Darmstadt 1959³).

--, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1959⁵.

R. F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.

H. Wörrle, "Die Lex sacra von der Hallenstrasse", en Ch. Habicht, *Altertümer von Pergamon VIII 3. Die Inschriften des Asklepieions*, , Berlin 1969, 167-190.

D. Wortmann, "Neue magische Texte" *BJ* 68, 1968, 56-111.

J. M. Zamora, *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid 2000.

L. Zhmud' , "Orphism and grafitti from Olbia", *Hermes* 120, 1992, 159-168.

L. Ziehen, *Leges graecorum sacrae* , Leipzig 1896-1906 (re. 1988).

--, "Die bedeutung von προθύειν, *RhM* 59, 1904, 391-406.

C. Zijderveld, Τελετή, *Bijdrage tot de Kennis der religieuze terminologie in het Griek* (con resumen inglés), Purmerend 1934.

G. Zuntz "Once More the So-called 'Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries' (*BGU* 1211)", *Hermes* 91, 1963, 228-239 (= *Opuscula Selecta*, Manchester - Cambridge 1972, 88-101).

--, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.

--, "Die Goldlamelle von Hipponion", *WS* 10, 1976, 129-151.

--, "Recens. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung*", *Gnomon* 50, 1978, 526-531.