

Un opus magnum sobre Orfeo y el Orfismo

Silvia PORRES

Universidad Complutense de Madrid

Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro, coordinado por Alberto BERNABÉ y Francesc CASADESÚS, Madrid, Akal, 2008, 1803 págs., ISBN 978-84-460-1896-4 (Obra completa)

Hace ya algunos años, ante la inexistencia de un libro que sirviera de punto de partida a los investigadores del orfismo, Alberto Bernabé y Francesc Casadesús, reunidos en una terraza mallorquina, decidieron editar un libro de consulta que cubriera estas necesidades y planificaron los capítulos y los correspondientes autores en una servilleta de papel. Viendo el resultado, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, es evidente que sobrepasaron con creces sus propias expectativas.

Como prueba del esmero con que el contenido ha sido redactado, basta recoger el elenco de especialistas nacionales e internacionales que han hecho sus aportaciones: Ezio Albrile, Juan A. Álvarez-Pedrosa, Alberto Bernabé, Luc Brisson, Walter Burkert, Claude Calame, Francesc Casadesús, Alexander Fol, Rosa García-Gasco, Fritz Graf, Miguel Herrero, Ana I. Jiménez, Eugenio Luján, Sara Macías, Raquel Martín, Roxana B. Martínez, Carlos Megino, Julia Mendoza, Francisco Molina, Dirk Obbink, Ricardo Olmos, Gabriella Ricciardelli, Christoph Riedweg, Jean-Michel Roessli, Manuel Sánchez Ortiz De Landaluce, Marco A. Santamaría, Marisa Tortorelli y Martin L. West. Algunos de ellos, ya eran consagrados estudiosos del orfismo cuando el libro comenzó a fraguarse; otros, en cambio, aún eran investigadores noveles cuando comenzaron la redacción de su aportación a esta ambiciosa obra.

Pese a lo que el elevado número de autores pudiera sugerir, no estamos ante una simple recopilación de escritos de especialistas en orfismo. No cabe duda de que se trata de una obra unitaria, en la que se hace evidente una planificación previa, y la clara intención de los autores de conseguir un único fin: dar a conocer y conocer más y mejor este culto misterioso. Los autores han estudiado los fragmentos órficos de la edición de A. Bernabé, y han analizado «en detalle aspectos literarios, filológicos, filosóficos, artísticos, religiosos y doctrinales más relevantes y significativos» (p. 9) para llegar a conclusiones objetivas sobre la religión órfica.

El resultado de plasmar por escrito sus amplios conocimientos sobre Orfeo y el orfismo y de cinco años de trabajo en equipo es este libro de 1803 páginas editado en dos volúmenes, pero bastante manejable y de fácil consulta por ofrecer un detallado índice general que recoge los diferentes apartados de cada capítulo y por incluir en cada página la referencia al capítulo en cuestión para que el lector sepa en todo momento qué está leyendo.

El libro, que más merece calificarse de «enciclopedia del orfismo», está estructurado en nueve bloques temáticos que estudian diferentes aspectos tanto de Orfeo, como

de la religión que de él deriva su nombre. La tarea no es sencilla, pues esta religión está atestiguada a lo largo de nueve siglos entre griegos y romanos, pese a que estos últimos siempre lo consideraron ajeno a su cultura (en palabras de Miguel Herrero: «Hay orfismo en Roma, no hay orfismo romano» p. 1409). Además el orfismo recibe influencias diversas, al tiempo que es fuente de inspiración de autores literarios, filósofos y teólogos.

La primera parte del libro, «Orfeo, de personaje del mito a autor literario», estudia a lo largo de nueve capítulos el personaje que se convirtió en el eje de la religión órfica, cuya historia encuentra paralelos en las de Asclepio y Támiris. Orfeo, una figura a la que se atribuyen numerosas acciones míticas, se convertirá en líder religioso e influirá en el arte hasta nuestros días, por aunar ciertos rasgos que le hacían un personaje más que idóneo para desempeñar las funciones que se le atribuían. La antigüedad del vate es sugerida por un nombre cuya etimología no ha podido ser esclarecida, quizá por su origen prehelénico y por su posible presencia en dos representaciones micénicas. Más tarde, en las metopas del Tesoro de los Sicionios en Delfos, de 570 a.C., Orfeo aparece representado en la expedición de los argonautas. El héroe tracio no sólo viaja a bordo de la nave Argo: también llega a los infiernos para rescatar a su amada Eurídice (o Agríope o Argíope según Hermesianacte) como testimonian las múltiples y diferentes versiones del mito, las más completas, de Virgilio y Ovidio, y otras incompletas, meras alusiones. Ambos periplos resultan indispensables para entender la personalidad de un Orfeo llegado a Grecia desde el extranjero. Para una cultura oral como la griega, los viajes suponen la fuente fundamental del conocimiento. Por añadidura, el viaje al mundo de los muertos permite al héroe, no sólo hacer alarde de sus cualidades, sino también conocer el secreto de la vida y la muerte, saber lo que ocurre en el Más Allá, y transmitirlo a los mortales. En parte, es este viaje lo que motivará el surgimiento de una religión en torno a él. Además, su prestigio literario le permitiría ser el líder de la religión órfica, una religión del libro que atribuye a Orfeo la labor de helenización, reorganización y transmisión de unos ritos no griegos, pero no le considera su inventor. A ello se añaden sus extraordinarias dotes musicales, su capacidad mágica, y otras cualidades filosóficas, médicas y astrológicas. Orfeo es un hombre sabio, curiosamente tracio y por tanto bárbaro, pero su dominio de la poesía y de la música le confiere un estatus privilegiado. Las versiones de la muerte del bardo tracio son múltiples: desmembrado a manos de las bacantes tracias, fulminado por Zeus, eliminado por motivos políticos, conducido al suicidio por la pérdida de Eurídice o muerto en su vejez. Pero coinciden las fuentes en que a su muerte violenta siguen prodigios tales como las dotes oraculares de su cabeza viajera separada de su cuerpo.

Llegados a este punto, se estudia la relación del poeta con los textos concernientes a la doctrina órfica, de la que unas veces es considerado autor, y otras tantas inspirador. La relación del Orfeo poeta con otros autores reales o legendarios, como Museo, Lino, Epiménides y Onomácrito, también encuentra su reflejo en el libro, aunque no en este bloque sino en el tercero.

En un capítulo introductorio al segundo bloque, Alberto Bernabé se hace eco de las palabras de Platón, quien califica de «barahúnda de libros» los textos órficos (*R.* 364e). Aunque Platón desprecia a los orfeotelestas, a los que considera charlatanes, y desprecia la doctrina religiosa que predicaban, no cabe duda de su amplio conocimiento

del orfismo y hemos de reconocer lo acertado del término ὄμαδος al referirse a los textos órficos, variados por su uso (propagandístico, explicativo, recordatorio, o directo, como los ensalmos), por su naturaleza pública o privada, por su extensión y por su calidad literaria. Estos libros órficos, en papiro, serían además numerosos como probará más tarde el edicto de Ptolomeo IV Filópator.

Pese a la aparente variedad, existen características comunes a todos estos textos que podrían reducirse al deseo de vincular lo conocido con lo desconocido: la vida terrena de los hombres, con la divinidad y la existencia posterior a la muerte en el Más Allá. Por su temática estos textos pueden dividirse entre los que se relacionan con el principio (ἀρχή) y con el fin (τέλος). Entre los primeros, aunque existen antropogonías y cosmogonías, destacan los relatos teogónicos: la *Teogonía de Derveni*, la *Eudemia*, la de *Jerónimo y Helanico*, la de las *Rapsodias* y otras de las que sólo nos han llegado meras referencias. Entre los poemas que versan sobre el fin encontramos las catábasis, los fragmentos sobre el origen y el destino del alma, y los poemas sobre el modo de vida correcto.

Entre los textos órficos estudiados en este bloque se cuentan: a) los himnos órficos, colección de lugar y fecha desconocidos de himnos atribuidos a Orfeo en la que Dioniso ocupa un lugar preferente ya que se le dirigen un gran número de composiciones, se le asigna el lugar central, y se le relaciona con numerosas deidades, b) *Lithica*, poema didáctico de 774 hexámetros y de composición anular sobre el poder mágico de las piedras escrito en época alejandrina, con inspiración homérica, c) las *Argonáuticas* de Apolonio puestas en boca de Orfeo, y d) literatura ritual, mágica y pseudocientífica atribuida al mítico poeta.

Tres textos o grupos de textos reciben un tratamiento independiente. Lo merecen por haber arrojado luz a los estudios sobre orfismo y por presentar unas características que los hacen únicos. Se trata, en primer lugar, del *Papiro de Derveni*, descubierto a medio quemar en una tumba en 1962. Sus 26 columnas conservadas parcialmente permiten leer el comentario a una teogonía. Resulta significativo que el primer libro griego conservado contenga citas de un poema órfico que desde el principio se consideró digno de exégesis. Lamentablemente, la primera edición autorizada del papiro se hizo esperar hasta 2007, fecha posterior a la preparación de este original, lo que no ha permitido tomarla en consideración. También se estudian aquí las laminillas órficas de oro, que acompañaban a los iniciados en su viaje al Más Allá, y las láminas de Olbia, recuerdos óseos de una iniciación órfica que, pese a su difícil interpretación, han permitido refutar las teorías de Wilamowitz y otros escépticos acerca de la inexistencia de órficos en época clásica.

Se analiza a continuación el conjunto de credos y doctrinas que configuran lo que conocemos como orfismo, fenómeno religioso y filosófico que Burkert enmarca en lo que él considera una crisis del politeísmo a finales del siglo VI a. C. Se narra aquí el mito órfico de Dioniso y los Titanes, según el cual Dioniso fue devorado por los Titanes instigados por Hera, ellos fueron fulminados por Zeus y de sus cenizas surgieron los seres humanos, compuestos de un cuerpo mortal y un alma inmortal de naturaleza dual en tanto que alberga una parte titánica y una dionisiaca, que se ve forzada a transmigrar hasta obtener la liberación de un restituido Dioniso. Se recogen las ideas órficas sobre el alma, se trae a colación la opinión que dichas teorías suscitaban en

filósofos griegos conocedores del orfismo como Platón o Aristóteles y se señala el influjo heracliteo y estoico que reciben algunos poetas órficos. Se describe también la imagen órfica del Más Allá, que distingue dos espacios, uno desdichado para los no iniciados y otro feliz reservado para los mistas, siempre y cuando recuerde los σύμβολα o contraseñas órficas que ha de saber para ser reconocido como tal por los guardianes de la fuente de Mnemósine.

El orfismo convivió con otras corrientes, que se influyeron mutuamente, lo que dio lugar a confusiones desde antiguo y motivó la extensión del calificativo de «órfico» a todo documento que mezclara rasgos pitagóricos, eleusinos y dionisiacos. Por una parte, se vincula al poeta Orfeo con los misterios eleusinos, donde su influencia resulta marginal, a través de las figuras de Museo y Eumolpo, y con varios festivales atenienses de los que según Teodoro fue introductor. Por otra parte, se aclara la íntima relación entre orfismo y dionisismo, que pese a sus diferencias, a juzgar por los testimonios de autores como Plutarco, podían llegar a confundirse, por compartir una naturaleza mística y cártica, y un vocabulario báquico, así como por presentar mitos similares protagonizados por ambos personajes, tales como la catábasis o la muerte por desmembramiento.

La quinta parte, «Prácticas órficas, orfeotelestas y mistas» describe los ritos órficos, especialmente los de carácter iniciático que conocemos como τελεταί, los cuales, a través de determinadas acciones, palabras y objetos, preparan al iniciando para el tránsito a la otra vida. Además de esta iniciación, los órficos celebraban rituales menores y llevaban a cabo todas aquellas actividades que componen cualquier religión que se precie, como súplicas, sacrificios u ofrendas. Todos estos ritos eran oficiados por un sacerdote que en los testimonios órficos puede aparecer bajo el nombre de βουκόλος o μάγος, término que, unido a las capacidades mágicas de Orfeo, ha invitado a relacionar el orfismo con la magia. Con independencia de estos ritos, el mista había de someterse a ciertas prescripciones rituales, entre las que destaca el vegetarianismo y la realización de sacrificios incruentos, para lograr el favor de Dioniso y, con ello, la liberación del ciclo de reencarnaciones y una estancia en las praderas del Más Allá.

El sexto bloque, «La música y el discurso órficos» pone de manifiesto la importancia de la música, de la que Orfeo era patrón, en la religión órfica. Sin lugar a dudas, la música y algunos instrumentos musicales como la lira, el aulós o el zumbador, ocupan un lugar primordial tanto en el rito órfico como en el mito teogónico atribuido a Orfeo. A ello se añade la cualidad que distingue a este héroe: su voz. La voz de Orfeo, dotada de un poder mélico y poético, le permite vencer a las Sirenas y contribuir al éxito de la expedición de los Argonautas, dominar la naturaleza, bajar al Hades, donde conmueve a los dioses infernales para que hagan una excepción, y muy especialmente, educar a los hombres en materia religiosa. La capacidad de Orfeo para usar un lenguaje único, influirá sobre el peculiar lenguaje usado en los textos órficos, cuyo significado real sólo es comprensible para los iniciados. Este lenguaje figurado, ha sido desde el principio objeto de análisis por parte de los comentaristas en busca de un sentido oculto. Hoy conocemos los recursos empleados por los poetas órficos para crear obras incomprensibles para los profanos y de gran carga religiosa para los mistas. Recursos como los juegos de palabras σώμα, σῆμα («el cuerpo, una tumba»), ψυχαὶ ψύχονται («las almas se refrescan»), Νῆστις y νήστιας (Nestis y «ayunos»), τελετή y τελευτή («rito» y «muerte»), como el aprovechamiento de la polisemia de términos como ἀρχή

(«poder» y «principio») o ἀλήθεια («verdad» y «ausencia de olvido»), como el uso de familias de palabras, la deformación etimológica de un término, las etimologías de nombres de dioses, las referencias a una lengua de los dioses diferente a la lengua de los hombres, los recursos lingüísticos expresivos en el ritual y los juegos gráficos de las laminillas de Olbia. Muchos de estos son recursos empleados ya por Homero y Hesíodo para conferir a sus textos mayor veracidad.

Resulta interesantísima por su originalidad la séptima parte del libro, «Paralelos de ideas órficas fuera de Grecia y Roma», compuesta por seis capítulos que demuestran que, aunque el orfismo como religión sólo tuvo lugar en Grecia y Roma, existen pruebas, señaladas ya por los autores de la Antigüedad, de una estrecha relación del orfismo con las culturas próximo-orientales, egipcia, mesopotámica, hitita, fenicia y hebrea, aunque estas similitudes siempre son parciales. Existen también paralelos con la cultura india, que prueban un legado indoeuropeo común a griegos e indios y resaltan el surgimiento de la idea de transmigración en ambas culturas a partir del s. VI a. C. A éstos se suman los paralelos del orfismo con el zoroastrismo, en lo que a muerte y tránsito del alma se refiere, sus relaciones con la tradición judía que presenta a David como Orfeo, portando la lira y seduciendo con su canto a animales y árboles, y sus prolongaciones en el Islam y el Cristianismo antiguo.

La octava parte ha pretendido recoger en diecinueve capítulos «La huella del orfismo» a lo largo del tiempo, desde los antiguos textos de los poetas-filósofos pitagóricos, hasta el s. V d. C. en que escribió Nono de Panópolis, independientemente del soporte textual, del género literario, de la finalidad del escrito o del lugar de creación. Así, los capítulos se organizan siguiendo un orden cronológico, unos atendiendo a la datación de autores de diferentes géneros literarios y otros conformes al surgimiento o preeminencia de las diferentes escuelas filosóficas y corrientes ideológicas.

Los autores rastrean influencias y referencias veladas en la obra de los poetas como Píndaro que, aunque lector atento de poemas órficos, era partidario de la religión olímpica con la que trata de conjugar las creencias órficas que ha de reflejar en sus poemas para satisfacer al destinatario de la obra. La muerte del comitente se aproxima, por lo que se hace hincapié en la idea de salvación de las almas que subyace en el orfismo, la idea de justicia, y se omiten referencias a las prescripciones rituales. También en las tragedias y comedias conservadas, las más apreciadas por el público de la época, y cuyas referencias al orfismo confirman el conocimiento de éste por parte del público asistente y, por consiguiente, de gran parte de la población. Gracias a los testimonios literarios, sabemos de la extensión del orfismo en la época helenística, sin duda favorecida por el claro apoyo de Alejandro Magno, los Ptolomeos y los Atálidas a los cultos dionisiacos, ya que consideraban al dios del vino su antepasado. Sabemos también del florecimiento de la literatura órfica y su huella en la poesía de Calímaco, Apolonio Rodio, Euforión, Fílico, Posidipo, Hermesianacte, Fanocles, Bión o Pseudo-Mosco y, finalmente, en las *Dionisiacas* de Nono de Panópolis.

En lo referente a la filosofía, encontramos la relación entre orfismo y pitagorismo, corrientes unidas desde antiguo por las fuentes, por diversas causas: la incapacidad de los autores para definir de manera independiente ambos movimientos; la *κακοτεχνία* pitagórica de atribuir a Orfeo sus propios escritos, denunciada por Heráclito e Ión de Quíos y la particular forma de vida de órficos y pitagóricos, *modus vivendi* propiciado

por la creencia en la inmortalidad de las almas, que los pitagóricos adoptaron y adaptaron de los órficos. Encontramos también cómo algunas de las creencias órficas coinciden y se relacionan con el pensamiento de Heráclito, Empédocles y otros filósofos presocráticos. Pero el filósofo que con más frecuencia alude al orfismo es Platón, por la coincidencia en la idea de inmortalidad del alma y algunas concepciones teológicas. Como Platón, su discípulo Aristóteles se muestra conocedor de una religión que en su época gozaba de cierto predicamento, y como él, se muestra escéptico y distante con el orfismo. Importa también la recepción de lo órfico por los discípulos de Aristóteles, Eudemo de Rodas, quien según Damascio transmitió una cosmogonía órfica que situaba a Noche como principio de todo, y Teofrasto, en cuya obra *Caracteres* aparece por vez primera el término «orfeotelesta». Por su parte, los primeros filósofos estoicos, para apoyar la veracidad de sus teorías y dotarlas de un mayor prestigio, recurrieron al testimonio de poetas de la Antigüedad como Orfeo, Museo, Homero y Hesíodo, a los que citaron e interpretaron, de una manera similar a como procede el comentarista del Papiro de Derveni. Es ya en plena época imperial romana cuando podemos leer un mito de Orfeo completo, perfectamente configurado, en la obra de los autores de la Segunda Sofística y encontramos referencias a una poesía teológica que se consideraba obra de Orfeo y que indudablemente conocieron. Santamaría afirma que «los autores de la Segunda Sofística constituyen una fuente esencial para el conocimiento del movimiento órfico en el siglo II d. C., quizá la más importante de ese período, junto con Plutarco y Pausanias, algunos apologistas cristianos y varias inscripciones» (p. 1440). Finalmente, el testimonio de los filósofos neoplatónicos de Atenas y Alejandría, que citan y transmiten muchos de los fragmentos órficos que han llegado hasta nosotros, nos permite conocer mejor el orfismo.

Dos capítulos establecen paralelos entre el orfismo y dos credos contemporáneos pero mucho mejor documentados: el Gnosticismo (que también promete premiar al iniciado con la liberación del ciclo de reencarnaciones al que se ve sometido) y el Cristianismo.

La importancia del orfismo se hace evidente por su presencia en dos tipos de textos: por un lado los documentos papirológicos; por otro los testimonios epigráficos que ofrecen referencias a dioses, fieles y sacerdotes, ritos y creencias, lugares de culto y alusiones al mito de Orfeo. Pese a que la finalidad del texto suele determinar el soporte de escritura, existe un papiro comparable a los textos epigráficos por su naturaleza no libresca: el *Papiro de Gurob*, que menciona misterios y sacrificios cruentos, cita partes de hexámetros órficos, palabras arcanas y objetos asociados al mito.

También prueba la importancia del orfismo el hecho de que, pese a ser ajeno a toda forma de política, se le atribuyeron ciertas actuaciones que la sociedad rechazaba y fue considerado una amenaza por parte de algunos estados.

Cierra la obra la novena parte titulada «En busca de una síntesis». Se trata de la gran aportación de A. Bernabé, «A modo de epílogo», un capítulo que, siguiendo el orden de los bloques que componen el grueso del libro, sintetiza todo lo leído y presenta ideas propias, fruto de su trabajo en este campo durante años y de la atenta supervisión de todo el volumen.

Complementan el libro dos incuestionables herramientas para el estudioso del orfismo: en primer lugar, una completa bibliografía de más de 80 páginas, que si bien

no ha podido incluir algunos trabajos de publicación reciente, sin duda ha sido objeto de continuas y atentas revisiones a fin de ofrecérsela al lector todo lo actualizada que un libro de tan largo proceso editorial ha permitido y, en segundo lugar, el índice de pasajes citados que recoge las citas literarias grecolatinas y de otras literaturas que se encuentran repartidas a lo largo del libro.

En su conjunto, resulta una obra cargada de ideas nuevas, que demuestra que el estudio del orfismo no se agota aquí sino que siguen existiendo temas por tratar, sea para demostrar las posibles conexiones apuntadas, sea para refutarlas, sea para estudiar la influencia del orfismo en autores que, como Pausanias, no han sido tratados aquí con detenimiento.