

El silencio entre los órficos

Alberto BERNABÉ*

Universidad Complutense
albernab@filol.ucm.es

1. PROPÓSITOS

En este trabajo abordaré un aspecto concreto de los Misterios órficos: trataré de determinar, aunque sea de modo sumario, las formas en que el silencio se relaciona con la práctica, la concepción y el propio hecho de los misterios. Para ello, y antes que nada, conviene precisar el alcance que doy a los dos componentes de esta propuesta: entiendo «órfico» en un sentido muy lato, cubriendo el amplio terreno de lo que Burkert denomina «misterios báquicos»¹. No se trata aquí de discutir por los términos, sino de analizar un fenómeno. Por otra parte, me ocuparé del silencio no sólo en tanto que «abstención de hablar» (acepción n. 1 del *DRAE*) sino también en tanto que «falta de ruido» (acepción n. 2) y que «falta u omisión de algo» (acepción n. 3, aunque el *DRAE* añade «por escrito» y esta precisión no nos es necesaria).

De acuerdo con las definiciones que acabo de reproducir, el silencio se opone, por una parte, al ruido, por otra, a la comunicación verbal o escrita, aspecto este infinitamente más importante, por supuesto. Y, como es bien sabido, la llamada teoría de la comunicación (aunque estos principios remontan nada menos que a Aristóteles²) distingue tres elementos básicos, el emisor, el receptor y el mensaje. Aunque está claro que el silencio es siempre del emisor, ya que el mensaje no habla ni se calla por sí mismo, y el receptor no es el que escoge lo que se dice o no, sí que puede distinguirse si el silencio es una actitud del emisor como tal o es un acto de elección sobre a quién quiere o debe hablarle el emisor y a quién no, y sobre lo que quiere o debe decir o no.

Dividiré, pues, mi exposición de acuerdo con la clasificación que acabo de esbozar, ocupándome, en primer lugar del silencio frente al ruido o, en otros términos, del silencio como condición debida en el rito, para continuar con el silencio del emisor, que admite diversas formas, el silencio como disciplina, como prohibición religiosa y como táctica comunicativa, luego con el silencio respecto al receptor, esto

* Este trabajo se enmarca en un Proyecto I+D Consolider C del Ministerio de Educación y Cultura (HUM2006-09403/FILO).

¹ Burkert 1977, 1987.

² Aristóteles *Retórica* 1356a, *cfr.* Bernabé 1998b *ad locum*.

es, la selección de a quién se comunica el mensaje y a quién no, para terminar con el silencio respecto al mensaje mismo, es decir, qué se comunica y qué no se comunica. Curiosamente el griego dispone de una rica terminología específica para cada una de estas manifestaciones del silencio.

Asimismo, trataré de determinar las funciones de cada una de estas modalidades del silencio y su relación con otros fenómenos. Vaya por delante que no se trata de compartimentos estancos, sino que están relacionados entre sí.

Aludiré, por último, a la forma en que los modos de pensar de los misterios respecto al silencio se extienden a otros ámbitos.

2. EL SILENCIO Y LOS COMPONENTES DE LA COMUNICACIÓN

2.1. σιγή. SILENCIO FRENTE A RUIDO

El término para el silencio frente al ruido es σιγή (y el verbo correspondiente, σιγάω). De acuerdo con lo que sabemos, los rituales órficos no debían ser demasiado silenciosos, si se tiene en cuenta que en ellos aparecía la música³, y que uno de los estados que experimentaba el mista que participaba en ellos era βακχεύειν, una especie de «entrar en trance»⁴, y que eran frecuentes en el curso del ritual gritos del tipo de εὐαί, o de εὐοῖ σαβοῖ⁵. Suponemos que en el ritual habría momentos de silencio y recogimiento (por ejemplo, nos ha llegado la noticia de que en un ritual no órfico, el de Eleusis el hierofante enseñaba una espiga en medio de la casi oscuridad y del silencio)⁶, pero no tenemos demasiados testimonios sobre este aspecto en los misterios báquicos. Ello no debe extrañarnos: los momentos de silencio y recogimiento se verían marcados por el hierofante y debían ser obvios de modo que era innecesario aludir por escrito a esta circunstancia. Es poco probable que tengamos una huella escrita de la imposición de silencio durante un ritual en la famosa inscripción romana de Torre Nova, del siglo II d. C., en la que se mencionan 23 hombres y mujeres bajo el epígrafe de σειγηταί, en medio de una prolija relación de las diferentes personas que intervienen en una especie de tíaso báquico⁷. σειγηταί parece ser un nombre de agente sobre σιγάω (con falta de itacismo), esto es, serían «los que callan» o «los que mandan callar»⁸, pero veintitrés personas para mandar callar parecen demasiadas, por lo

³ Ya desde el *P. Derveni*, col. II 8 “himnos adaptados a la música”. *cf.* Molina en Bernabé-Casadesús, en prensa.

⁴ Sobre βακχεύειν entre los órficos *cf.* Jiménez San Cristóbal en prensa.

⁵ Inscripción en un espejo de Olbia (*OF* 654), Arignote p. 51.7 Thesleff (*OF* 309). Quizá no sea una casualidad que Platón se refiera a los textos órficos con un término del lenguaje de los sonidos como ὄμαδον ‘barahúnda’.

⁶ Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 5.8.39

⁷ *I Urb. Rom.* IV 160 p. 138 (= Moretti 1990 = *Orphicorum fragmenta* [a partir de aquí citado sólo *OF*] 585 Bernabé); Vogliano 1933, Cumont 1933.

⁸ Cumont 1933, 262 se pregunta si se trata de quienes imponen silencio o de quienes lo observan.

que es más verosímil que se trate de novicios que deben guardar silencio por un tiempo determinado⁹. Ello nos llevaría, pues, al segundo apartado.

2.2. σιωπή. EL SILENCIO DEL EMISOR

Los términos más frecuentes para referirse al silencio del emisor son σιωπή ‘silencio’ y σιωπάω ‘guardar silencio’. No se trata de no hacer ruido, sino de la deliberada intención de no hablar. El silencio del emisor conoce diversas variantes: el silencio como disciplina, el silencio como prohibición religiosa y el silencio como táctica comunicativa.

2.2.1. EL SILENCIO COMO DISCIPLINA

Acabamos de ver que en la Inscripción de Torre Nova parece aludirse a neófitos que debían guardar silencio durante un tiempo. Sabemos que esta práctica era también propia de los pitagóricos. Así Jámblico nos informa:

A continuación, a los neófitos les imponía un silencio quinquenal (σιωπήν πενταετήν), poniendo a prueba su autocontrol, pues el dominio sobre la lengua es más difícil que las demás autodisciplinas, como también nos lo ponen de manifiesto los fundadores de los misterios¹⁰.

El fundador de misterios por antonomasia para los griegos de época clásica en adelante es Orfeo¹¹, de modo que la última referencia del pasaje parece indicar que la práctica del silencio debía también tener lugar de alguna forma entre los seguidores del bardo tracio. En este caso, el silencio es una forma de disciplina, para obligar al neófito a la reflexión y a la introspección.

2.2.2. EL SILENCIO COMO PROHIBICIÓN RELIGIOSA

El silencio puede estar también íntimamente relacionado con el contenido del mensaje, cuando se trata del silencio que ha de guardarse acerca de ciertas cosas, fundamentalmente, del propio contenido de los misterios. Por ejemplo, Luciano se muestra cauto cuanto se refiere al uso de danza en los misterios:

Omito decir que no es posible encontrar ninguna *teleté*¹² antigua sin danza, por supuesto de las de Orfeo, Museo y los mejores danzarines de entonces que las

⁹ Como quiere Moretti 1990, 147.

¹⁰ Jámblico, *Vida Pitagórica*, (Ramos Jurado 1991, 57). Cfr. Cassel 1919.

¹¹ Cfr. OF 497ss.

¹² La traducción del término griego τελετή es sumamente difícil. Se trata de rituales generalmente místicos relacionados con el destino del alma en el más allá que superan la iniciación propiamente dicha. Sobre el término cfr. Harrison 1914, Kern 1934, Sfameni Gasparro 1988, Simms 1990, Jiménez San Cristóbal 2002.

establecieron y dispusieron como algo muy hermoso el iniciarse con ritmo y danza. Y aunque es así, conviene guardar silencio (σιωπᾶν) sobre los ritos a causa de los no iniciados (ἀμυήτων), pero todos han oído que muchos dicen que los que dan a conocer los misterios danzan¹³.

Aunque sospechamos que la cautela de Luciano es más irónica que real, refleja una práctica bien conocida: la prohibición de referirse al contenido de los misterios. Además de σιωπᾶν hay otra expresión para este tipo de silencio: εὔστομα κείσθω que hallamos por primera vez en Heródoto, quien declara en diversos pasajes del libro sobre Egipto que debe guardar silencio sobre determinados ritos (sobre todo, referidos a Osiris), que no considera santo (ὅσιον) mencionar¹⁴. Concretamente, encontramos la expresión εὔστομα κείσθω en el siguiente pasaje:

Allí tienen lugar de noche las representaciones de su pasión, que los egipcios llaman misterios. Pero, en fin, sobre ellas, aunque en general sé en qué consistían sus pormenores, voy a guardar silencio¹⁵.

Sabemos, no obstante, que en Egipto el mito de Osiris no era secreto y que no se celebraban en honor del dios auténticos misterios, razón por la cual las precauciones de Heródoto se han interpretado en el sentido de que en Grecia, en época del historiador, se contaba en los misterios báquicos una historia muy similar a la del dios egipcio: el desmembramiento de Dioniso¹⁶. La de Heródoto es, pues, una *interpretatio Graeca* de un fenómeno egipcio y el valor que tiene no es el de ilustrarnos sobre las manifestaciones de la religión egipcia, sino de las que el propio Heródoto conocía. No creo que sea casual que en Turios, la segunda patria del historiador, se hayan encontrado laminillas órficas.

La prohibición de divulgar el contenido de los misterios excede el ámbito religioso y, como es sabido, puede convertirse en un asunto penal, haciendo a quien los divulga, culpable de un delito de impiedad¹⁷.

2.2.3. EL SILENCIO COMO TÁCTICA COMUNICATIVA αἴνυγμα

El silencio puede, además, utilizarse como táctica comunicativa, porque su combinación con lo que se dice produce efectos deseables. Por ejemplo, en la enseñan-

¹³ Luciano, *De la danza* 15 (OF 599).

¹⁴ Heródoto 2. 61, 86, 132, 170, 171.

¹⁵ Heródoto 2.171. La expresión es repetida luego por otros muchos autores, como por ejemplo Porfirio, *Sobre la abstinencia* 2.36, Proclo, *Comentario a la República de Platón* 2.298.7 Kroll, Plutarco *La desaparición de los oráculos* 417C, *Del exilio* 607C, *Cuestiones convivales* 636E, Eusebio, *Preparación evangélica* 5.4.3, la mayoría de los cuales se la atribuyen al historiador.

¹⁶ Así G. Murray en Harrison 1927², 342s; Burkert 1983, 225 n. 43; 1985, 298; Kahn 1997, 57.

¹⁷ Es el caso de Diágoras de Melos, condenado a muerte por divulgar los misterios de Eleusis, tal como cuenta un escolio a las *Ranas* de Aristófanes 1073.

za de neófitos. Volvemos a encontrar una referencia común a Pitágoras y a los misterios, esta vez en Plutarco:

Así que, nada hay más propio de la filosofía pitagórica que lo simbólico: su género de enseñanza, como en la *teleté*, mezcla la expresión oral y el silencio (φωνῆι καὶ σιωπῆι), como para no decir «cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos»¹⁸.

La alusión al característico «sello» (σφραγίς) órfico, lo que llamaríamos «marchamo» del grupo, el verso que termina «cerrad las puertas profanos»¹⁹, indica que la *teleté* referida incluye también a los órficos.

Una forma particular de silencio, a la que debo aludir aquí, dentro del apartado de la táctica comunicativa, es el uso de la alusión enigmática (ἀνύγμα y el verbo correspondiente, ἀνύττομαι). Encontramos en diversos textos, a partir del siglo IV a. C. una forma de exégesis, que pretende interpretar ciertas obras, especialmente de la poesía religiosa, entendiendo que no significan lo que parecen significar, sino poseen un segundo significado, simbólico, deliberadamente oculto, accesible sólo para quienes poseen las claves de su interpretación, esto es, los iniciados²⁰.

Así lo declara reiteradas veces el autor del *Papiro de Derveni*:

[Probaré también que Orfeo compuso] un himno que expresa cosas sanas y legítimas, pues pronuncia un discurso sagrado con su poema y no era posible (para ellos) expresar el sentido de los nombres, aun cuando se hayan pronunciado. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decirles acertijos increíbles, sino grandes cosas por medio de acertijos.²¹

Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza*, alude enigmáticamente a que la noche congela al enfriarlas las cosas que el sol deshace al calentarlas.²²

Dado que (Orfeo) le da a todo el poema un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarlo verso a verso.²³

Si el comentarista de Derveni se ve obligado a probar que Orfeo dice cosas sanas y legítimas es que en su época (siglo IV a. C.) hay ya bastante gente que no lo cree. Y su referencia a la poesía como acertijo abre el camino para la necesidad de que sea

¹⁸ Plutarco, *fragmento* 202 Sandbach.

¹⁹ En realidad, dos versos, pues se conocen dos variantes de la fórmula. *Cfr.* OF 1 y Bernabé 1996a.

²⁰ *Cfr.* Lévêque 1959, Pépin 1976; Struck 2004; con respecto a Platón, Bernabé 1998a, con bibliografía; con respecto a Plutarco, *cfr.* Vernière 1977, Bernabé 1996b. Sobre ambos, *cfr.* Bernabé 1999; sobre el papiro de Derveni, *cfr.* Laks-Most 1996, Laks 1997, Most 1997, Jourdan 2003, Bernabé 2004, Betegh 2004, Tsantsanoglou-Parássoglou-Kouremenos 2006.

²¹ *Papiro de Derveni* col. I 1-7.

²² *Papiro de Derveni* col. X 11-12.

²³ *Papiro de Derveni* col. XIII 5-6.

«debidamente» interpretada. Por esa vía –de acuerdo con el ejemplo que he seleccionado– la mitológica Noche, nodriza de los dioses, queda convertida en un filosófico principio cósmico del frío.

Por su parte, Platón también considera que la poesía es «enigmática» en el sentido de que hablamos:

Pues por naturaleza toda poesía es un acertijo (αἰνιγματώδης) y no cosa para que la conozca el primero que llegue.²⁴

De acuerdo con ese principio, cuando comenta creencias, probablemente de origen órfico, sobre el destino del alma en el Más Allá, asevera:

Puede ser que esos que nos instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique enigmáticamente desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido los ritos «yacerá en el fango» pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, «habitará allí con los dioses».²⁵

Aunque percibimos un cierto toque de ironía en ese «puede que no sean gente inepta» (lo que implica que evidentemente lo parecen), todo parece indicar que Platón se encontraba en una cierta aporía ante el texto religioso: por una parte, éste propugnaba algo inaceptable para el filósofo, el hecho de que un mero rito podía decidir la suerte de las almas en el más allá. Pero por otra, el rito estaba sustentado por palabras antiguas y sagradas (παλαιός, ἱερὸς λόγος)²⁶, presuntamente reveladas por los dioses, de forma que debían ser ciertas de alguna manera, aunque no lo parecieran. Una actitud parecida la encontramos en otro pasaje del filósofo:

Pues bien, lo que se dice en los círculos secretos sobre eso, de que las personas estamos en una especie de reclusión y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever²⁷.

Platón parece creer que el texto órfico debe ser sometido a una determinada interpretación para que sea verdadero y aceptable por su punto de vista filosófico. Con esta actitud, no hace sino situarse en la línea de comentaristas como el del *Papiro de Derveni*, que intentan dar una nueva explicación de los textos antiguos, porque, entendidos literalmente, no son ya admisibles para las exigencias intelectuales de la época. Platón señala que se trata de verdades importantes, pero no fáciles de entrever (διιδεῖν) ¿qué otra cosa puede significar διιδεῖν si no su sentido literal «ver a

²⁴ Platón, *Alcibiades* II 147b

²⁵ Platón, *Fedón* 69c.

²⁶ Cfr. referencias e interpretación de los hechos en Bernabé 1998.

²⁷ Platón, *Fedón* 62b.

través», es decir, podar la exuberancia literaria, el verso engañoso, para encontrar el mensaje verdadero que subyace al texto?

Platón, sin embargo, actúa interesadamente. Con su declaración de que toda la poesía es enigmática, le resta protagonismo a los poetas y se lo da a los filósofos, únicos intérpretes capacitados, en su opinión. Por ello concluirá el razonamiento interpretando que «iniciado» quiere decir «auténticamente filósofo», o, en otros términos, que la verdadera iniciación es la filosofía.

Nos encontramos, pues, ante una interpretación *post eventum*. «Orfeo» no pretendió ofrecer los significados ocultos que tanto el comentarista de Derveni como Platón pretenden encontrar tras el texto poético. Los textos, que no eran simbólicos, fueron considerados como tales, cuando, pese a que se seguían teniendo por prestigiosos, sus contenidos resultaban ya infantiles, insostenibles o poco decorosos para la sensibilidad de la nueva época, de modo que la única solución para salvar su validez era explicarlos como poseedores de un sentido oculto, enigmático. En la misma línea avanza Plutarco, que no duda en considerar a Orfeo como teólogo²⁸ e incluso como filósofo²⁹, que se expresa por medio de enigmas, tras los cuales se esconden verdades fundamentales. Habla así de una «filosofía enigmática»³⁰. Pero lo que es más interesante es que el de Queronea hace explícita la relación de esta práctica con el silencio. Y así, habla de una «teología misteriosa» que busca en lo que se calla y en los ritos simbólicos una verdad más profunda que en lo que se dice:

La antigua filosofía entre griegos y bárbaros era un discurso físico oculto en mitos, en su mayor parte una teología secreta y misteriosa, transmitida en enigmas y alegorías, cuyas declaraciones son para la gente menos claras que lo que se silencia (σιγωμένων) y lo que se calla más sospechoso que lo que se declara. Ello es evidente en los poemas órficos y en los mitos egipcios y frigios. Manifiestan sobre todo esta manera de pensar de los antiguos los ritos orgiásticos relacionado con las *teletai* y lo que se realiza de manera simbólica en los servicios religiosos.³¹

2.3. μύσται καὶ βέβηλοι. EL SILENCIO RESPECTO AL RECEPTOR. SELECCIONAR A QUIÉN SE DICE Y A QUIÉN NO SE DICE

Encontramos en varios poemas órficos un primer verso, convertido en una especie de «sello» (σφραγίς) de tales escritos, y que aparece en dos formas con el mismo final:

²⁸ Plutarco, *La desaparición de los oráculos* 436D; *cfr.* en plural «los teólogos» en *De Isis y Osiris* 369B, *De E en Delfos* 388E.

²⁹ Plutarco, *De los oráculos de la Pitia* 402E.

³⁰ Plutarco, *De Isis y Osiris* 354B. *Cfr.* Bernabé 1996b, 87s.

³¹ Plutarco, *fragmento* 157 Sandbach. *Cfr.* Cassel 1916, 86-93, D'Ippolito 1996.

- a) Hablaré a quienes es lícito (θέμις). Cerrad las puertas, profanos (βέβηλοι).
- b) Cantaré para conocedores (ξυνετοῖσι). Cerrad las puertas, profanos.

Frente a proemios como los de Homero o Hesíodo en los que el poema se recita para cualquier público, éste se dirige a unos pocos, definidos como aquellos a los que es lícito hablarles o conocedores, mientras que deben cerrar (metafóricamente) las puertas unos individuos calificados de βέβηλοι ‘profanos’. La condición para oír el poema es no ser βέβηλοι, lo que implica ser «iniciado» (μύστης). Al iniciado le está permitido acceder a un círculo religioso, al que, en términos generales, denominamos místico, para integrarse en el cual se requieren ciertas condiciones previas. Podríamos pensar que tenemos aquí una clara interdicción con respecto al receptor, pero un análisis más profundo nos indicará que no es completamente el caso. En efecto, la fórmula puede ser interpretada de dos maneras: a) el poema sólo se recitaba ante iniciados, de forma que se prohibiría a los βέβηλοι incluso el acceso al lugar en que se recitaba y al texto, o bien, b) aunque el texto pudiera circular libremente, sólo se dirigía a los iniciados, por ser los únicos capaces de entenderlo. El uso posterior de la fórmula (utilizada por autores de obras técnicas que son de libre difusión, pero en las que se advierte que no todos pueden entenderlas) hace más verosímil la segunda interpretación, ya que el «guiño» místico no sería comprensible sin una relativa divulgación de este tipo de poemas³².

Esta situación de los órficos parece más flexible que la que conocemos para otros misterios, como para los dionisiacos no órficos; por citar un ejemplo entre mil, veamos uno de Catulo:

Otras (ménades) celebraban los secretos objetos del ritual en el fondo de sus cestas, rituales que en vano desean oír los profanos (*profani* traducción latina de βέβηλοι)³³.

o para los de Eleusis, de acuerdo con el pitagórico Lisis:

Pues no es lícito revelar a los profanos los misterios de las dos diosas de Eleusis³⁴.

Es probable que tal flexibilidad se deba al carácter privado de los cultos órficos, que no permite una actuación «oficial» contra los transgresores.

³² Cfr. Bernabé 1996a.

³³ Catulo 64.259.

³⁴ Lisis, en Jámblico, *Vida pitagórica* 17.75 (= Lysis, *A Hiparco* p. 154 Städele).

2.4. ἄρρητα, ἀπόρρητα EL SILENCIO RESPECTO AL MENSAJE. QUÉ SE DICE Y QUÉ NO SE DICE

2.4.1. DOS TÉRMINOS CASI INTERCAMBIABLES

Como ya advertí, el silencio respecto al mensaje se refiere a aquellas cuestiones sobre las que el emisor debe guardar silencio. Para estas realidades el griego usa dos términos, ἀπόρρητα y ἄρρητα. Ambos tienen una zona de coincidencia semántica (lo que denominaríamos «areas de neutralización») y en ciertos casos pueden ser intercambiables. Así, Dión Crisóstomo nos dice:

La boda feliz de Hera y Zeus la celebran los hijos de los sabios en las *teletai* secretas (ἀρρήτοις)³⁵.

Mientras que Proclo se refiere al mismo hecho pero usando ἀπόρρητα:

Podrías tomarlo de los relatos místicos y de las bodas sagradas que se cuentan en los círculos secretos (ἀρρήτοις)³⁶.

No obstante, aunque ambos se componen con la raíz ῥη- ‘hablar’ y el sufijo actualizador y de posibilidad -το, no tienen el mismo sentido: mientras ἀπόρρητα está compuesto con un prefijo ἀπό en el sentido ‘aparte’, por lo que significa «aquello que se dice aparte, en un círculo restringido», siendo ‘secreto’ la traducción más correcta, ἄρρητα es un compuesto negativo, con ἀ- privativa, lo que da lugar a un término que significa «no dicho» o «indecible» y admite una mayor riqueza de sentidos. Veamos algunos ejemplos del uso de ambos términos en un contexto órfico.

2.4.2. ἀπόρρητος

Traducimos siempre ἀπόρρητος como ‘secreto’. Puede usarse como adjetivo, calificando a un sustantivo. Así, en el *Reso*, atribuido con muchas dudas a Eurípides, se denominan «secretos» unos misterios fundados por Orfeo³⁷; entre las invocaciones de Baco Trienal en un himno órfico, se habla de un «ceremonial secreto»³⁸ o, con referencia a los cultos de Temis, Clemente habla de «contraseñas secretas» (ἀπόρρητα σύμβολα)³⁹. Pero también puede usarse sustantivado, frecuentemente en plural; y así Platón en un texto que ya vimos⁴⁰ se refería a una doctrina órfica con la expresión «lo que se dice en los círculos secretos» (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις

³⁵ Dión Crisóstomo 36.56.

³⁶ Proclo, *Comentario al Timeo de Platón* I 49.12 Diehl.

³⁷ [Eurípides], *Reso* 943-944 (OF511) μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς. ἔδειξεν Ορφεύς ‘las antorchas de los misterios secretos nos las mostró Orfeo’.

³⁸ “Orfeo”, *Himnos* 52.5 (ὄργιον ἄρρητον).

³⁹ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2.22.5 (OF 532 II).

⁴⁰ Platón, *Fedón* 62b (OF 429 I), *cf.* § 2.2.3.

λεγόμενος), mientras que Diodoro⁴¹, refiriéndose a los contenidos de la *telete* en Samotracia, señala que lo cumplido en secreto en el transcurso del ritual se transmite sólo a los iniciados, uno de los cuales se dice que fue Orfeo. También usa el mismo término, pero en singular, Diodoro⁴², quien opone la transmisión abierta y pública de los ritos cretenses a la secreta, propia de los demás misterios (ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα).

2.4.2. ἄρρητα

En cambio, ἄρρητα se usa casi siempre como adjetivo y sus valores oscilan entre lo que «no puede decirse» porque está prohibido, y «lo que no puede decirse» simplemente porque es inexpressable, inefable. Así, Plutarco, a propósito de la teoría de los demonios, que se origina en antiguos teólogos y es seguida por Platón, Jenócrates, Pitágoras y Crisipo, nos dice:

Cuantas cosas se ocultan en los ritos místéricos y en las *teletai* y son indecibles y no contemplables (ἄρρητα καὶ ἀθέατα) por la mayoría tiene una similar explicación⁴³.

En este caso se trata claramente de visiones y palabras que no pueden ser oídas ni vistas, porque están prohibidas a quienes no son iniciados. Así también, entre las explicaciones que da el lexicógrafo Harpocración de la palabra νεβρίζων, nos cuenta que algunos la creen debida a un «relato indecible», que probablemente corresponde al aludido por Focio en el mismo contexto, cuando lo considera «imitación de los padecimientos de Dioniso»⁴⁴. El «relato indecible» no sería sino la historia del desmembramiento de Dioniso narrada en los misterios y es indecible porque no se puede revelar.

En cambio, los neoplatónicos llegan más allá al considerar ἄρρητα determinadas realidades que no deben decirse porque son, de suyo, indecibles, más allá de la capacidad de expresión y/o de comprensión de los hombres. Por ejemplo, Proclo considera que las *teletai* usan los mitos para expresar lo inefable:

Que los mitos influyen en muchos lo prueban las *teletai*. Pues éstas se sirven de mitos para ocultar la verdad inefable de los dioses, pues usan los mitos para encerrar la verdad inefable (ἀλήθειαν ἄρρητον) acerca 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 divino⁴⁵.

⁴¹ Diodoro 5.49.5 (ἐν ἀπορρήτοις).

⁴² Diodoro 5. 77. 3.

⁴³ Plutarco, *De Isis y Osiris* 360F (OF 509).

⁴⁴ Harpocración, *Léxico*, s. v. νεβρίζων (181 Keaney), Focio, *Léxico* s. v. νεβρίζειν (I 441 Naber).

⁴⁵ Proclo, *Comentario a la República de Platón* II 108, 17 Kroll.

3. FUNCIONES DEL SILENCIO

Aunque sea de modo muy somero, creo que merece la pena señalar qué funciones desempeña el silencio en cada una de las formas que acabo de revisar. Y también, con qué otros componentes del hecho religioso son compartidas cada una de estas funciones.

El simple silencio como falta de ruido está más bien relacionado, por una parte, con elementos formales del rito como espectáculo, ya que contribuye, en sus alternativas con la música y el canto, el grito ritual o la recitación del mito, a una *mise en scène*, de igual modo que lo hacen las alternativas de luz y oscuridad. Una *mise en scène* que tiene sobre el que asiste efectos psicológicos determinados⁴⁶.

El silencio como abstinencia de hablar es una actitud que tiene que ver con la formación de la voluntad y la personalidad del mista, con su autodisciplina, con su ἄσκησις. Algo muy importante para el mista, especialmente el mista órfico, que debe llevar una vida, que conocemos como Ὀρφικὸς βίος⁴⁷, caracterizada por el ascetismo, la pureza ritual y la obediencia de tabúes alimentarios y de vestido. Un entrenamiento para la vida, incluso para la otra vida.

El silencio como prohibición religiosa en cambio tiene que ver con otro aspecto muy fundamental de las religiones místicas, que es el secreto. El secreto tiene funciones muy bien conocidas⁴⁸, entre otras, contribuir a la cohesión entre los mistas, en tanto que comparten conocimientos en exclusiva, o al prestigio e importancia del mensaje, al que el secreto rodea de solemnidad.

El silencio como táctica comunicativa, por su parte, tiene funciones diferentes: por una parte, funciones pedagógicas, como hemos visto en la enseñanza de neófitos. En su variante del análisis textual del ἀνιγμα, permite la existencia de una especie de semisecreto. Los textos poéticos órficos pueden ser de circulación más o menos libre, pero su exégesis, su «conocimiento verdadero» está reservado a unos pocos. En esta práctica hay mucho de competencia entre diversos tipos de oficiantes, como se advierte ya en el texto contenido en el *Papiro de Derveni*, cuyo autor se reclama intérprete veraz y auténtico de los contenidos de un poema órfico, frente a otros que practican una interpretación errónea. Esta práctica permite la configuración de un grupo selecto, de una elite religiosa, apartada del común de los mortales, pero también de los mistas ramplones que se conforman con tomar lo que dicen los mitos al pie de la letra.

Los procedimientos y funciones que acabo de señalar se expanden más allá de los límites de las religiones místicas, para dirigirse hacia otros ámbitos. Citaría dos particularmente importantes: la filosofía (hemos visto el caso de Platón y de Plutarco, pero podríamos añadir los estoicos y los neoplatónicos tardíos), y la magia,

⁴⁶ Cfr. Bernabé 2002.

⁴⁷ Platón, *Leyes* 782c. Cfr. diversos preceptos en *OF* 625-652.

⁴⁸ Cfr. por ej. los estudios reunidos en Kippenberg-Stroumsa 1995.

ya que los magos, para dignificar su profesión, heredan de los misterios toda su terminología, de modo que el conocimiento mágico se considera una iniciación en misterios y así sucesivamente, No puedo entrar, evidentemente en este terreno⁴⁹.

4. CONCLUSIONES

Encontramos, pues, que los seguidores del orfismo, como los de todos los misterios, consideran que el silencio comporta algunos aspectos beneficiosos. Por una parte, guardar silencio es positivo como preparación de la voluntad del mista para afrontar una vida ascética y de renuncia. Por otra parte, el silencio contribuye a que el rito produzca efectos psicológicos más profundos, en su contraste con lo que se dice o se canta en ellos o incluso con el griterío extático.

En otro orden de cosas, se considera que hay cosas que deben silenciarse, por razones de diverso tipo: unas deben callarse porque no es adecuado que se digan, en general, o porque en determinadas ocasiones el silencio es la actitud debida ante los dioses. Hay otras, en cambio, que deben callarse porque quien nos escucha no debe oírlas o saberlas, situación ante la que caben dos posibilidades, el silencio absoluto o un silencio relativo, mediante el uso de un lenguaje oculto para que sólo determinadas personas lo entiendan. Por último, otras deben callarse porque son, de suyo, indecibles, o incluso porque la manera de aproximarse a ellas a través del silencio es más profunda y más reveladora.

El silencio supera los límites y condicionamientos del lenguaje discursivo. Este último está necesariamente constreñido a la concreción, al desarrollo sucesivo de los componentes, esto es, a la temporalidad, y a la simplicidad de lo que puede expresarse con palabras, mientras que el silencio, al dar paso a lo intuitivo, a la experiencia interior, está abierto a la polivalencia, a lo intemporal que puede captarse de una sola vez y, en suma, a lo inexpresable.

BIBLIOGRAFÍA

- A. Bernabé, “La fórmula órfica ‘cerrad las puertas, profanos’. Del profano religioso al profano en la materia”, *’Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1 (1996a), pp. 13-37.
- , “Plutarco e l’orfismo”, ed. I. Gallo, *Plutarco e la Religione*, Napoli, 1996b, pp. 63-104.
- , “Platone e l’orfismo”, ed. G. Sfameni Gasparro, *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 1998a, pp. 33-93.
- , Aristóteles, *Retórica*, Madrid, 1998b.

⁴⁹ Cfr. Martín Hernández 2005 y 2006, con amplísima bibliografía.

- , “αἰνιγμα y αἰνίπτομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco”, eds. A. Pérez Jiménez, J. García López y R. Aguilar, *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), Madrid, 1999, pp. 189-200.
- , “Platone e l’orfismo”, ed. G. Sfameni Gasparro, *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 1998, pp. 37-97
- , “Los misterios de Eleusis”, ed. F. Casadesús Bordoy, *Sectes, ritus i religions del món antic*, Palma de Mallorca, 2002, pp. 133-157.
- , *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid, 2004.
- y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, en prensa.
- G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge, 2004.
- W. Burkert, “Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation”, *The Center of Hermeneutical Studies. Colloquy 28*, Berkeley, 1977, pp. 1-47.
- , *Homo necans, The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berlin-New York, 1983, (trad. inglesa de *Homo necans: Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, 1972).
- , *Greek Religion. Archaic and classical*, Oxford, 1985, (trad. ital. aumentada, *La religione greca*, Milano, 1998², trad. esp. aumentada, *La religión griega*, Madrid, 2007).
- , *Ancient mystery cults*, Cambridge Mass-London, 1987, (trad. ital. *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1989; trad. esp. *Cultos místéricos antiguos*, Madrid, 2005).
- O. Cassel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Berlin, 1919, (reimp. 1967).
- F. Cumont, “La grande inscription bachique du Metropolitan Museum, II. Commentaire religieux de l’inscription. Planches XXX-XXXIII”, *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pp. 232-263.
- G. D’Ippolito, “Religione e poetica in Plutarco”, ed. I. Gallo, *Plutarco e la Religione*, Napoli, 1996, pp. 49-62.
- J. Harrison, “The meaning of the word τελετή”, *Classical Review* 28 (1914), pp. 36-38.
- , *Themis. A study on the social origins of Greek religion*, Cambridge 1927², (1912¹).
- Jámblico, *Vida Pitagórica*, trad. E. Ramos Jurado, Madrid, 1991.
- A. I. Jiménez San Cristóbal, “Consideraciones sobre las τελεταί órficas”, *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, III, 2002, pp. 127-133.
- “βάκχος and βακχεύειν”, eds. G. Casadio, P. Johnston, *The cults of Magna Graecia*, en prensa.

- F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, Paris, 2003.
- Ch. H. Kahn, "Was Euthyphro the Author of the *Derveni Papyrus*?", eds. Laks-Most, 1997, pp. 55-63.
- O. Kern, "Telete", *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart V A 1, 1934, pp. 393-397.
- H. G. Kippenberg y G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden-New York-Köln, 1995.
- A. Laks, "Between religion and philosophy: the function of allegory in the *Derveni papyrus*", *Phronesis* 42 (1997), pp. 121-142.
- y G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997.
- P. Lévêque, *Aurea catena Homeri*, Paris, 1959.
- R. Martín Hernández, "Orfeo, el orfismo y la magia en los siglos V y IV a. C.", eds. A. Alvar Ezquerro - J. F. González Castro, *Actas del XI Congreso español de Estudios Clásicos*, Madrid, I, 1959, pp. 375-383.
- F. Molina, "El orfismo y la música" eds. Bernabé-Casadesús, en prensa.
- L. Moretti, *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, 4 vols., Roma, 1968-1990.
- G. W. Most, "The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the *Derveni Papyrus*", *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), pp. 117-135.
- J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1976².
- G. Sfameni Gasparro, "Ancora sul temine τελετή. Osservazioni storico-religiose", *Studi offerti a F. della Corte* 5 (1988), Urbino, pp. 137-152.
- R. M. Simms, "Myesis, Telete, and Mysteria", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 31 (1990), pp. 183-195.
- P. T. Struck, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton-Oxford, 2004.
- K. Tsantsanoglou, G. M. Parássoglou y T. Kouremenos, *The Derveni Papyrus*, Firenze, 2006.
- Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, 1977.
- A. Vogliano, "La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum. Part I-Tavole XXVII-XXIX", *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pp. 215-231.