

RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ



# ORFEO Y LOS MAGOS

LA LITERATURA ÓRFICA, LA MAGIA Y LOS MISTERIOS

A  
B  
A  
D  
A  
  
E  
D  
I  
T  
O  
R  
E  
S

RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ

**Orfeo y los magos**



# LECTURAS

## Serie Historia Antigua

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

El presente trabajo se ha beneficiado de la ayuda del proyecto del Ministerio de Educación y Ciencia, Tipo Consolidar C: «Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo oriental: semejanzas, diferencias, procesos» (HUM2006-09403/FILO) y del programa I3P doctores del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

© RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ, 2010

© ABADA EDITORES, S.L., 2010

Calle del Gobernador, 18  
28014 Madrid  
Tel.: 914 296 882  
Fax: 914 297 507  
[www.abadaeditores.com](http://www.abadaeditores.com)

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-96775-88-6

depósito legal M-46793-2010

preimpresión DALUBERT ALLÉ

impresión L'AVEL

**RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ**

# **Orfeo y los magos**

**LA LITERATURA ÓRFICA, LA MAGIA  
Y LOS MISTERIOS**

prólogo de  
**ALBERTO BERNABÉ**





## PRÓLOGO

Orfeo fue uno de los más atractivos protagonistas de los mitos de la Antigüedad. Se le consideraba un cantor extraordinario, que podía embelesar con su música y su canto no sólo a los seres humanos, sino también a los animales y en algunas versiones hasta los árboles o los fenómenos meteorológicos. Cuando comenzaba a entonar su música, ejercía una especie de hechizo hipnótico que doblegaba las voluntades de quienes le oían. Se contaba de él que acompañó a los Argonautas en su mítico viaje en busca del Vello de oro y que logró contrarrestar el hechicero y letal canto de las Sirenas con el suyo, pero su mayor *tour de force* fue sin duda su extraordinario viaje al Más Allá para rescatar a su esposa muerta, rescate que estuvo a punto de conseguir gracias a su capacidad de emocionar a los propios dioses del Allende. Sólo su curiosidad y su impaciencia de enamorado le impidieron conseguirlo del todo, ya que se volvió a mirar atrás para ver si Eurídice lo seguía, antes de haber salido del mundo infernal, incumpliendo así la condición impuesta por las divinidades infernales, de modo que Eurídice volvió definitivamente al mundo de las sombras.

Orfeo ha ejercido su atractivo no sólo sobre los griegos, sino también sobre los romanos y sobre toda la tradición europea, ya desde la época medieval. Su trágica historia es tratada una y otra vez en la poesía, en la ópera, en las artes plásticas.

El rasgo fundamental y definitorio de su mito es su poder de hechizar con su canto. Al son de su lira, personas, animales y objetos se fascinan, porque el mágico poeta puede mediar entre la naturaleza y sus criaturas. Orfeo presenta, pues, aspectos que se confunden claramente con el que se atribuía a los magos; es su conocimiento del lenguaje de la naturaleza y la consiguiente capacidad de actuar sobre ella lo que une el arte del mítico poeta con la magia, que no es otra cosa que la posibilidad de dominar las leyes naturales y someter a todos los seres del mundo a la propia voluntad cuando se conoce el lenguaje y las acciones que pueden lograrlo. Cuando Orfeo es capaz con su música de aquietar las aguas, calmar a los animales y embelesar a las personas, sus acciones se igualan a las de los magos. Por ello no debe extrañar que desde la Antigüedad Orfeo pudiera a menudo ser considerado en todo o en parte una especie de mago.

Por otra parte, y a diferencia de otros personajes del mito que nunca salieron de ese ámbito, por más que en Grecia los ámbitos del mito tengan unos límites mucho más imprecisos de los que consideramos hoy, Orfeo fue considerado autor de poemas de muy diverso tipo. Su condición de testigo de lo que ocurre en el Más Allá propició que un grupo de personas que practicaban una religión misteriosa que postulaba un destino especial tras la muerte para las almas de los iniciados lo tomaran como el transmisor de la revelación sobre la suerte de las personas en el otro mundo y, por tanto, como autor de los poemas en las que esta sabiduría iniciática se transmitía. No es extraño que, si se le consideraba un mago, se le atribuyera también la producción de ensalmos o de poemas que podían ejer-

cer un determinado efecto. Ya Eurípides nos da noticia de que circulaban determinados ensalmos de Orfeo muy eficaces para toda clase de propósitos y seguimos encontrando noticias similares a lo largo del tiempo, en papiros mágicos, en época cristiana, entre los neoplatónicos y hasta en los autores bizantinos.

Así pues, los antiguos tendieron numerosos puentes entre la magia y Orfeo y entre éste y una determinada literatura asociada a unos rituales que tenían como objeto la salvación de las almas, tal vez por procedimientos que tenían un importante componente mágico.

No obstante, estos numerosos puentes no habían sido debidamente estudiados hasta ahora. Raquel Martín Hernández se ha propuesto en este libro examinar las complejas y muy diversas relaciones entre orfismo y magia que recorren la Antigüedad por muy diversos caminos. Para ello ha estudiado profundamente las dos caras de esta moneda: el complejo movimiento órfico y el no menos complejo mundo de la magia. Formada en la Universidad Complutense, donde tuve el honor y el placer de dirigir sus primeros trabajos, ha ampliado sus estudios en estancias con grandes especialistas dedicados a la investigación sobre magia y orfismo como Attilio Mastrocinque, Christopher Faraone y Fritz Graf en las universidades de Venecia, Chicago y Ohio. Esa formación sólida le ha permitido realizar un completo y atractivo recorrido por los testimonios griegos y latinos sobre Orfeo y el orfismo que pueden tener que ver con el ámbito de la magia. El resultado es este interesantísimo libro, que sin duda se convertirá enseguida en una obra de referencia sobre el tema, en el que se examinan los distintos vínculos que unen a Orfeo, el orfismo y la magia o, en otros términos, las creencias de que se puede vencer a la muerte porque se puede lograr una situación de privilegio tras ella con las ideas sobre la capacidad de actuar sobre la naturaleza y sobre los dioses.

La autora va desgranando a lo largo de los capítulos de la obra los grandes terrenos en los que se producen los encuentros entre magia y Orfeo o el orfismo, con una visión diacrónica y comparativa, situando los hechos en un marco general sobre la magia y los misterios y analizando dentro de cada uno de los apartados las modificaciones que se van produciendo a lo largo del tiempo. Utiliza una amplia serie de materiales distintos, desde testimonios literarios hasta textos papiráceos o inscripciones, así como imágenes de vasos, datos arqueológicos, sin olvidar recurrir a testimonios similares en otros ámbitos religiosos distintos del griego, materiales todos que la autora maneja con gran solvencia y sabe disponer en un marco explicativo coherente. Y así, estudia primero los rasgos mágicos en el mito de Orfeo, en la perspectiva de los rasgos chamánicos que presenta el bardo tracio, en segundo lugar, analiza los testimonios literarios que relacionan a Orfeo con la magia, luego el surgimiento y desarrollo de una literatura mágica y pseudocientífica (lapidarios, poderes mágicos de las hierbas, astrología) atribuida al poeta mítico, más adelante, los testimonios directos de Orfeo y la magia, para seguir con los aspectos mágicos contenidos en los documentos órficos directos más importantes, en cuyo estudio se ha avanzado extraordinariamente en los últimos tiempos. En primer lugar, las laminillas órficas de oro, encontradas sobre todo en tumbas de la Magna Grecia, Tesalia, Macedonia y Creta, que en su mayoría se remontan a un arco temporal entre siglo el V a. C. y el III a. C. y en las que se orienta a los iniciados sobre lo que deberán hacer a su llegada al otro mundo. En segundo lugar, el *Papiro de Derveni*, encontrado semicalcinado en una tumba de Macedonia, en el que se contiene una descripción de un ritual órfico con muchos componentes mágicos (incluso quienes realizan los ritos son llamados magos) y el comentario a un poema atribuido a Orfeo. Tras este análisis, la autora aborda la

cuestión de las relaciones entre sacerdotes órficos y magos. Cierran el valioso libro unas conclusiones que permiten visualizar de una forma sinóptica cuanto se ha ido desarrollado a través de toda la obra. Una bibliografía muy actualizada permite al lector interesado ampliar sus conocimientos en este difícil campo y un índice de pasajes citados facilita la consulta de interpretaciones de lugares concretos.

Es, pues, éste un libro seminal, que abre perspectivas muy novedosas sobre un terreno muy poco tratado antes, y que pone de relieve multitud de puntos interesantes sobre las creencias religiosas de los griegos, lo que contribuye no poco a que nos conozcamos mejor a nosotros mismos. Además, la claridad de su exposición y una visión estructurada y sistemática de los hechos hacen fácil y amena la lectura de esta obra. Disfruten, pues, de ella.

ALBERTO BERNABÉ

...

## 1. INTRODUCCIÓN

A grandes rasgos, e intentando definir en breves líneas un movimiento tremendamente complejo y variable, podríamos hablar del orfismo como un corriente mística, con un importante componente salvacionista, al que podía acceder quien se sometiese a diversos ritos iniciáticos llevado por una elección individual. Estos ritos tenían a Orfeo como patrón y los libros que se le atribuían eran considerados la base tanto del desarrollo de los rituales como de la reflexión religiosa y filosófica. Se considera el orfismo, por tanto, una «religión del libro» y es por la literatura órfica por la que podemos articular el movimiento, ya que este grupo religioso no se agrupó en comunidades estables ni tuvo un sacerdocio jerarquizado. Sus teorías acerca de la dualidad humana, el pecado antecedente, la inmortalidad del alma y la reencarnación, así como el modo de vida de los seguidores órficos centrado en el mantenimiento de la pureza del alma, sitúan este movimiento religioso como uno de los más innovadores de época clásica y la huella de sus enseñanzas puede seguirse sin dificultad hasta época cristiana. El orfismo no fue un movimiento religioso unitario y podía ser



sentido y desarrollado de muy diversas formas por sus adeptos. El desarrollo de sus doctrinas, reinterpretadas por los escritores una y otra vez, da muestra de lo voluble de éstas y es de vital importancia reconocer dicha característica a la hora de afrontar el estudio de tan complejo movimiento místico<sup>1</sup>.

Quienes han estudiado el papel desempeñado por el orfismo en la historia de la religión antigua se vieron divididos desde el principio. Algunos intentaron minimizar su importancia llegando incluso a dudar de la existencia real de este movimiento o de grupos de fieles denominados órficos. Otros, sin embargo, exageraron su influencia en el pensamiento místico de la Antigüedad grecorromana de tal forma que cada expresión mística encontrada en las fuentes literarias era relacionada con los órficos.

Hoy en día los estudiosos de la cuestión se mantienen en unas líneas más moderadas y objetivas. El análisis de los datos de las fuentes literarias y epigráficas añadido al estudio comparado del orfismo con otros movimientos religiosos similares existentes en el Mediterráneo Antiguo, está proporcionando un gran número de interesantes publicaciones que nos permite una visión más clara de este complicado mundo religioso. Cabe destacar, por otra parte, la gran cantidad de estudios que debaten acerca del grado de conexión de las doctrinas órficas con diversas corrientes filosóficas así como la relación de esta religión con los movimientos sociales o políticos del Mundo Antiguo. Estas investigaciones proporcionan un conocimiento más profundo de este interesantísimo movimiento religioso, que nunca terminó de limitar sus contornos, así como de sus influencias y dependencias.

1 Para una visión global del orfismo véase Bernabé (2002g).

La relación de la magia con el movimiento órfico puede rastrearse desde sus más antiguos testimonios hasta el final de la Antigüedad, si bien su contenido varía a la par que cambia la relación de esta disciplina con la religión, la sociedad y la política. En este estudio pretendo exponer, por tanto, los datos, reflexionar sobre ellos y extraer conclusiones acerca de la relación de la magia tanto con la leyenda de Orfeo como con los aspectos más señalados de lo que conocemos como religión órfica. Debido a la heterogeneidad de los testimonios órficos, éstos no serán tratados cronológicamente. Un estudio basado en una disposición tal adolecería de una evidente falta de claridad dado que, dependiendo de las épocas, los textos inciden en uno u otro aspecto del orfismo dejando de lado otros. Una distribución temática, como la que ofrezco, facilita, creo, la comprensión en cada bloque temático de la evolución y del desarrollo de la relación entre magia y orfismo.

Nuestro objetivo, con este libro, será acercar al lector al complejo mundo de la relación entre magia y religión en la Antigüedad, a su inconstancia y su heterogeneidad, a su magnetismo y, en suma, a su hechizo, que aún hoy, en el siglo XXI, nos sigue cautivando. Para ello y, como es habitual en los libros que tienen como objeto el estudio de rituales y la magia y religión en la Antigüedad grecorromana, creo necesario hacer referencia, si bien de forma breve, a la constante problemática sobre el estudio de la magia y la religión y la necesidad o no de manejar ambos conceptos como una dicotomía práctica. Creo que de esta forma el lector podrá comprender mejor el tono de cautela con el que, en ocasiones, debo expresarme.

La mayor parte de quienes se dedican al estudio de la interacción entre el hombre y la divinidad en la Antigüedad ha intentado encontrar un significado unívoco de qué es la magia, o ha tratado de ofrecer una definición de la magia como categoría global. Desde finales del siglo XIX hasta nuestros días se

discute sobre ambos términos y aún hoy no existe una solución a este problema que satisfaga a todos los estudiosos. Quizá sea porque no existe una definición absoluta que precise qué es magia en todas y cada una de las ocasiones en que este término se aplica ni que sea válida o unívoca para todas las épocas de la historia. Las definiciones de magia que pretenden abarcar la totalidad de lo que se entiende como «magia» a grandes rasgos son, en gran medida, insuficientes y a menudo simplistas. Más aún si se pretende definir de forma unívoca qué es la magia en la Antigüedad, pues en este caso nos encontramos con un grave problema de base del que carecen los etnólogos, quienes más se han ocupado del tema: lo único con lo que contamos los estudiosos del Mundo Antiguo para intentar dilucidar este problema son testimonios literarios y epigráficos y, en ocasiones, acordes sólo con los niveles sociales más elevados. El problema, por tanto, se agrava, ya que la investigación sobre la distinción entre rituales mágicos y religiosos debe hacerse a través de lo que, sobre ellos, escribieron los antiguos, datos que aparecen, en gran medida, corrompidos por la subjetividad del autor, habida cuenta de que en la Antigüedad no existe la narración histórica objetiva. El autor en todas las ocasiones expresa su propia opinión, oculta o manipula datos y ofrece una visión sesgada de la realidad. En cuanto a las inscripciones y los datos obtenidos por las evidencias arqueológicas nos encontramos con problemas similares ya que, en muchas ocasiones, lo escrito carece de contexto en el que ubicarlo y puede correrse el riesgo de interpretar de forma equivocada el ritual.

Las principales líneas de debate entre los filólogos clásicos y los estudiosos de la religión griega y romana en relación con esta problemática han coincidido con las que iban proponiendo los etnólogos y antropólogos a propósito de los rituales ejecutados por tribus africanas, amerindias o polinesias que existían en su tiempo. Con el paso de los años y, en ocasiones,

en una misma década, pueden encontrarse estudios que entienden la magia y la religión como dos caras de una misma moneda donde no es posible distinguir con claridad los límites de ambas disciplinas y estudios que abogan porque religión y magia forman dos mundos completamente diferentes y, por lo tanto, claramente discernibles. Así pues, las teorías evolucionistas, sociológicas o psicológicas han sido aplicadas, con mayor o menor impacto, a la investigación de los rituales mágicos y religiosos desarrollados en la Antigüedad grecorromana y siguen aún aplicándose en la actualidad.

En mi opinión, para el estudio de la religión y la magia en la Antigüedad, es necesario tener en cuenta esta problemática y distinguir, en la medida de lo posible, el grado de relación de las actividades rituales con la política imperante y la religión oficial del momento, lo que puede verse expuesto, en cierta medida, en las obras literarias. Esta problemática se ve acentuada cuando estudiamos las religiones mistéricas, centro de interesantes debates entre los autores antiguos dada su inestable posición entre la magia y la religión de la *polis*. En esta línea de estudio mantendremos nuestras opiniones sobre magia y religión en el mito de Orfeo y en los testimonios órficos.



## 2. EVOLUCIÓN DE LOS RASGOS MÁGICOS EN EL MITO DE ORFEO. ORFEO Y EL CHAMANISMO

### 1. INTRODUCCIÓN

El poder hipnótico del canto de Orfeo, capaz de atraer fieras, árboles y piedras hacia él, es la característica mítica más explotada por las fuentes literarias y la más definitoria de su personalidad. Esta habilidad es considerada en la gran mayoría de las fuentes literarias un poder extraordinario que se relaciona fácilmente con la magia. Sin embargo, dicha destreza no parece ser la única característica que llevó a que Orfeo fuera considerado un poderoso mago. Su vida mítica está plagada de hechos y cualidades que los antiguos relacionaban indiscutiblemente con los magos y la magia. La unión de todos estos rasgos debió pesar en la configuración del mito de Orfeo que, como el resto de historias fabulosas, fue reelaborado continuamente por los escritores y acercó la personalidad del bardo a la esfera de lo mágico.

### 2. LA EXTRANJERÍA DE ORFEO. LOS MAGOS Y «EL OTRO»

Orfeo es un héroe extranjero. Dicha cualidad es inalterable en todas las versiones del mito que han sobrevivido al paso del

tiempo. La patria de Orfeo es, habitualmente, Tracia, si bien algunos poetas, sobre todo alejandrinos, afinan más la localización y ofrecen en sus textos lugares más concretos como Pimplea, Bistonía o Ródope, ciudades todas ellas del norte de Grecia. Muy a menudo esta cualidad no se tiene en cuenta a la hora de estudiar la vida mítica de Orfeo o se ofrece como un dato de su vida sin mayor relevancia. Sin embargo, esto no debe ser así a la hora de entender la vida de Orfeo y su relación con la magia ya que, como en otras muchas culturas, la relación entre la magia y «el otro» es fundamental en el desarrollo del pensamiento griego<sup>1</sup>. Es un hecho constatado que, para muchos pueblos, la magia es cuestión de «los otros», pero no sólo de los extranjeros, sino también de los aborígenes para los conquistadores, o de los grupos marginales para los miembros más acomodados de una sociedad establecida<sup>2</sup>.

La relación entre lo foráneo y la magia se explica habitualmente por una cuestión de recelo a lo desconocido. Los griegos de época arcaica y clásica temen lo que llega a la Hélade desde los confines de su espacio geográfico y lo consideran virtualmente peligroso. Tales sospechas se acrecientan en el terreno de la religión. Las prácticas rituales de los pueblos extranjeros se miran con sospecha y son acercadas al ambiguo terreno de la magia. Ejemplo clave de este problema lo proporciona el desarrollo semántico del término iranio «mago». En principio este término designaba en Grecia a los sacerdotes persas, pero a partir del s. IV a. C. se convirtió en un sustantivo peyorativo que calificaba a aquellos profesionales que realizaban acciones

- 1 Para profundizar en el estudio de la relación entre magos y extranjeros en Grecia véase Burkert (1983b) y Bremmer (1999).
- 2 Sobre la marginalidad y la magia véase Bremmer (1999) y Mauss (2002) 14, 20. Sobre este problema en la Antigüedad grecorromana véase Smith (1978a), (1978b), Gordon (1987) y (1999) 191-194. Véanse los testimonios literarios en Ogden (2002) 33-60.



rituales opuestas a las efectuadas en las ceremonias religiosas oficiales. Por tanto el mago fue asimilado rápidamente a los hechiceros y envenenadores y, al fin, a los farsantes y trapaceros. Tendremos ocasión de estudiar detenidamente este problema más adelante<sup>3</sup>.

Orfeo es, además de extranjero, un héroe llegado del Norte. Dicha característica ha sido utilizada por algunos estudiosos para asociarle con el chamanismo nórdico y fundamentar así la explicación de algunos de sus episodios míticos como rastros de una antigua religión chamánica, relacionando a Orfeo con otros personajes míticos e históricos, también del norte de Grecia, que fueron considerados poderosos magos<sup>4</sup>. En las historias míticas griegas existen varios personajes que comparten cualidades maravillosas y que actúan en un plano entre divino y humano. Las características que comparten se han explicado recurriendo a la creencia en que existió lo que se ha venido a llamar «chamanismo apolíneo»<sup>5</sup>. Orfeo también ha sido contado entre estos héroes, sin embargo, las características propias de su mito, susceptibles de llevarle a engrosar el grupo de «chamanes griegos», han sido rebatidas en gran medida. Dichos rasgos son:

- 1) Su habilidad musical.
- 2) El descenso al mundo de los muertos para traer a su esposa.
- 3) La consecución del conocimiento de la suerte de las almas en el Más Allá.

3 Véase cap. 8.

4 Ábaris, Aristeas de Proconeso, Hermótimo de Clazómenas o Zalmoxis son varios ejemplos.

5 El nombre de chamanismo apolíneo viene dado por la relación del dios Apolo con los hiperbóreos, mítico pueblo de Norte. Véase Dodds (1960), Puech (1977), 324s. y Bianchi (1997). La relación de Orfeo con los chamanes en Fiore (1993).

- 4) Su muerte por desmembramiento.
- 5) El poder oracular de su cabeza tras la muerte.

### 3. LA MÚSICA DE ORFEO

El poder mítico más característico de Orfeo es su destreza con el canto, capaz de alterar, incluso, las leyes naturales<sup>6</sup>. Dicha habilidad, que por otra parte es uno de los rasgos más antiguos de su mito y que se convertirá en proverbial, compuso uno de los argumentos fuertes en favor de un origen chamánico del mito de Orfeo, pues, según las descripciones de los etnólogos, los chamanes pretenden ser capaces de influir en la naturaleza y comunicarse con ella por medio del arte musical. Cabe destacar, en este sentido y en relación con la evolución del mito de Orfeo, la existencia de unos frescos del siglo XIII a.C. a través de los cuales se intuye la presencia del mito de un cantor prodigioso que atraía a las aves con su voz<sup>7</sup>. Dichos testimonios parecen evidenciar la existencia de un mito autóctono griego análogo a las actuaciones de los chamanes pero sin relación alguna con el chamanismo septentrional. En cuanto al aprendizaje del canto por parte de Orfeo se ha señalado la posibilidad de que lo aprendiese de la propia naturaleza<sup>8</sup>. Dicha creencia obligaría a la naturaleza, a través de la analogía ritual<sup>9</sup>, a que atendiese a quien sabía hablarle en su mismo lenguaje.

6 Véase la descripción más completa de sus habilidades en Ou. *Met.* 10, 88ss.

7 Se trata de un fresco del palacio de Nestor en Pilo y una píxide hallada en un enterramiento en una tumba de Calami en La Canea (Cidonia). En ella aparece un hombre rodeado de pájaros y símbolos sacros sosteniendo una gran lira. Véase Godart (1994), Olmos (1998), 6.

8 Sobre el aprendizaje de su canto mágico vid. Molina (1997) y (1998).

9 Es la conocida desde Frazer como magia simpática, que actúa por la ley *similia similibus curantur* es decir lo parecido actúa sobre lo parecido, véase Graf (1994) 231, 232 y Luck (1995) 13-14.

Cabe añadir, además, que Orfeo se comunica no sólo con la naturaleza, sino también con los dioses que la habitan. Esta forma de comunicación, como el lenguaje mágico, actúa en un plano diverso al lenguaje humano, lo que se considera «el lenguaje verdadero», «divino», capaz de ejercer su poder sobre la esencia de lo nombrado.

El uso intencionado que de su canto hace Orfeo para devolver al mundo de los vivos a su esposa ha sido comparado, igualmente, con las ceremonias chamánicas de curación. En contraste con el carácter extático de la música chamánica<sup>10</sup>, el canto de Orfeo es sedante y apacigua los ánimos de los hostiles seres del Más Allá, es una suerte de arma defensiva y no le sirve para entrar en éxtasis y poder dirigirse, de esta forma, al mundo de los muertos<sup>11</sup>.

Si bien la mera relación del bardo con ese modo fabuloso de tocar capacitaría a los autores literarios para calificarlo de mago creo que es más bien el uso intencionado que Orfeo hace de su poder lo que lo acerca al mundo de la magia. Además su canto, que en principio atraía embelesados a los seres de la naturaleza que lo escuchaban, amplía con el paso de los siglos su radio de acción y las fuentes nos informan de que su arte detiene incluso tempestades<sup>12</sup>, calma el mar encrespado<sup>13</sup> y hace detenerse a la luna en su curso nocturno, acción ésta asociada siempre en las fuentes literarias antiguas con la magia<sup>14</sup>.

10 Sobre el uso del tambor en las ceremonias chamánicas y el descenso al mundo de los muertos véase Eliade (2001) 168-212 con abundante bibliografía.

11 Orfeo no está exento en su historia mítica del uso de instrumentos de percusión. Tal relación se aprecia únicamente en autores tardíos. En mi opinión el uso de la percusión por parte de Orfeo debe relacionarse con la relación del héroe con las ceremonias dionisiacas en donde los toques repetitivos de címbalos y panderos son propios del culto.

12 Verg. *Cul.* 274-276.

13 Philostr. *Im.* 2, 15, 1

14 Véase Ogden (2002) 236-240.

## 4. ORFEO ARGONAUTA

El rol de Orfeo en el viaje de los argonautas en busca del Vello-cino de Oro varía sobremanera dependiendo del escritor que narre el mito<sup>15</sup>. Las fuentes coinciden de forma unánime en hacer de Orfeo el personaje encargado de derrotar a las Sirenas, si bien se le asignan también funciones religiosas, de conocedor del ritual que debe realizarse cuando se requiere contacto con los dioses por el bien de la expedición. Orfeo debió de incluirse en el catálogo de argonautas porque su habilidad como cantor mágico sería útil para derrotar a otras cantoras mágicas, las Sirenas<sup>16</sup>, según es habitual en los relatos de expediciones míticas del *folk-tale*. El papel sacerdotal de Orfeo en la expedición debe entenderse como una extensión de sus facultades en las versiones más elaboradas del mito, a partir de la consideración de Orfeo como introductor de rituales místicos dionisiacos en Grecia. El papel sacerdotal es compartido con otros héroes, sin embargo Orfeo es unánimemente el vencedor de las Sirenas.

Las versiones más extensas del mito argonáutico son las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio y las de Valerio Flaco, deudoras éstas últimas de la narración del poeta de Rodas. Otra versión del mito, menos conocida, son las *Argonáuticas órficas*, composición tardía, quizá del siglo IV d.C., anónima y que hace de Orfeo el narrador de la expedición. En este relato las actuaciones míti-

15 En la *Pítica* IV de Píndaro el papel de Orfeo es mínimo, en las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio participa en mayor grado en los avatares del viaje, pero es en las llamadas *Argonáuticas Órficas* donde el papel desempeñado por Orfeo es de mayor importancia.

16 Según un escolio a la obra de Apolonio de Rodas (Sch. A. R. I, 23-25a [8, 22 Wendel]) fue el centauro Quirón quien propuso el enrole de Orfeo para poder salvar el escollo de las Sirenas. OF 1010.

cas de Orfeo son ampliadas de forma considerable llegando, incluso, a apropiarse de las actuaciones de otros personajes como Jasón o la propia Medea<sup>17</sup>.

Para poder entender hasta qué punto estaba ya consolidada la imagen de Orfeo como sacerdote y mago en el siglo II a.C. comentaré en las siguientes líneas un par de pasajes de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas en los que, en mi opinión, se muestra claramente cómo las funciones religiosas de Orfeo se solapaban con las mágicas, si bien siempre justificadas por el extraordinario poder de su música.

En los versos 490 y siguientes del canto primero se narra la disputa surgida entre dos argonautas: Idas e Idmón<sup>18</sup>. Orfeo actúa en este delicado asunto que compromete el inicio de la expedición entonando un canto que serena los ánimos enrarecidos, pues la situación ya estaba siendo controlada por Jasón y otros compañeros. El papel de Orfeo es el de calmar por igual a todos. En estos versos Apolonio confecciona un perfecto retrato de la personalidad mítica de Orfeo que se verá completado con el resto de intervenciones descritas. Para serenar a estos argonautas antes de la partida, Orfeo acude al poder mágico de su cítara que, igual que actúa con la naturaleza, opera con los humanos. La forma intencionada con que Orfeo hace uso de su canto lo pone en relación con el modo de actuación de los magos. Pero más relevante que el uso intencionado del canto es el tema del himno que Orfeo entona: una cosmogonía. En mi opinión puede advertirse una doble intención por parte del autor de la obra al componer una cosmogonía como

17 En contraste con el relato de Apolonio, Orfeo suple a Atenea en el paso de las Simpliégades, a Heracles a la hora de hacer regresar a la nave a los argonautas cuando están en Lemnos, a Medea en la hazaña de dormir al dragón y él purifica a Jasón y Medea en lugar de Circe.

18 A.R. I, 490ss.

tema del canto de Orfeo, pues este tipo de composiciones se reconocen como las obras literarias órficas por excelencia<sup>19</sup> y, por otra parte, porque el contenido de la cosmogonía, cómo Discordia puso fin a la confusión existente en el mundo primigenio, reproduce a gran escala la situación que se pretende manipular a través del canto. En términos relacionados con la magia simpática aquello que ocurrió en los primeros tiempos actuará por analogía en el conflicto presente<sup>20</sup>. La descripción que del efecto mágico del canto de Orfeo ofrece Apolonio encuentra perfecta analogía en las pinturas vasculares de Orfeo entre los tracios (e.g. LIMC VII, 2 s.v. *Orpheus* fig. 9)<sup>21</sup>:

Dijo, y detuvo su divina voz junto con la forminge.

Ellos, después que hubiera cesado, aún tendían hacia delante sus

[cabezas ansiosas,

apaciguados todos por igual con los oídos atentos

por el encanto. ¡En tan gran hechizo les había envuelto el canto!

Vemos, por tanto, que la actuación mágica de Orfeo en el relato de Apolonio se focaliza en su canto mágico que no sólo se ubica en su música, ya de por sí un canto de efecto hipnótico y apaciguador, sino también en la letra, que sirve de *historiola* mítica al modo de los conjuros mágicos.

La siguiente intervención de Orfeo que quiero reseñar también se halla en el canto primero<sup>22</sup>. En este momento de la

19 Orfeo era un conocido *theólogos* desde el siglo V a. C.

20 Este mismo mecanismo se encuentra también en los *hieroi lógoi* paradigmáticos que aparecen en los PGM, e.g. PGM XIII 442ss o PGM IV 95ss. Este tipo de recurso se conoce con el nombre de *historiola*. Sobre las *historiolae* como parte constitutiva de los encantamientos mágicos véase Frankfurter (1995), Gil (2002) 223s. y Versnel (2002) 122-126.

21 A.R. I, 512ss.

22 A.R. I, 1133ss.

expedición los héroes deben ejecutar una danza ritual para propiciarse a la diosa Rea por orden de Orfeo en su papel de experto ritual:

al tiempo los jóvenes, bajo la indicación de Orfeo,  
saltando daban vueltas en una danza armada  
y golpeaban los escudos con sus espadas, para que se desvaneciera  
por el aire el clamor siniestro que las gentes emitían aún gimiendo  
en duelo por su rey. Desde entonces siempre los frigios  
se propician a Rea con el tímpano y el rombo<sup>23</sup>.

La danza es muy similar a la que se cuenta que danzaron los Curetes en la cueva del Ida para evitar que Crono escuchase los lloros de su hijo Zeus, oculto allí por su madre Rea. La historia, que parece una rememoranza literaria de aquel baile, puede que encubra algo más que un alarde de erudición por parte de Apolonio, pues algunos autores griegos relacionan a Orfeo con los Curetes y los Dáctilos, genios patronos de unos misterios en los que, según varias fuentes, Orfeo estaba iniciado<sup>24</sup>. Por otra parte, hay que destacar la relación de Orfeo con Rea y la forma análoga de actuación ritual de los sacerdotes de Cibeles-Rea y los órficos, ya que ambos utilizaban en sus ritos el tímpano y el rombo en contraste con las formas más apolíneas de la música de Orfeo<sup>25</sup>.

Creo que estas dos actuaciones de Orfeo descritas por Apolonio nos ofrecen un bello panorama de la relación que Orfeo guarda con la religión y la magia en el siglo II a.C. Dicha rela-

23 El rombo, o zumbadera, consiste en una pieza que se hace girar atada a una cuerda produciendo un sonido sordo similar a un fuerte viento. Sobre este instrumento y sus usos religiosos y mágicos véase Gow (1934).

24 Véase Bernabé (2002e).

25 Se habla del tímpano del orfeotelesta en Phld. Po. 181, 1 ss. Sobre el uso ritual del *rhombos* en los misterios órficos véase Clem. Al. Prot. 2, 18, 1 y Gow (1934).



ción parece que, para Apolonio, sólo se da en relación al poder de la música del bardo. En su obra es más relevante la relación de Orfeo con la religión ya que, habitualmente, es el encargado de disponer el culto a los dioses en los momentos en que la expedición lo requiere.

Muy diferente, sin embargo, son las actuaciones de Orfeo en las *Argonáuticas Órficas* pues, aunque en esta obra su papel fundamental es el de sacerdote y músico prodigioso, es adornado de todo tipo de acciones rituales propias de los magos que conocemos por los PGM, cuyo grueso se data, también, en torno al siglo IV d.C. En esta epopeya el cantor tiene una importancia decisiva no sólo por ser quien vence a las Sirenas sino por muchas actuaciones que, en otros relatos, realizan otros héroes y dioses. Además, ahora, la magia no sólo reside en su música, sino que es otro saber más del polifacético héroe tracio.

Un par de pasajes concretos de las *Argonáuticas órficas* servirán para poder valorar el cambio sufrido por Orfeo en su relación con las actividades mágicas en los siglos que distan entre la narración épica de Apolonio y ésta anónima.

En los versos 237-273 se cuenta que la Argo se halla varada porque las algas secas retienen en la arena sus maderos. Los argonautas no pueden, con tan sólo su fuerza, botar la nave. Jasón exhorta a Orfeo a que haga uso del poder de su canto para salvar ese imprevisto escollo. Orfeo entona un canto muy similar a las oraciones y conjuros mágicos que conocemos por los textos de los Papiros Mágicos Griegos:

¡Sangre de la stirpe de Minias que sobresale entre los héroes!  
¡Vamos, ejerced ahora el peso de vuestra fuerza sobre los cables  
atados a los vigorosos pechos, todos a una! ¡Dejad bien marcadas  
en la tierra las huellas de vuestras plantas, apoyándoos con gran  
vigor sobre las puntas de los pies! ¡Hacia la azulada corriente

arrastrad gozosos la nave! ¡Argo, con pinos y encinas ensamblada, presta oídos a mi voz!, pues también antes ya la escuchaste, cuando encantaba en la boscosa cumbre los árboles y las rocas ásperas, y a mi lado ellas a la mar bajaban, dejando atrás los montes. ¡Sígueme de nuevo, en esta ocasión a los senderos del Mar de la Doncella, y apresúrate a partir rumbo al Fasis, obediente a mi cítara y a mi divina voz!<sup>26</sup>

El canto de Orfeo reproduce los pasos que los argonautas deben seguir para desencallar la nave. Su canto, pues, impulsa mágicamente los movimientos físicos que se deben realizar. Este tipo de relato se corresponde con varios textos de los Papiros Mágicos en los que aparecen instrucciones que basan su poder en la creencia en la analogía ritual<sup>27</sup>.

Tras arengar a los argonautas, el canto increpa ahora a los maderos de la nave que otrora fueron árboles atraídos por la mágica voz de Orfeo. El bardo compone su canto siguiendo las partes que componen la oración griega: invocación, recuerdo de antiguas acciones realizadas y petición final (*invocatio, pars epica o hypomnêsis, precatio*)<sup>28</sup>.

Pero, sin duda, la escena que mejor ilustra el desarrollo de la personalidad mítica de Orfeo en relación con la magia es el ritual descrito en los versos 950 y siguientes. Allí se presenta un ritual destinado a la invocación de las divinidades subterráneas con una clarísima correspondencia con los ritos mágicos descritos en los Papiros Mágicos. El grueso del ritual es el sacrificio de

26 Traducción de Sánchez Ortiz de Landaluce (2005).

27 El *Idilio II* de Teócrito transmite rituales similares (e.g. Theoc. 2, 23-32 y Theoc. 2, 48-52) y en los PGM aparecen textos semejantes (e.g. PGM XXXV, 354ss.)

28 Sobre el carácter poético de los ensalmos y conjuros y su relación con las fórmulas de oración véase Versnel (2002).

tres cachorros de perro negros. En la magia los perros se asocian frecuentemente con Hécate, diosa de la magia, a la que se invoca con el epíteto «perra» y es asociada con estos animales (e.g. PGM IV 1, 1432, PGM IV 2943ss.). En el ritual de las *Argonáuticas Órficas* Orfeo inmola los cachorros a la diosa, acción corriente en ritos religiosos celebrados en honor de esta diosa según varios testimonios<sup>29</sup>, a lo que se añade el relleno de sus entrañas con un preparado de sangre y hierbas y la deposición de los cachorros sobre unos leños para su posterior quema. La enumeración de las hierbas utilizadas en este sacrificio me inclina a pensar que el autor de la obra quiso infundir al ritual un aire especializado a través de la enumeración de hierbas poco comunes<sup>30</sup> algunas tomadas, seguramente, de herbarios especializados. Tras arrojar Orfeo los intestinos de los perros, mojados con agua, al hoyo, se viste con un manto negro, lo que es una característica habitual en los rituales mágicos en que intervienen las divinidades infernales, a menudo éstas representadas también con vestimenta negra<sup>31</sup>. Así vestido Orfeo resuena el «sonoro bronce», gesto que se asocia con la comunicación con el Más Allá y los ritos apotropaicos desde antiguo (e.g. Theoc. 2, 36). Por último, conviene señalar que el canto que Orfeo emite para dormir al dragón es susurrado y de tonos graves:

29 Es habitual sacrificar animales no comestibles a las divinidades ctónicas. Sacrificio de perros a Hécate en Sch. Ar. Pax. 277b; Sch. Paus. I, 1, 5; Lyc. Alex. 88; Plu. Quaest. Rom. 280B entre otros.

30 El *chálkanthon* aparece en PGM XII, 400. Los leños con los que Orfeo rellena el hoyo excavado que después arde son, entre otros, de enebro, árbol utilizado en PGM IV 2588, PGM IV 2654, en PGM IV 2588ss., se describe un ritual cruento en honor Hécate, de características similares al ejecutado por Orfeo, que está inserto en un himno en tetrámetros trocaicos de difamación, en 2654ss. se dice que los altares de madera de enebro son de Hécate. Véase Sánchez Ortiz de Landaluce (2005) 164 n. 314.

31 Medea viste también de negro al hacer sus ritos en las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio, véase A.R. 3, 858-866 y A.R. 3, 1201-1223.

Entonces yo, tras afinar la prodigiosa voz de mi forminge  
y haciendo resonar la última cuerda de la lira, emití una voz grave,  
inefable, desde el interior de mis labios silenciosos<sup>32</sup>.

Susurros y voz grave son dos características habituales de las invocaciones mágicas, lo que habitualmente las distingue de las oraciones religiosas que se pronuncian con un tono de voz natural.

La acción ritual de Orfeo descrita por el anónimo autor de las *Argonáutica órficas* está plagada de detalles que tienen su parangón en las actividades de los magos de los PGM. Orfeo actúa como los magos de época romana: en soledad, por la noche, degollando perros, vestido de negro, susurrando himnos, utilizando poderosas plantas y haciendo resonar objetos de bronce. Las habilidades de Orfeo han sufrido cambios considerables en las *Argonáuticas órficas*. A través de estos textos podemos considerar que en el siglo IV d.C. Orfeo es considerado ya sin tapujos un mago poderoso, que vivió en realidad y que dejó un legado escrito de conjuros, salmodias y libros pseudocientíficos como lapidarios y herbarios<sup>33</sup>. Dichas características propician la exaltación de Orfeo en este poema, adjudicándole un importantísimo papel en la obra basado, en gran medida, en sus actuaciones mágicas que ahora no sólo son fruto de su lira, sino de los ritos secretos que conoce.

## 5. ORFEO Y LAS SIRENAS, UN DUELO MÁGICO

En ninguna de las narraciones extensas que nos han llegado sobre el viaje de los argonautas falta el episodio en que Orfeo

32 Seguimos la edición de Sanchez Ortiz de Landaluce (2005).

33 Véase cap. 4.

derrota a las Sirenas con el poder de su canto. Este episodio puede tipificarse, según los puntos establecidos por Butler en su estudio sobre los magos míticos, como un «duelo mágico»<sup>34</sup>. Para considerar una pelea como un duelo mágico los litigantes debe ser dos magos o seres con poderes sobrenaturales que se retan. El ganador de la lid sale reforzado y el perdedor muere o recibe un grave escarmiento. El duelo, además, debe ser un duelo en igualdad de condiciones. El enfrentamiento entre Orfeo y las Sirenas cumple estas condiciones ya que los dos son hábiles cantores que luchan con su mejor arma: la voz.

Según todos los testimonios Orfeo derrotó a las Sirenas, pero las consecuencias para las Sirenas de esta derrota son diversas. En las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio el episodio mítico es resumido en unos pocos versos<sup>35</sup>. Orfeo interfiere el canto de las diosas con los acordes de su lira, utilizando los sonidos a suerte de escudo defensivo que impide que la voz de las Sirenas penetre en los oídos de los marinos. Tras la derrota las Sirenas caen al mar pero no mueren<sup>36</sup>.

En las *Argonáuticas órficas*<sup>37</sup> el canto de las Sirenas se califica de mágico sin ambages<sup>38</sup>. El himno que entona Orfeo para

34 Butler (1997) 15-16. Según esta autora existen diez puntos que sirven para catalogar a un héroe como mago mítico, a saber: 1. origen sobrenatural o misterioso, 2. sucesos prodigiosos en el momento de su nacimiento, 3. peligros que amenazan su infancia, 4. algún tipo de iniciación, 5. largas peregrinaciones (ya sea viaje sobrenatural o descenso a los infiernos), 6. duelo mágico, 7. juicio o persecución, 8. escena final en el marco de la naturaleza (sacrificio, despedida solemne y profética), 9. muerte violenta o misteriosa, 10. resurrección y/o ascensión. Orfeo cumple con todos ellos salvo con el 2 y el 3 ya que no existe relato de su infancia.

35 A.R. 4, 903-911.

36 Dicha característica puede deberse a una previsión cronológica por parte de Apolonio que conocería que la *Odisea*, relato en el que también Odiseo debe entretenerse con las doncellas-pájaro, es cronológicamente posterior al viaje de la Argo.

37 Se describe el paso de las Sirenas en AO 1269-1290.

enfrentarse a las Sirenas consiste en un «un grito agudo». En contraste con el utilizado para dormir al dragón, que era, como vimos, susurrado y con voz grave, éste parece querer imponerse sobre el canto de las Sirenas a través de los mismos mecanismos de magia simpática: el canto calmo sirve para apaciguar, el agudo y más potente para atacar e imponerse. El canto de Orfeo que describe el anónimo autor de las *Argonáuticas órficas* se compone de música y voz, lo que no sucede en la narración de Apolonio en donde los acordes de la lira hacen de escudo protector que la voz de las doncellas-pájaro no puede atravesar. Además, la letra del canto de Orfeo recuerda las *historiolae* de los encantamientos mágicos. El himno de Orfeo se retrotrae al momento mítico en que Posidón, luchando con Zeus, golpeó con su tridente la tierra de forma que, al romperse, surgieron las islas de Cerdeña, Eubea y Chipre. Las Sirenas sufren una suerte pareja ya que tras ser derrotadas por el canto caen al mar y se convierten en rocas.

## 6. ORFEO Y EURÍDICE.

### LA TRASGRESIÓN DE LAS LEYES NATURALES

Es bien conocido por todos el episodio mítico en que Orfeo desciende al Hades para rogar a los dioses del Más Allá que resuciten a su esposa muerta a causa de la picadura de una serpiente. Apoyado en los efectos maravillosos de su canto, Orfeo convence a los dioses para que accedan a sus ruegos. Éstos advierten a Orfeo de que perderá a su esposa si vuelve la cabeza a mirar si realmente ésta le sigue a las puertas del Hades. La ruptura de esta condición divina por parte del bardo es bien

38 Se hace uso del verbo *thélgo*, un verbo comúnmente relacionado con la magia en griego.

conocida. La comparación de este mitema con el chamanismo viene dada por una asimilación en cuanto al modo de curación de los *medicine-men* y por la consecución de un saber escatológico importante para la comunidad. El chamán que intenta sanar a alguien penetra en el Más Allá para rescatar el alma o la parte del alma del enfermo que haya salido de su cuerpo, causa de su enfermedad, y devolvérsela. Al acceder a los parajes de donde es imposible retornar para las mortales comunes, el chamán también consigue un conocimiento del destino de las almas de los muertos que lo transforman en un ser privilegiado y le otorga un estatus superior en su comunidad.

Sin embargo, son muchas las inexactitudes que surgen al establecer una analogía entre el mito de Orfeo y las actuaciones chamánicas. Orfeo no baja al Hades para sanar a una persona sino para resucitarla, operación que los chamanes no intentan siquiera, si bien puede pensarse que el mito de Orfeo responde a una exageración fabulosa de los poderes de un famoso chamán. Por otra parte, aun relacionando el descenso del bardo con las curaciones de los chamanes, su fracaso es más propio del pensamiento griego<sup>39</sup> que de historias chamánicas, a menudo tan fabulosas. En Grecia la resurrección de los muertos y la nigromancia son acciones relacionadas siempre con la magia puesto que trasgreden las limitaciones propias del hombre y atentan contra la piedad en el trato religioso, por eso suelen ser historias de fracaso y castigo.

Los estudiosos debaten sobre si existió o no una versión antigua del mito de Orfeo con final feliz<sup>40</sup>. Sin embargo, poco

39 Teseo y Piritoo no consiguen traer al mundo de los vivos a Perséfone y Asclepio es fulminado por el rayo de Zeus por resucitar a un muerto según Pi. P. 3, 54-60.

40 Defienden la existencia de un final feliz para el mito Bowra (1952), Robbins (1982), Santamaría Álvarez (2008) 1347-1355, y abogan porque lo antiguo es el fallo Ziegler (1939) col. 1276, Graf (1987) 82, Heath (1994) 190 y Bernabé (2008a) 21-24.



aporta a nuestro empeño si realmente lo antiguo era la victoria o el fracaso, ya que el hecho de que un hombre sea capaz de influir en los dioses para conseguir un beneficio propio a través de un arte que no está al alcance del resto de humanos ya lo capacita para ser considerado un mago al que atribuir, además, una versión escrita de su propio canto en forma de epodos mágicos.

Otra diferencia entre el descenso de Orfeo y el de los chamanes es que Orfeo desciende al Más Allá en cuerpo y alma mientras que los chamanes visitan estos parajes por medio de viajes extáticos dejando en el mundo de los vivos su cuerpo físico<sup>41</sup>.

En cuanto al conocimiento escatológico propio de quien se adentra en el reino de los muertos, se consideró a Orfeo un conocedor autorizado del destino de las almas tras la muerte. Sin embargo, aunque se intente comparar tal acción con las actividades de los chamanes, el conocimiento escatológico no es la razón del descenso de Orfeo sino su consecuencia lógica. Debido a este conocimiento privilegiado grupos de seguidores de las doctrinas órficas tomaron al tracio como guía del viaje ultramundano de las almas tras la muerte, mediador entre los dioses del Hades y las ánimas de los iniciados<sup>42</sup>. La función psicopompa de Orfeo es, por tanto, otra característica parangonable con los cometidos rituales de los chamanes. Pero, incluso en este caso, es posible hallar un punto de contraste entre ellos, pues la función de Orfeo como conductor de almas no parece una conexión antigua de su mito con el chamanismo sino la ampliación posterior de una capacidad puntual. La mediación

41 Los griegos conocen también los viajes astrales, e.g. los viajes de Hermótimo de Clazómenas en Plin. *HN* 7, 174 o Apollon. *Mir.* 3.

42 Véase Aellen (1994), Olmos (2001) 300-303 con bibliografía y Bernabé (en prensa).

de Orfeo ante los dioses del Más Allá por su mujer se hace extensible a los iniciados después de que éstos hayan tomado a Orfeo como fundador de sus ritos.

## 7. ABSTINENCIA SEXUAL Y PEDERASTIA

Orfeo, tras perder por segunda vez a su esposa, se retira al monte en donde permanece llorando su pena en soledad con su lira. Tal relato se ha relacionado con los retiros espirituales que realizan los chamanes, magos y druidas de diversas culturas cuando se ven en la necesidad de renovar sus poderes a través del contacto con la naturaleza que se los administra. Asimismo se cuenta que Orfeo rechazó en su retiro todo contacto con el sexo femenino lo que, según las diversas tradiciones, será el motivo de su muerte.

La abstinencia o la inversión sexual, el travestismo o la pederastia son, en ocasiones, las señas de identidad de los hombres encargados del rito en una comunidad. Este modo de actuación, que puede ser perpetuo o transitorio, implica una observancia del tabú del sexo que les permite, en ocasiones, conseguir el estado ascético que necesitan para establecer contacto con la divinidad. Su comportamiento diverso les permite diferenciarse del resto de ciudadanos, lo que resulta fundamental para desarrollarse como miembros elegidos de la comunidad.

En algunas sociedades tribales la homosexualidad y la pederastia ritual son parte de la iniciación a la vida adulta de los muchachos y para su ingreso en sociedades de cazadores o guerreros<sup>43</sup>. Conocemos, por ejemplo, el ritual de emasculación de los sacerdotes en el culto a la diosa Cibeles. Dentro de la reli-

43 Sobre la homosexualidad y pederastia ritual en Grecia véase Sergent (1986) 48-62.

gión escita conocemos la existencia de unos adivinos que se caracterizaban por su impotencia o por estar castrados. Éstos son los llamados *Enárees*, de quienes Hipócrates<sup>44</sup> dice que tienen una enfermedad que sólo afecta a los ricos, dato que también transmite Heródoto quien, además, les llama «andróginos»<sup>45</sup>. Hipócrates también puntualiza que estos hombres vestían ropa de mujer y hacían los trabajos propios del género femenino, lo que matiza un texto de Aristóteles quien advierte que esta enfermedad «mujeril» era hereditaria entre los reyes escitas<sup>46</sup>. No parece desconocida en Grecia, por tanto, la asociación de sacerdotes o adivinos con caracterización sexual femenina con los cultos extranjeros, ya sea que se hable de sacerdotes castrados o que adopten comportamientos sexuales diversos al heterosexual o porten vestidos propios de la mujer como seña de identidad.

Es posible entender que la abstinencia sexual de Orfeo y la leyenda de que él fue el primer hombre que introdujo la homosexualidad en Tracia derivaban de una antigua asociación del héroe con sociedades secretas en las que estuviese prohibida la presencia de la mujer<sup>47</sup> o con un posible celibato de los sacerdotes de la religión tracia adaptado al mito de Orfeo<sup>48</sup>. Tales

44 Hp. *Aër.* 22. Sobre los enárees véase Dumezil (1946).

45 Hdt. I, 105 y Hdt. 4, 67.

46 Arist. *EN* 7, 7.

47 No pensamos en las comunidades órficas, en las que está atestiguada la presencia del sexo femenino incluso en funciones religiosas según se desprende de los testimonios literarios. Véase un estudio en Jiménez San Cristóbal (2002) 241-243.

48 Str. 7, 3, 3 nos informa de la existencia de unos hombres santos tracios, a los que él llama «fundadores», que se mantienen alejados de las mujeres. Se podría pensar en una relación de Orfeo con estos hombres divinos por su carácter ya de fundador, ya de reformador del culto órfico, característica que Estrabón también aplica a Orfeo en Str. 7 fr. 10a Radt (*OF* 554).

rasgos, además, parecen añadidos posteriores al mito con un claro interés romántico o etiológico<sup>49</sup>.

La importancia de las inclinaciones sexuales de Orfeo en su evolución mítica como mago es escasa pero, sin embargo, creo que es importante señalarla ya que se advierte una relación de Orfeo con un tipo de religiosidad y organizaciones culturales de tipo iniciático de probable origen guerrero que, vistas desde el prisma de la *polis* y la organización política de la religión griega, pudo verse como esa «otra religión» que, habitualmente, se asocia con la magia.

## 8. LA MUERTE DE ORFEO Y SU CABEZA PROFÉTICA

Según la versión más conocida del mito, Orfeo murió desmembrado a manos de las mujeres tracias<sup>50</sup> que, tras su monstruosa acción, arrojaron la cabeza del cantor al río Hebro. La cabeza llegó, junto con la lira, a Lesbos y fue trasladada a un santuario desde el que emitía oráculos.

Esta muerte, de carácter cruento, ha sido relacionada con rituales iniciáticos chamánicos en los que se simula el desmembramiento del chamán por parte de sus espíritus asistentes<sup>51</sup>. La experiencia sufrida proporciona al chamán una muerte total de su condición de hombre normal y queda completamente puri-

49 En época clásica ser heterosexual no excluía mantener relaciones homosexuales. Por tanto parece que la introducción de la pederastia en Tracia como causa de la ira de las mujeres que las lleva a matar a Orfeo pertenece a una versión postclásica del mito. Sobre la homosexualidad de Orfeo véase *Ou. Met.* 10, 83ss. o *Hyg. Astr.* 2, 7.

50 Dependiendo de las versiones las mujeres tracias son o no bacantes y lo desmembran con instrumentos varios o con sus propias manos. Sobre la iconografía de la muerte de Orfeo véase *LIMC* VII 1, 81-105.

51 Eliade (2001) 60-71.

ficado y cargado del poder espiritual que necesita para ejercer su profesión. En algunos de los relatos chamánicos referidos por los etnólogos, los espíritus asistentes cambian alguno de los huesos u órganos del chamán por gemas mágicas, cristales, hierbas u otras poderosas sustancias destinadas a aumentar sus poderes.

Existen cuentos folclóricos griegos en los que se narra el descuartizamiento ritual de algún hombre o héroe y la resurrección del cuerpo a través de la cocción de sus miembros. Así el mito de Pélope, que fue resucitado después de que los dioses lo cociesen en una marmita y sustituyeran su hombro por una pieza de marfil<sup>52</sup>, o la actuación de Medea y las hijas de Pelias, quienes intentaron rejuvenecer a su padre desmembrándolo y cociéndolo en un caldero<sup>53</sup>. Pero, en lo referente al relato de Orfeo, el paralelo no es tan evidente. En primer lugar, Orfeo no resucita tras el desmembramiento ni se incrusta a su cuerpo nada que le sea ajeno. No existe una renovación de los poderes del bardo, pero, sin embargo, tras su muerte la cabeza adquiere una habilidad nueva: el don de la profecía<sup>54</sup>.

El caso de la cabeza parlante que es, además, profética, es un motivo recurrente en los cuentos folclóricos de diversas culturas<sup>55</sup>. El yo mágico de un personaje con poderes extraordinarios vive por más tiempo cobijado, normalmente, en la cabeza. Los defensores de la interpretación chamánica del mito de Orfeo comparan la historia de la cabeza oracular con los relatos sobre

52 Los paralelos del mito de Pélope con las experiencias chamánicas han sido señalados por Eliade (2001) 70-71 y 140ss.

53 Téngase en cuenta la extrajería tanto de Medea como de Pélope, al igual que Orfeo.

54 Si descartamos la afirmación de *Argonáuticas Órficas* en donde se dice que Orfeo adquiere el don profético tras su viaje al Hades.

55 Sobre los orígenes indoeuropeos de este mito véase Nagy (1990), Mendoza (1995) 134-136 y Ogden (2001) 202-216.

cabezas parlantes de los chamanes de Siberia y Asia Central<sup>56</sup>. Pero, de nuevo, es posible aludir a otros puntos de comparación diversos a los relatos chamánicos para interpretar este mitema, pues conocemos la existencia de cráneos oraculares y *necromanteia* en Mesopotamia<sup>57</sup> y en el mundo griego, lo que ofrece un paralelo oriental o autóctono para el desarrollo del mito de Orfeo sin que haya necesidad alguna de vincular su mito con el chamanismo centro-asiático.

El mito de la cabeza profética de Orfeo era bien conocido en época clásica tal como atestiguan algunas pinturas vasculares y el grabado de un espejo etrusco<sup>58</sup>. Sin embargo, la narración literaria del mito, no aparece hasta época imperial romana<sup>59</sup>.

En mi opinión resulta más convincente pensar que el mito de la cabeza profética de Orfeo es un motivo del folclore popular en lugar de interpretarlo como una influencia en su mito del chamanismo septentrional. La propia vida mítica de Orfeo como cantor inspirado resulta idónea para ilustrar el poder del arte tras la muerte. Este mito se integra además en la tradición folclórica griega, si bien en un tipo de relato fantástico relacionado, en ocasiones, con la necromancia y la adivinación. Un ejemplo nos lo proporciona el paradoxógrafo Flegón, en su libro sobre prodigios<sup>60</sup>, quien cuenta la historia de un hombre

<sup>56</sup> Eliade (2001) 203.

<sup>57</sup> Véase Faraone (2004a) 15-17.

<sup>58</sup> Véase dos hidrias y una copa de figuras rojas datados en la segunda mitad del siglo V a. C. (LIMC VII I *Orpheus* fig. 68-70). El espejo de bronce etrusco fue hallado en una tumba de Chiusi y se data a finales del siglo IV a. C. En él puede leerse el nombre de Orfeo (ΥΡΦΕ) bajo una cabeza. Un joven, sentado al lado, escribe en una tablilla lo que le dicta la cabeza véase Guthrie (2003) 88-92 y Faraone (2004a).

<sup>59</sup> Philostr. *Her.* 28, 8 y Philostr. *VA* 4, 14. Es posible que exista una antigua relación de Orfeo con la adivinación atendiendo a unos versos de la *Alceste* de Eurípides. Sobre ellos véase cap. 3.

<sup>60</sup> Phleg. *FGH* 257, 36, 2 Jacoby. Sobre Flegón de Tralles véase Hansen (1996).

llamado Polícrito quien, tras haberse casado, murió. Su mujer, ya viuda, dio a luz al tiempo convenido un hijo hermafrodita. Tras convocar la Asamblea para consultar el fenómeno se apareció el fantasma de Polícrito y devoró a su propio hijo del que quedó únicamente la cabeza. Cuando ésta yacía en el suelo emitió un oráculo advirtiendo que los ciudadanos no fuesen al oráculo de Delfos y revelando la terrible desgracia que iban a sufrir al año siguiente los etolios<sup>61</sup>.

En otro relato, que puede datarse en 191 a.C., Flegón<sup>62</sup> narra la historia de Publio, un dador de oráculos a los que dio fiabilidad prediciendo su propia muerte bajo las fauces de un enorme lobo rojo. Cuando sucedió dicho vaticinio su cabeza, que yacía en el suelo, emitió un nuevo oráculo en verso que advertía de una masacre. Este último oráculo, según narra Flegón, también se cumplió. Las dos narraciones, como puede observarse, tienen importantes puntos de contacto con la historia de Orfeo. Ambas hacen referencia a oráculos en verso que emiten cabezas separadas del cuerpo, desde el suelo y aludiendo a Apolo como dios de los oráculos.

Por último, y siguiendo con el mito de la muerte de Orfeo, debo referirme a la gran cantidad de hechos extraordinarios acaecidos tras la diseminación de sus restos. Los miembros de Orfeo impregnaron el terreno que tocaban del poder mágico que les era inmanente, lo que se explica a través de la importante creencia que en la Antigüedad se tenía en la magia por contagio<sup>63</sup>. Las fuentes nos dicen que de la sangre de Orfeo nació una flor que reproducía el sonido de su cítara<sup>64</sup>, que los

61 El relato puede remontarse al año 306-301 a.C. Véase Hansen (1996) 85 y Faraone (2004a) 22.

62 Phleg. *FGH* 257, 36, 3 Jacoby.

63 Cf. Frazer (1922), Mauss (1972), Luck (1995) 13s.

64 Plu. *Flu.* 3, 4.

ruiseñores de Antisa, lugar en el que se enterró la cabeza de Orfeo, cantaban mejor el resto de su especie<sup>65</sup>, que la lira contagié su poder a las rocas de Lirneso<sup>66</sup> y que los ciudadanos de Lesbos, a donde llegó la cabeza de Orfeo, están más dotados para la poesía<sup>67</sup> entre otros prodigios<sup>68</sup>. Sin embargo ninguno de estos relatos extraordinarios es anterior a época helenística<sup>69</sup> con lo que cabe pensar que todas responden al interés de los poetas de esta época por la innovación en los mitos y la atención al detalle fantástico.

## 9. ORFEO Y LOS RITOS INICIÁTICOS

La relación de Orfeo con los ritos místicos, de los que se decía era fundador, reformador e iniciado, también influyó en la relación del héroe con la magia a tenor de la constante asociación que existe en la Antigüedad entre magia y ritos iniciáticos<sup>70</sup>. Dicha asociación se debe, en gran medida, al carácter secreto de los movimientos místicos sobre los que recaía la sospecha de ser subversivos al orden social establecido. Un texto de Platón<sup>71</sup> nos ilustra al respecto, ya que dispone sancionar de forma muy severa a:

adivinos y afanosos hacedores de toda clase de magias; de ellos nacen también, a veces, los tiranos, demagogos, generales, urdi-

65 Paus. 9, 30, 6, Antig. Mir. 5 (34 Giannini). Cf. Myrsil. FGH 447 F 2 (OF 1065).

66 Philostr. Her. 33.

67 Phanocl. fr. 1 Powell (OF 1054 I).

68 E.g. Paus. 9, 30, 9-12.

69 La historia más antigua pertenece al Fanocles, del siglo III a.C.

70 Véase Graf (1994) 107-137 y Dickie (2001) 33ss.

71 Pl. Lg. 908d.



dores de iniciaciones privadas y las maquinaciones de los llamados sofistas.

El mismo Platón considera, por tanto, que magos e «urdidores de iniciaciones privadas», alusión velada a Orfeo<sup>72</sup>, son una misma clase de personas: ateos sin prejuicios que utilizan su falta de fe en su propio beneficio.

Orfeo aparece también en las fuentes como iniciado en los misterios, habitualmente los misterios de Samotracia. Según Diodoro<sup>73</sup>, que cita a Éforo, Orfeo fue discípulo de los Dáctilos del Ida, de quienes aprendió las iniciaciones y los misterios que difundiera, después, por Grecia<sup>74</sup>:

Puesto que eran hechiceros, realizaban encantamientos, ceremonias rituales y misterios, y durante su estancia en Samotracia, con estas prácticas, espantaron sobremanera a los habitantes de la isla; y precisamente en aquella época, Orfeo, dotado por naturaleza de un excepcional talento para la poesía y la música, fue su discípulo y fue el primero que introdujo entre los griegos las ceremonias y los misterios.

En este texto se califica a los Dáctilos de hechiceros y versados en encantamientos, lo que evidencia la cercanía que existe entre religión misteriosa y magia al calificar, en este caso, a los iniciadores de magos<sup>75</sup>. Del texto se desprende que si los Dácti-

72 Pl. *Prt.* 316d relaciona a Orfeo de manera directa con las iniciaciones. Véase Casadesús (2002).

73 D.S. 5, 64, 4 = Ephor. *FGH* 70 F 104 (*OF* 519).

74 Diodoro Sículo también hace de Orfeo un iniciado en los misterios de Creta y los misterios de los magos egipcios. Sobre todos estos pasajes de Diodoro véase Bernabé (2002e).

75 Existen más testimonios en que los Dáctilos son calificados de magos. Véase Johnston (1999a) III, 112 y (1999b) 96.

los conocían encantamientos, Orfeo los habría aprendido junto con las ceremonias iniciáticas<sup>76</sup>.

Diodoro de Sicilia relaciona en otros pasajes de su obra histórica la iniciación de Orfeo con una actuación mítica relacionada con la magia: calmar los vientos adversos en el viaje de los argonautas<sup>77</sup>. Orfeo, tras elevar una oración a los dioses de Samotracia, consigue amainar el viento. Se señala explícitamente que esta acción sólo la puede llevar a cabo Orfeo porque es el único de los tripulantes que se ha iniciado:

Pero entonces sobrevino una gran tormenta y, cuando los jefes desesperaban de salvarse, dicen que fue entonces cuando Orfeo, que era el único de los tripulantes que había sido iniciado, ofreció a las divinidades de Samotracia unas oraciones para salvarse. Inmediatamente el viento cesó y dos estrellas descendieron sobre las cabezas de los Dioscuros.

Filóstrato también ofrece un testimonio de esta actuación mítica. En una de sus *Descripciones de cuadros*<sup>78</sup> se describe una representación del viaje de los argonautas cuando se encuentran con el dios Glauco:

Desde el Bósforo y las Simpliégades la nave Argo corta navegando el ruido impetuoso del Ponto; Orfeo con su canto hechiza el mar y éste le escucha; el Ponto reposa con la melodía.

Filóstrato, al contrario que Diodoro, sí relaciona el canto de Orfeo con la magia, sin relacionarlo con la religión, lo que

<sup>76</sup> Véase Bernabé (2001a).

<sup>77</sup> D.S. 4, 43, 1. Alude a la relación de la iniciación en Samotracia con la buena navegación A.R. 1, 915ss.

<sup>78</sup> Philostr. *Im.* 2, 15, 1.

nos habla, además, de un nuevo poder otorgado a la música de Orfeo: el control de un fenómeno atmosférico, lo que, además, se asocia muy comúnmente con la magia<sup>79</sup>.

Los dioses de Samotracia, como ya se ha advertido, están en constante relación con la magia en los textos antiguos. Aristófanes ofrece un interesante testimonio al respecto ya en el siglo V a.C.<sup>80</sup>:

Así que si alguno de vosotros está iniciado  
en Samotracia, ahora es la ocasión de desearle  
al que se está acercando una buena torcedura de pies.

Varias fuentes nos informan sobre la creencia en que las divinidades de Samotracia tenían poder para expulsar el mal si se les suplicaba, y que éstas escuchaban en mayor medida a sus iniciados, que sabían cómo invocarlas<sup>81</sup>. El juego cómico de estos versos de Aristófanes se apoya en dicha sentencia. En el texto el cómico ateniense utiliza el verbo *apotrepho*, que se utiliza para hablar de acciones mágicas de tipo protectorio. El chiste está basado en un juego con el verbo *apotrepho*, verbo utilizado habitualmente para expresar acciones de magia protectoria. El espectador de la comedia escucharía hablar de iniciados de Samotracia en un contexto en el aparece el verbo *apotrepho* que, como decimos, se relaciona con la magia porque su significado literal es expulsar haciendo que lo no deseado dé un giro. El espectador, por tanto, espera una mención a algún rito mágico ya que los iniciados en Samotracia parecen tener este tipo de conoci-

79 En AP 7, 8 (Antip.Sid.) aparece este mismo mito.

80 Ar. Pax. 277ss. Véase. Faraone (2004b). Sobre las iniciaciones en Samotracia véase Cole (1984) y Scarpi (2002) *Samotracia*.

81 Véase Call. Epigr. 48, Sch. Ar. Pax. 277, D.S. 5, 43, 2 y D.S. 5, 49, 6, HO 38, 5, Seru. Aen. 3, 12.

miento. Sin embargo el comediógrafo cambia el objeto de la acción verbal y en lugar de dar la vuelta y hacer que se gire un mal, habla de los pies, lo que resulta una acción ridícula que provocaría la carcajada del público.

En resumen, la asociación de Orfeo con conocimientos que se creían propios de los iniciados, de forma especial de los iniciados en Samotracia, es un factor añadido a su vida mítica del que se pudo derivar su asociación con la magia y su calificación como un mago y conocedor de encantamientos.

#### 10. ORFEO, UN MAGO A LOS OJOS DE LOS ESCRITORES

Son varios los testimonios literarios que hablan de Orfeo como un mago casi de forma literal. Un texto de Estrabón<sup>82</sup> equipara a Orfeo con los orfeotelestas y los adivinos y charlatanes de los que ya hablara Platón<sup>83</sup>:

Allí habitaba, se dice, el ciconio Orfeo, un hechicero, que en sus comienzos vivía recurriendo a la música, la adivinación y la iniciación en ritos secretos, pero luego tuvo grandes ambiciones, supo atraerse a las masas y se hizo poderoso; unos lo acogían con agrado, pero otros temían de él maquinaciones y violencia, por lo que lo llevaron a la muerte.

Estrabón se refiere a hechos y personas relacionados con la magia a través de su conexión con las iniciaciones místicas. El carácter peyorativo que se observa en este fragmento no sólo se aprecia a través del sentido global del texto sino que se hace sobre

82 Str. 7 fr. 10a Radt, cf. Bernabé (2001a) y (2002d).

83 Véase cap. 8.

todo evidente por medio del interés que el autor pone en destacar la intención lucrativa y perversa de este tipo de actividades.

Pausanias, en el siglo I d.C., identifica de forma inequívoca a Orfeo con un mago en los siguientes términos<sup>84</sup>:

Creía este egipcio que Anfión y el tracio Orfeo habían sido poderosos magos, a cuyos encantamientos obedecían las fieras llegándose a Orfeo y las piedras a Anfión para la construcción de la muralla.

El canto de Orfeo se considera mágico sin paliativos y a Orfeo mismo, que hace un uso consciente de él, un mago poderoso. En época romana, como vemos, la relación entre Orfeo y la magia ya estaba muy bien asentada. Sin embargo, el carácter de dicha relación difiere sobremanera dependiendo del autor que la establezca. Apuleyo<sup>85</sup>, en su apología, defiende a las personas que, como él mismo, han sido acusadas de ser magos:

A los que estudian con mayor celo la providencia que rige el universo y rinden culto a los dioses con la más profunda devoción, los llaman «magos» en el sentido vulgar de la palabra, como si fueran capaces de realizar por sí mismos lo que saben que tiene lugar, como sucedió antaño con Epiménides, Orfeo, Pitágoras y Ostanés.

En el siglo II d.C. se persigue y condena a muerte a filósofos y científicos bajo acusaciones de magia, habitualmente apoyados en la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*. La autodefensa de Apu-

84 Paus. 6, 20, 18.

85 Apul. *Apol.* 27.

leyo se basa en las falsas denuncias hechas a filósofos o estudiosos de los que se creía que conseguían sus conocimientos a través de la práctica de la magia y no por el estudio. Así Orfeo, considerado un teólogo estudioso de la divinidad al que se atribuía poemas teogónicos, cosmológicos, cosmogónicos, de disposición de rituales y otras muchísimas materias, era visto por esto mismo como un mago.

En época bizantina siguen apareciendo testimonios que relacionan a Orfeo con la magia. Juan Tzetzes<sup>86</sup>, cuando menciona el supuesto viaje de Orfeo a Egipto dice:

Y tras haber estudiado allí (sc. Orfeo en Egipto) no hubo ciencia que no aprendiese, como... la magia, muy encomiada por Orfeo.

El escritor bizantino considera que la magia es la ciencia que interesó a Orfeo en mayor medida, de lo que se desprende que en el siglo XII d.C. era muy sólida la relación del cantor con esta disciplina, que estaría sustentada por la cantidad de conjuros y libros de saberes ocultos atribuidos a Orfeo de los que Tzetzes tenía conocimiento<sup>87</sup>.

## II. ORFEO COMO MAESTRO DE MAGIA

En las fuentes Orfeo se relaciona frecuentemente con la difusión y enseñanza de la *arcana disciplina*. Ps. Luciano<sup>88</sup> se expresa de este modo cuando habla del origen de la astrología gracias a las enseñanzas de Orfeo:

86 Tz. Ex. II. 17, 14 Hermann. Similar en Tz. Ex. II. 27, 11 Hermann OF 824.

87 Véase cap. 4.

88 Luc. *De astr.* 10 (OF 418).

Los griegos no recibieron ninguna noción de astrología ni de los etíopes ni de los egipcios, fue Orfeo, el hijo de Eagro y de Calíope el que los instruyó, pero no de una forma abierta y presentando su doctrina a la luz del día, sino bajo una forma mágica y mística conforme a su carácter.

Plinio el Viejo, por su parte, se pregunta acerca de la posibilidad de que fuese Orfeo quien propagó por Tesalia la magia<sup>89</sup>:

Pensaría que Orfeo fue el primero en propagar por el territorio vecino esta superstición nacida de la medicina si Tracia, su patria, no hubiera carecido por completo de magia.

Sabemos que Plinio conocía y manejaba libros atribuidos a Orfeo sobre medicina y sanación por medio de hierbas y remedios animales. En varios pasajes de su extensa obra el naturalista romano no duda en considerar este arte curativo como un tipo de magia. Plinio, por tanto, no relaciona a Orfeo con la magia atendiendo a su mito sino prestando atención únicamente a la literatura de contenido mágico y médico que circulaban bajo la autoría de Orfeo en el siglo I d.C.

89 Plin. *HN* 30, 7 (OF 817).





### 3. ORFEO Y LA MAGIA A TRAVÉS DE LOS TESTIMONIOS LITERARIOS

#### I. ORFEO COMO ESCRITOR DE ENCANTAMIENTOS EN LA LITERATURA CLÁSICA

Los testimonios que conservamos acerca de la atribución de encantamientos a Orfeo se remontan a una época tan antigua como al siglo v a. C. Hay que destacar que dado que los testimonios literarios de este siglo dan por supuesta la enorme fama de los conjuros atribuidos a Orfeo, debe entenderse que estos ensalmos epódicos son anteriores a dicha época. Que no conservemos testimonios anteriores al siglo v a. C. es, seguramente, sólo una cuestión de pervivencia de la literatura antigua.

##### I. I. LAS TABLILLAS TRACIAS EN LA TRAGEDIA *ALCESTIS*

El primer autor que nos brinda la oportunidad de conocer el contenido y fama de los conjuros de Orfeo es Eurípides. Dos de las obras del dramaturgo hacen referencia a estos episodios: la tragedia *Alceste* y el drama satírico *El Cíclope*<sup>1</sup>. Los versos que hablan

1 E. Alc. 965 ss. (OF 812), E. Cyc. 646ss. (OF 814).

de escritos mágicos relacionados con Orfeo en la *Alcestis* dicen:

Nada más poderoso que Necesidad  
 encontré, ni siquiera un remedio  
 en las tablillas tracias, las que  
 escribiera la voz de Orfeo,  
 ni en cuantos remedios enseñó  
 Febo, cortando hierbas, a los Asclepiadas  
 para beneficio de los mortales de muchas enfermedades.

Según estos versos existían unos remedios escritos por «la voz de Orfeo» que se hallaban inscritos en unas «tablillas tracias». Eurípides equipara los remedios de Orfeo con los que Apolo enseñó a los descendientes de Asclepio, lo que puede entenderse, en mi opinión, como una referencia del dramaturgo a las dos clases de medicina a las que podían acudir los atenienses del siglo V a.C.: la medicina popular, ligada a los remedios naturales y a la magia, representada en estos versos por las tablillas tracias, y la medicina científica, la de los Asclepiadas. Para ambas formas de curación el dramaturgo utiliza el sustantivo griego *phármaka* es decir, «remedios», ya sean de tipo herbáceo, ya ligados a algún tipo de salmodia que debía ser recitada (medicina epódica). No es posible, a partir de las referencias que conservamos, conocer exactamente qué tipo de remedio estaba inscrito en esas tablillas tracias. Los escolios al pasaje intentan dilucidar la relación de Orfeo con las «tablillas tracias» pero sus comentarios son muy breves y aportan, posiblemente, una información errónea que debe manejarse con cautela. Además no tenemos si quiera la certeza de que los comentaristas se refieran a la situación del siglo V a.C. El escolio al pasaje de *Alcestis* sigue de la siguiente forma<sup>2</sup>:

2 Sch. E. *Alc.* 968 (II 239, 3 Schwartz) = OF 813 I).

*Que Orfeo escribió:* Orfeo era poeta y adivino. Filócoro, en su primer libro *Sobre la adivinación*, dice que existían poemas de él así: «En verdad no soy siniestro para elegir oráculos, sino que son verdaderos los pensamientos en mi pecho». Y el físico Heraclides, escribiendo así, dice que existen unas tablillas de Orfeo: «en el templo de Dioniso construido en el llamado Hemón de Tracia, donde se dice que hay unas tablillas (de Orfeo) escritas así».

Según el comentario Orfeo era «poeta y adivino» y, como dice Filócoro en su obra sobre adivinación, existían unas tablillas que habían sido escritas por él y que contenían, plausiblemente, oráculos dictados por él mismo o por su cabeza profética. De la información de Heraclides sólo se extrae que las tablillas se conservaban en un santuario de Dioniso en Tracia.

El siguiente escolio que conservamos y que transmite información sobre las tablillas tracias, perteneciente a la tragedia eurípidea *Hécuba*<sup>3</sup>, insiste al respecto e informa acerca de la existencia de un oráculo de Dioniso en el que se encontraban «las inscripciones en tablillas de Orfeo, acerca de las cuales se habla en *Alceste*», repitiendo la información de Heraclides que hemos visto en el escolio a *Alceste*. Añade, además, la particularidad de que dicho templo es un oráculo. Esta información es coincidente con la que proporcionaba Filócoro, quien hablaba de la capacidad oracular de Orfeo. De nuevo, sin embargo, no es posible saber hasta qué punto el escoliasta hace referencia a su época o a la del trágico ateniense.

A la luz de estos comentarios vemos que existen dos informaciones en principio diversas pero que no tienen por qué ser

3 Sch. E. *Hec.* 1267 (I 89, 12 Schwartz = OF 813 II).

excluyentes entre sí. Los versos de Eurípides relacionan las tablillas con los remedios de los Asclepiadas, es decir, con la medicina. Los escolios, sin embargo, parecen apuntar hacia la adivinación y los oráculos. Es posible, no obstante, solventar tal discrepancia aparente entendiendo que el templo u oráculo al que se alude en los escolios era similar a los templos consagrados a Asclepio: templos oraculares pero, a la vez, santuarios de sanación. Dioniso es considerado en Tracia una divinidad sanadora según ilustra una gran cantidad de testimonios y a la que se consagraban templos de carácter oracular<sup>4</sup>. Por tanto es plausible pensar que las respuestas ofrecidas en este supuesto oráculo de Dioniso en Tracia transmitiesen, entre otras informaciones, formas de curación para quien hiciese una petición de esta índole. En este sentido, resulta útil traer a colación un testimonio de Pausanias como ejemplo<sup>5</sup>. Según el periegeta, para los habitantes de Anficlea, Dioniso es un adivino y un sanador que, además de vaticinar, cura por medio de sueños. Pausanias conoce el oráculo-sanatorio de Dioniso en Delfos, similar a los templos de Asclepio como el de Epidauro, lo que nos informa sobre la popularidad de Dioniso como divinidad profético-sanadora en la Hélade, fama que habría llegado a la península muy probablemente desde Tracia.

La relación de Orfeo y Tracia es evidente en su mito, con lo que se asociarían las respuestas más famosas de un oráculo de Dioniso en tierra de los tracios a la voz del bardo, como probable profeta inspirado por su dios. Puesto que Orfeo es el héroe tracio más popular y prestigioso y, además, un poeta inspirado, su autoría garantizaría la popularidad de estos vaticinios dionisiacos.

En cuanto a la relación que pueda existir entre los remedios de Orfeo y los enseñados a los Asclepiadas es interesante desta-

4 Sobre Dioniso como divinidad sanadora véase Otto (1997) 99-106.

5 Paus. 10, 33, 11.

car la analogía existente entre los dos personajes míticos referidos: Orfeo y Asclepio. El pasaje de *Alcestis* aparece en un contexto de reflexión sobre la incapacidad de superar los límites de las leyes naturales, en concreto la muerte y, precisamente, según las leyendas de estos dos héroes, ambos intentaron resucitar a un mortal y fueron por ello castigados<sup>6</sup>. Eurípides parece establecer una doble conexión entre estos dos personajes<sup>7</sup> pues, si bien los dos héroes se relacionan en el pasaje con la sanación ambos, en su mito, intentaron además sobrepasar los límites fijados por las leyes naturales, personificadas en este texto por medio de Necesidad. La relación debió ser buscada por Eurípides como recurso dramático para dotar de un mayor patetismo al canto coral, ya que no sólo hace referencia a la incapacidad de la medicina para doblegar el destino sino que además, de forma secundaria, se refiere a la incapacidad incluso de los seres semidivinos de realizar dicha proeza, consiguiendo a través de este recurso llegar a un punto culminante del sentimiento trágico: nada podrá devolver la vida a Alcestis.

En cuanto a la frase «que la voz de Orfeo escribiera» hay varios puntos que deben comentarse. La expresión se ha relacionado con varias pinturas vasculares en las que aparece representada una cabeza que se identifica con la cabeza profética de Orfeo. De su boca abierta se colige que habla a alguien que, sentado enfrente, copia lo que la cabeza le dice en unas tablillas<sup>8</sup>.

6 Orfeo intentó resucitar a su esposa y Asclepio a un hombre con su arte médico (véase P. P. 3, 54ss.).

7 Eurípides se referiría a ellos sirviéndose de la metonimia: los escritos de Orfeo para referirse al héroe tracio y los remedios de los Asclepiadas para hablar de Asclepio.

8 Copian los dictados de la cabeza un peregrino en la copa de Cambridge (imagen 70 del LIMC), un hombre desnudo en una gema etrusca procedente de la colección privada del profesor A. B. Cook (puede verse una reproducción de la imagen en Guthrie (2001) 92) y la diosa Aliúnea en el espejo etrusco de Siena (véase LIMC s.v. Aliúnea, p. 2).

Existen diversas hipótesis que pretenden adivinar cuál es el contenido de lo escrito en las tablillas. Creo más probable la propuesta de que se trata de respuestas oraculares. Según Graf<sup>9</sup> es muy plausible que la expresión utilizada en estos versos por Eurípides esté aludiendo al dictado, lo que es posible corroborar, en relación con los oráculos de Orfeo, gracias a un texto del *Heroico* de Filóstrato<sup>10</sup> que dice que la cabeza de Orfeo vaticinaba al gran rey, en este caso, Ciro de Persia y que sus predicciones eran enviadas hasta Babilonia. Las respuestas oraculares de Orfeo serían, por tanto, escritas para que las delegaciones consultantes las pudiesen llevar a su ciudad de origen<sup>11</sup>.

Nos encontramos ante una nueva disyuntiva. A través de los testimonios iconográficos se puede entender que en época de Eurípides se conocía un oráculo de la cabeza de Orfeo cuyas respuestas eran escritas en tablillas. Se añade a esto que los textos que contenían las «tablillas tracias» parecen estar relacionados con la sanación, capacidad que puede vincularse al oráculo de Dioniso en Tracia del que hablan los escolios, pero que no parece tener relación con el oráculo de la cabeza cantora. Cabe añadir un testimonio de Platón, del diálogo *Cármides*, donde el filósofo alude a las técnicas de sanación de los médicos seguidores de Zalmoxis<sup>12</sup>. Éstos, de los que incluso se dice que pueden resucitar a los muertos, sanaban por medio de fármacos y epodos, de forma que podían curar no sólo el cuerpo sino también el alma. El tipo de sanación puede compararse a los

9 Graf (1987) 94.

10 Philostr. *Her.* 28.

11 Cabe señalar, a este respecto, que el atuendo de quien escribe en las tablillas lo dictado por la cabeza oracular en la copa de Cambridge lleva vestimenta de peregrino: sombrero de viaje y botas altas.

12 Pl. *Chrm.* 156d: «Así es, Cármides, esto del ensalmo. Yo lo aprendí, allí en el ejército, junto a uno de los médicos tracios de Zalmoxis, los que dicen que también resucitan a los muertos... y se dice, oh querido, que el alma se cura con unos ensalmos, y que estos ensalmos son las palabras hermosas».

remedios atribuidos a Orfeo en el pasaje de Eurípides. Incluso la afirmación platónica de que estos médicos podían resucitar a los muertos relaciona sus habilidades con el episodio mítico de Orfeo y Eurídice, a lo que también se refiere la tragedia *Alcestitis*.

Lo más plausible es pensar que el texto de Eurípides se refiere a epodos relacionados con la sanación que pueden provenir o no de respuestas oraculares. Existe una conexión entre Orfeo y las técnicas curativas a través de Dioniso, divinidad cuyo santuario oracular y médico en Delfos era famoso y que se relacionaba con la sanación de tipo extático en Tracia, patria de Orfeo. Las tablillas tracias debían de ser bien conocidas por el público en general, pues la referencia a ellas se hace sin ningún tipo de explicación añadida y se ponen en relación con algo tan conocido como las técnicas médicas de los Asclepiadas. Eurípides no debe referirse, por tanto, a unas tablillas concretas conservadas en un lejano templo tracio, como informan los escolios, sino a documentos bien conocidos por los espectadores de su tragedia, que podía consultar o a los que tenía fácil acceso, si bien en un principio pudieran tener un origen religioso conectado con algún oráculo de Dioniso en Tracia que hubiera popularizado sus respuestas.

¿Y qué relación existe entre este pasaje de Eurípides, Orfeo y la magia? Los remedios que probablemente contenían las tablillas tracias deben tener relación, como ya hemos visto, con la medicina y la adivinación, disciplinas que en la Antigüedad no podemos separar de la magia, pues los límites entre estos saberes y la ciencia no están bien establecidos y se confunden muy a menudo. Como ejemplo del pensamiento antiguo que relaciona la medicina y la magia resulta ilustrativo un texto de Plinio el Viejo<sup>13</sup> en el que se apunta a Orfeo como introductor de la esta disciplina en Grecia:

13 Plin. *HN* 30, 7.

Me inclinaría a pensar que Orfeo fue el primero en propagar por el territorio vecino esta superstición surgida de la medicina si Tracia, su patria, no hubiese carecido por completo de magia.

La magia para Plinio, según este testimonio, estaba íntimamente ligada a la medicina, como una disciplina supersticiosa derivada de ella. El naturalista, además, apunta a Orfeo como el introductor en Grecia de la magia. Si bien este testimonio resulta algo alejado cronológicamente para relacionarlo con los versos de Eurípides, creo que es útil como ejemplo de la conexión existente entre Orfeo, magia y medicina que, con toda probabilidad, debe retrotraerse a época clásica.

#### 1.2. EL «ENSALMO BUENÍSIMO» DE ORFEO EN EL CÍCLOPE

Eurípides ofrece otro testimonio más en el que alude, ahora de forma más evidente, a la existencia de conjuros atribuidos a Orfeo. Como ocurría en *Alceste*, los versos forman parte de un coro que, en esta ocasión, está formado por los sátiros del drama *El Cíclope*<sup>14</sup>. El pasaje se inserta en un momento en que los sátiros, junto con Odiseo, piensan cómo escapar del terrible destino que parece aguardarles en las fauces de Polifemo. El coro, dividido en dos semicoros, no se atreve a acercarse al Cíclope para cegar su único ojo. Para evitar el riesgo ponen todo tipo de excusas ridículas. Es en este momento cuando uno de los semicoros canta:

Pero conozco un ensalmo de Orfeo, buenísimo,  
de suerte que el tizón irá solo hacia el cráneo  
y quemará al hijo de la tierra, provisto de un solo ojo.

14 E. Cyc. 646ss. (OF 814).



Este comentario irónico refleja que ciertos ensalmos o conjuros atribuidos a Orfeo eran bien conocidos por los atenien-  
ses del siglo V a. C., espectadores del drama satírico<sup>15</sup>, y debían  
servir para infinidad de usos, en este caso, quizás, exagerado  
para provocar la risa del espectador. Sin embargo parece que la  
alusión de Eurípides a estos epodos revela algo más de lo que  
acabamos de mencionar y es posible que Eurípides conserve en  
los versos rasgos del lenguaje propio de los conjuros hexamétri-  
cos e, incluso, cierta imaginería órfica.

La relación de Orfeo y el orfismo con la composición de  
conjuros pudo tener su base no sólo en el mito del bardo sino  
también en la creencia en que los iniciados en los cultos misté-  
ricos poseían conocimientos privilegiados que podían ayudarles  
tanto en la consecución del bienestar durante su vida terrena  
como proporcionarles auxilio en el Más Allá. Estos conocimien-  
tos estarían relacionados con la magia, en principio protectora,  
pero de la que algunos podían sospechar un uso agresivo.

La acción que se pretende conseguir utilizando el conjuro  
órfico en este pasaje, que la tea ardiendo se dirija por sí sola al  
ojo de Polifemo y le ciegue, aunque parece una exageración  
cómica de los poderes de estos ensalmos, es congruente con el  
poder mítico del canto de Orfeo, capaz de conseguir que los  
árboles se moviesen. Puede descubrirse, por tanto, una doble  
identificación órfica en el conjuro pues, además de identificarlo  
explícitamente como «de Orfeo» la acción desencadenada  
evoca, a menor escala, el mítico poder del canto del tracio.

Más interesante resulta el estudio de los términos que Eurí-  
pides utiliza para hablar del encantamiento. En principio hay  
que destacar la calificación del conjuro de *epodé*, término rela-

15 Resulta evidente que estos conjuros debían de ser conocidos por el público,  
pues si no fuese de esta forma, el chiste no provocaría la risa de los asistentes.  
Véase Bernabé (1998c) 165-166.

cionado con recitados hexamétricos que, en época de Eurípides, están mayoritariamente asociados a la magia. Se dice, además, que esta *epodé* es «muy eficaz», lo que debe relacionarse con la propaganda característica del lenguaje de los conjuros que muy a menudo hace referencia implícita a su poder. Conservamos numerosos testimonios de esta particularidad. En la comedia perdida de Aristófanes *Anfírao*, se parodia un encantamiento amoroso:

¿PROFECÍA?: Agita desde sus extremos el lomo del viejo como si fuese un somormujo y cumple mi buen encantamiento.

En relación con estas fórmulas que advierten de la potencia o efectividad del ensalmo mediante el uso del adjetivo «bueno» debemos aludir a otras que hablan del «perfecto encantamiento». Un papiro conservado en Berlín<sup>16</sup>, fechable en el siglo I a.C. y por tanto uno de los más antiguos de la colección de PGM, conserva unos conjuros atribuidos a dos magas que seguramente perteneciese a una colección de conjuros escritos en hexámetro. Uno de ellos, probablemente destinado a paliar las cefaleas, se concluye de la siguiente forma:

... cúpleme el perfecto encantamiento.

Otro texto similar, destinado a propósitos amorosos y conservado en Berlín, hace uso del mismo final de verso en repetidas ocasiones<sup>17</sup>:

Ciprogenia, cumple el perfecto encantamiento

Diosa soberana, ... cúpleme el perfecto encantamiento.

<sup>16</sup> PGM XX.

<sup>17</sup> Betz (1992) CXXII.

Soberana Isis, cumple el perfecto encantamiento.

Soberana Ciprogeis, cumple el perfecto encantamiento.

Tal particularidad nos informa sobre la importancia del recitado en la acción mágica ya que se conservan giros de estructura versificada, hexamétrica, en contextos muy similares, habitualmente el final de los conjuros. La fórmula «perfecto encantamiento» se sigue utilizando a lo largo de los siglos y aparece de nuevo, si bien con una levisísima alteración, en el PGM IV 294. Este papiro parisino, que se data comúnmente en torno a la primera mitad del siglo IV d.C., constata cómo las formas métricas de los conjuros se mantienen prácticamente sin alteraciones a lo largo de los siglos incluso en textos no compuestos en verso. Este conservadurismo es propio de los textos rituales, mágicos y religiosos, que tienden a no alterar las fórmulas de poder dado que se cree que las acciones van unidas de forma indisoluble a las palabras pronunciadas, que deben ser, obviamente, siempre las mismas.

Cabe ahora plantearse por qué los sátiros del drama califican de órfico el encantamiento que conocen. Es lógico pensar que el poder de las melodías de Orfeo garantizaría el poder mágico de cualquier composición que se considerase obra del bardo. Por otra parte, la acción que se produce por el encantamiento es congruente con el poder de la melodía de Orfeo. Pero, como ha señalado el profesor Faraone<sup>18</sup>, es posible ver en estos versos algo más que relaciona el conjuro que dicen conocer los sátiros con el orfismo. Dicha relación se reconoce, principalmente, por una desviación consciente del modelo homérico en el relato.

En primer lugar debe atenderse al término que el trágico ateniense utiliza para referirse al arma que el ensalmo de Orfeo

18 Véase Faraone (2008).

hará moverse: *dalos*. Dicho vocablo se emplea habitualmente para designar una antorcha o un tizón. En principio, la matización no parece especialmente ilustrativa, pues también en la *Odisea* Odiseo calienta una rama de olivo y, en el momento en que la punta se enciende, es cuando la introduce en el ojo de Polifemo. El uso del sustantivo *dalos*, que no obstante nunca designa el tizón de Odiseo en la obra de Homero, podría haberse utilizado aquí por cuestiones métricas. Cabe destacar, por otro lado, que en *Iliada* 13, 320, el término *dalos* hace referencia al rayo de Zeus. Aristóteles, por su parte, utiliza este sustantivo en su tratado *Meteorológicos* para designar fenómenos celestes que pueden identificarse con los meteoritos, las estrellas fugaces o prodigios luminosos como los «fuegos de San Telmo»<sup>19</sup>. Después se aclarará el por qué de esta puntualización.

En segundo lugar existe otra desviación evidente del relato homérico: se llama al Cíclope «hijo de Tierra». Tal genealogía, si bien adecuada a los tres Cíclopes que forjan el rayo de Zeus, no lo es para el cíclope Polifemo, hijo de Posidón y la ninfa Toosa. Este error en la genealogía del personaje resulta extraño ya que, precisamente la ascendencia de Polifemo en el relato homérico, es vital para el desarrollo de la trama de la *Odisea*.

Vemos entonces que, por una parte, el Cíclope es llamado «hijo de Tierra» de forma ajena a la versión del mito en la que se basa el drama y, por otra, que el arma fabricada por Odiseo es llamada *dalos*, sustantivo que no aparece en ninguna otra fuente para designar a este instrumento. Dichas particularidades no parecen ser gratuitas y es posible que tengan un sentido particular capaz de relacionar las palabras de los sátiros con el orfismo. Según el mito antropogónico órfico la raza humana se creó a partir de la sangre y las cenizas de los Titanes tras ser ful-

19 Arist. *Mete.* 341b.

minados por el rayo de Zeus por haber desmembrado y comido al niño Dioniso, heredero del trono celestial después de su padre Zeus<sup>20</sup>. Puede entenderse que los versos de Eurípides se refieren, de forma velada, a algún tipo de encantamiento órfico relacionado con este mito creacional. Veamos el por qué. Polifemo es llamado hijo de Tierra, de la misma forma que se designa a los Titanes<sup>21</sup>, y se pretende agredirlo por medio de un *dalos* que, si bien de forma general es una antorcha o un tizón, en el lenguaje homérico puede hacer referencia al rayo de Zeus, arma con que el dios mata a los asesinos de su hijo. Resulta muy sugerente por tanto pensar que el encantamiento que conocen los sátiros se considera órfico porque identifica al enemigo en cuestión, en este caso el Cíclope, con el enemigo de Dioniso, principal divinidad de los adeptos a las doctrinas de Orfeo tanto por su genealogía (hijo de la Tierra) como por la forma de agresión, la quema.

Pero además Eurípides identifica a Polifemo con los Titanes con otra nueva desviación del modelo homérico, pues en el drama se alude a que el Cíclope se come a sus víctimas tras cocerlas y asarlas, del mismo modo que se cuenta hicieron los Titanes con Dioniso. Esta acción no es realizada por el Polifemo de la *Odisea*, que devora a los compañeros de Ulises crudos.

Todas estas puntualizaciones nos llevan a pensar que en el siglo V a. C. existían ensalmos de tipo hexamétrico que se asociaban tanto a Orfeo como a los órficos. Se creía que estos ensalmos eran capaces de expulsar el mal de los iniciados en un momento de necesidad<sup>22</sup>. En estos supuestos encantamientos

20 Sobre el mito de los Titanes y la creación del género humano entre los órficos véase Bernabé (2002c).

21 En D.S. 3, 62, 8 se puntualiza que tal denominación de los Titanes es según los poemas órficos.

22 Como los que conocían los iniciados en Samotracia cuyo uso se asociaba, habitualmente, a los viajes por mar.

órficos se identificaría el mal a evitar con los Titanes, prototipo de maldad para los órficos. Al enfocarse el peligro como los Titanes del mito, el castigo invocado sería el mismo que correspondió a esos seres divinos: la fulminación. Es muy probable, si bien por el momento indemostrable, que el encantamiento hexamétrico estuviese compuesto de una evocación del momento de la fulminación de los Titanes, al modo de las conocidas *historiolae* que conocemos por otros encantamientos<sup>23</sup>.

## 2. ¿CONJUROS DE ORFEO PARA RESUCITAR A LOS MUERTOS?

Como ya se ha mencionado al revisar el mito de Orfeo, el cantor descendió al Hades en busca de su esposa. Su canto fue capaz de conmover el corazón de los dioses subterráneos, que le conceden su deseo de devolver la vida a Eurídice. Los dioses, no obstante, no cedieron sin reservas, y advirtieron a Orfeo de que sólo lograría que su mujer volviese al mundo de los vivos si en el trayecto no volvía atrás la cabeza para ver si, efectivamente, su esposa le seguía. Como es bien sabido, en el momento de la salida Orfeo giró su cabeza al no sentir los pasos de su esposa y la perdió para siempre. La narración de esta conocida historia, versificada de forma bellísima por Virgilio en su *Geórgica* cuarta, es bastante oscura en muchos puntos en época anterior, incluso en el nombre de la mujer de Orfeo, ya que se alude a esta historia sólo de forma brevísima. Dicha particularidad ha dado pie a algunos estudiosos a plantear la posible existencia de una narración del mito con final feliz más antiguo que las narraciones del siglo I d.C.

23 Véase Frankfurter (1995), Gil (2002) 223s. y Versnel (2002) 122-126. Un ejemplo ilustrativo en PGM IV 95ss.

Derivados de este mito existen varios testimonios literarios en donde se atribuyen a Orfeo cánticos capaces de devolver la vida a los fallecidos. Los defensores de la existencia de una versión feliz del mito de Orfeo y Eurídice recurren a estos pasajes para defender sus teorías. En un discurso del orador Isócrates, el *Elogio a Busiris*, leemos<sup>24</sup>:

¿Acaso lo compararíamos (sc. Busiris) con las hazañas de Orfeo? Éste trajo del Hades a los que estaban muertos, pero él mataba antes de lo destinado a quienes estaban vivos.

En esta afirmación no se tiene en cuenta que, según el mito, Orfeo sólo descendió al Hades para traer a su esposa, no a varias personas. El plural, por tanto, debería entenderse como un plural poético que ha sido utilizado en este texto para forzar la comparación de Busiris con Orfeo.

Por otra parte, existe un testimonio de Filóstrato<sup>25</sup> que también se puede relacionar con el texto de Isócrates:

Aunque yo habría suplicado por disponer de muchos hechizos para su beneficio y, por Zeus, si es que realmente existen unas melodías de Orfeo que resucitan a los muertos, habría rogado por no desconocerlas, pues creo que incluso habría descendido bajo tierra por él, si esto fuera accesible.

Se advierte, de nuevo, un uso del plural incongruente tanto con el mito de Orfeo como con su conocido fracaso. Cabe señalar que, aunque los defensores de la existencia de un mito de Orfeo y Eurídice con final feliz utilizan como base de sus argu-

24 Isoc. II, 8.

25 Philostr. VA 8, 7-14.

mentaciones este texto, no creo que sea correcto ya que en época de Filóstrato el mito de Orfeo y Eurídice era indudablemente trágico, como ilustran la *Geórgica* cuarta de Virgilio o la narración de las *Metamorfosis* de Ovidio, ambas escritas más de un siglo antes.

Ambos testimonios consideran el canto de Orfeo cargado de propiedades mágicas, cualidad que resulta más evidente en el texto de Filóstrato. Los dos autores se hacen eco del famoso poder de la música de Orfeo pero obvian el fracaso de esta misión, pues el fallo de Orfeo no se debió a un fracaso de su poder, sino al incumplimiento de una orden de los dioses.

A través de estos textos se puede conjeturar que existieron conjuros que simulaban contener el canto utilizado por Orfeo en su descenso al Hades, del mismo modo que parece que existieron, como muestran los textos de Eurípides y otros a los que aludiremos en otras partes de este libro, otros ensalmos destinados a la consecución de los más diversos fines y todos ellos con Orfeo como supuesto autor. Es conocida desde antiguo la creencia en que algunas personas tenían la habilidad de resucitar a los muertos a través de la recitación de ensalmos<sup>26</sup>. Por tanto un personaje mítico, que además era poeta y que bajó al mundo subterráneo para resucitar a su esposa, era el candidato idóneo al que atribuir este tipo de composiciones mágicas des-

26 E.g. Empédocles (Emp. fr. III DK.) enseña a su discípulo Pausanias su habilidad para conducir el alma de un hombre fallecido o el texto del *Agamenón* de Esquilo (A. A. 1018) en donde se alude la posibilidad de resurrección de un muerto por medio de conjuros si bien, acto seguido, se habla de que los dioses no permiten esta acción aludiendo al conocido castigo de Asclepio. Podemos referirnos también a la capacidad que algunos hombres y mujeres decían tener para realizar consultas oraculares a través de la resurrección de muertos. Tal sería el caso del coro de los Persas de Esquilo (A. Pers. 598-708), la reanimación del cadáver de un soldado por la bruja Ericto en la *Farsalia* de Lucano (Lucan. 6, 588-330) o la animación del hijo muerto por una mujer egipcia en las *Etiópicas* de Heliodoro por medio de conjuros susurrados al oído y diversos ritos (Heliod. 6, 14, 3).



tinadas a tan increíble fin. A este respecto cabe traer a colación los mencionados epodos de la *Alcestis* de Eurípides. En estos versos se habla de fármacos capaces de rivalizar con los de los Asclepiádas. Estos remedios serían de tipo curativo y, en una excesiva devoción por sus cualidades, podrían considerarse capaces de librar de la muerte a quien hiciese uso de ellos<sup>27</sup>. Por el momento, sin embargo, no tenemos evidencias de la existencia real de conjuros de «magia negra» asociados a Orfeo y los testimonios que pueden relacionarse con una literatura tal, los comentados de Isócrates y el de Filóstrato, parecen poder explicarse, única y exclusivamente, como una alusión exagerada al conocido mito de Orfeo y Euridice.

### 3. TESTIMONIOS MÁS MODERNOS DE LA ATRIBUCIÓN DE CONJUROS A ORFEO

La asociación de Orfeo con la magia es constante, como vamos viendo, entre los siglos IV a. C. y III d. C. Un pasaje de la *Apología* de Apuleyo<sup>28</sup>, del siglo I d. C., alude a la conocida fama de Orfeo como prolijo escritor de conjuros:

Te recordaría un par (de recetas mágicas) de Teócrito, otras de Homero y muchísimas de Orfeo, y continuaría con más de los trágicos y cómicos griegos y de los historiadores, si no hubiera advertido que no has sabido leer hace un momento una carta en griego de Pudentilla.

27 El texto de *Alcestis* está en un contexto en el que la resurrección de la fallecida está en el aire. Por otra parte cabe hacer referencia a las *ephesia grammata*, fórmula mágica relacionada con los órficos según el PGM XIII, y de las que se decía que libraron de la muerte a Cresos cuando estaba en la pira funeraria. Véase cap. 5.

28 Apul. *Apol.* 30.

Apuleyo se refiere a autores griegos bien conocidos por los ciudadanos letrados. Generaliza, además, hablando tanto de dramaturgos como de historiadores en conjunto. Según este texto, en las obras de los autores griegos se podía encontrar una gran cantidad de referencias a pociones mágicas compuestas de todo tipo de sustancias, si bien se advierte que tal conocimiento no era especializado. Cualquier persona que leyese las obras de los escritores griegos mencionados podría conocer los rudimentos para realizar un conjuro. En esta enumeración se incluye a Orfeo como uno de los autores que mayor cantidad de testimonios de esta índole ha dejado, lo que nos lleva a considerar que Orfeo era considerado un autor literario, probablemente de poesía hexamétrica por ir junto a Teócrito y Homero, del que se podía obtener una importante colección de textos relativos a encantamientos mágicos. No podemos saber, sin embargo, si los conjuros a los que se refiere Apuleyo estaban recogidos en obras sobre magia, en obras de diverso contenido, obras de medicina natural<sup>29</sup> o eran breves epodos sueltos como los que parece conocer el público de las obras dramáticas de Eurípides. Es innegable, por otra parte, que los textos mágicos de Orfeo eran muy conocidos y se tenía fácil acceso a ellos, cualidad que conviene al carácter apologético del texto, pues Apuleyo pretende argumentar de modo fiable que cualquier persona con una mediana educación podía conocer conjuros mágicos sin que fuese un mago especializado, acusación de la que él mismo se está defendiendo.

En el siglo IV d.C. encontramos un nuevo testimonio referido al comercio de conjuros de Orfeo. El patriarca Atanasio<sup>30</sup>, disertando sobre el uso de amuletos, transmite que todavía en

29 E.g. Plin. *HN* 28, 34 (*OF* 794) en donde observamos que en un libro de medicina natural podía incluirse una receta para realizar un talismán amoroso.

30 *P.G.* (Migne) XXVI, p. 1320.

su época algunas viejas trafican con conjuros de Orfeo, epodos que parecen haber perdido el prestigio que una vez tuvieron en vistas del escaso precio por el que se venden:

Una vieja que por veinte óbolos o un cuartillo de vino te echa un encantamiento de Orfeo, y tú te quedas con la boca abierta como un burro, llevando al cuello la porquería de los cuadrúpedos, desviándote del signo de la cruz salvadora.

S. Atanasio vivió en Alejandría en torno al siglo IV a.C., época en la que suelen datarse la gran mayoría de papiros que componen el corpus de Papiros Mágicos, textos que, como se verá, transmiten algunos encantamientos atribuidos a Orfeo. Por tanto, con toda probabilidad, el autor cristiano conocía las múltiples prácticas de magia que realizaban sus conciudadanos, así como la gran cantidad de amuletos con el que la gente se protegía. S. Atanasio utiliza en este texto el nombre de Orfeo como símbolo con que hacer referencia a la superstición pagana en su conjunto, ya que el héroe tracio fue considerado por muchos de los escritores apologéticos cristianos la cabeza visible del paganismo griego contra el que combatían<sup>31</sup>. Atanasio nos ofrece también testimonio de cómo se comercializaban los conjuros órficos, degradados por él en aras de un sentimiento apologético que se basa fundamentalmente en una crítica feroz a todo movimiento religioso que vaya en contra de los principios emergentes del cristianismo. El patriarca alejandrino se refiere a los conjuros de Orfeo y no a otros, creo, por dos motivos principales: primero porque Orfeo era el máximo representante del paganismo griego y, al hacer referencia a él, denuncia todo movimiento religioso herético. Y en segundo

31 Véase Herrero (2005) y (2007).

lugar porque los conjuros de Orfeo debían ser bastante bien conocidos por quienes escuchasen o leyesen su opinión en esta breve reflexión sobre el uso de amuletos mágicos. Obviamente, en la literatura apologética, se deben utilizar argumentos que todo el mundo pueda conocer para hacer llegar la crítica al mayor número de personas posible.

Un siglo después del testimonio del patriarca de Alejandría, el escritor Marino ofrece nuevos testimonios sobre la existencia de conjuros órficos, así como un probable uso terapéutico de los himnos órficos. En su biografía de Proclo<sup>32</sup> Marino enumera los conjuros órficos y los caldeos entre las diferentes purificaciones, aspersiones y conjuros que su maestro utilizaba para conseguir la ascesis:

Y viviendo lo más de acuerdo posible con esta virtud hacía en todo momento cuanto podía permitir al alma la separación del cuerpo, de noche y de día recurría a conjuros, aspersiones y otras purificaciones, ya órficas, ya caldeas, y se metía sin vacilar en el mar cada mes, a veces dos o tres veces en el mismo mes.

Para Proclo, igual que para el resto de filósofos neoplatónicos, la filosofía caldaica fue objeto de estudio y práctica y los *Oráculos Caldeos*<sup>33</sup> constituyeron la máxima expresión de esta corriente doctrinal. De este texto se colige, por tanto, que si se consideraba que las purificaciones caldeas eran ritualmente eficaces para conseguir la ascesis, también lo serían las purifica-

32 Marin. *Procl.* 18, 24 (22 Saffrey-Segonds OF 828).

33 Los *Oráculos Caldeos* son la obra de un tal Juliano, que vivió en tiempos del emperador Marco Aurelio, y que fue el primer personaje al que podemos llamar teúrgo. Existe una traducción castellana en la biblioteca clásica Gredos a cargo de Francisco García Bazán de 1991. Agradezco al Dr. Antoni Bordoy su ayuda en la realización de esta parte de mi trabajo.

ciones y conjuros órficos, ya que Proclo utiliza ambos por igual según el texto de Marino. Por otra parte los ritos religiosos practicados por los teúrgos y más concretamente por Proclo<sup>34</sup>, basados en el principio de la simpatía universal, tenían una relación más directa con los misterios griegos (Eleusis, el orfismo y el pitagorismo) que con las doctrinas de los *Oráculos caldeos* y estaban destinados en gran medida a la consecución de la purificación total, la catarsis y la unión con la divinidad<sup>35</sup>. Para responder a la pregunta de por qué las purificaciones órficas eran apreciadas por Proclo hay que recurrir también a otro fragmento de la obra de Marino. Según su *Vida de Proclo* el filósofo neoplatónico se servía de los himnos y poemas órficos de modo terapéutico<sup>36</sup>. En la descripción que Marino hace de cómo Proclo mitigaba los dolores que su enfermedad le causaba, dice:

La firmeza de su alma ante estos dolores la ha revelado suficientemente su última enfermedad. En efecto, abrumado por ésta y cercado de tormentos, intentaba alejar los dolores. En todo momento nos animaba a recitar himnos y, al recitarlos, sobrevenía una paz libre de males y una imperturbabilidad... Cuando comenzábamos a entonar himnos, él completaba dichos himnos y buena parte de los poemas órficos.

Según los preceptos ascéticos neoplatónicos el dolor físico debía eliminarse o sobrellevarse lo mejor posible, pues el dolor

34 Boyancé (1955) 191-192 y 199-201.

35 Existe en la obra de Proclo una recurrente identificación entre la teléstica y las ceremonias iniciáticas. Los ritos místéricos son considerados, desde antiguo, fuente de conocimientos especiales destinados a una relación más personal entre hombre y divinidad.

36 Marin. *Procl.* 20.

impide al alma separarse del cuerpo si quien lo sufre se concentra en él. Uno de los métodos utilizados por los neoplatónicos en su consecución de la ascesis era la recitación de himnos. Dado que los himnos describían al dios invocado, la recitación de éstos conseguía que la persona que los entonaba ascendiera en la teúrgia y se acercara más al conocimiento de la divinidad primera y su contemplación, que era el fin deseado para conseguir la separación del cuerpo y el alma<sup>37</sup>. Proclo, para evitar que su alma se viera perturbada por los dolores del cuerpo, se refugiaba en esta acción ritual. El planteamiento filosófico que avala la utilidad de los himnos para la remisión del dolor es que el dolor es propio del cuerpo y no del alma. El alma asciende hacia la divinidad por el conocimiento que de ésta transmiten los himnos y logra así desvincularse del cuerpo y, por ende, del dolor. La recitación de himnos y poemas relativos a la divinidad para evitar el dolor es congruente con los principios de la teúrgia neoplatónica, pero ¿por qué los himnos órficos y no otros?

Los himnos de Orfeo eran estudiados y se comentaban en la Academia neoplatónica de Atenas. El propio Proclo estudió los poemas órficos, si bien su comentario a la teología de Orfeo no nos ha llegado. Consideraban las doctrinas contenidas en los poemas órficos un importante precedente del pensamiento filosófico de Platón<sup>38</sup>, y sabemos que el estudio de la teología

37 Para Proclo todo, excepto el Primer Principio, está entregado a la oración. Por tanto la plegaria es el principal medio de comunicación con las divinidades. Por otra parte, para Proclo la oración tiene valor teúrgico por el conocimiento de los símbolos inefables de los dioses contenidos en las oraciones. El himno, como expresa las cualidades del dios, permite su conocimiento, lo que deviene en el conocimiento de la divinidad y en la asimilación con ella. Se ha señalado que el uso que Proclo hace de los himnos está muy cercano al uso de los himnos en los PGM, véase Alsina (1989) 92-93.

38 Proclo presentó la conexión de la filosofía de Platón con Orfeo a través de Pitágoras en una relación de tradición iniciática: Orfeo > Aglaofamo > Pitágoras > Timeo de Locros > Platón.

órfica constituía parte del último curso en la Academia de Atenas junto con el análisis de los *Oráculos Caldeos*. El saber transmitido por los himnos órficos era muy estimado por los neoplatónicos por varios motivos. Por una parte, ya que eran himnos, servían para alcanzar el conocimiento de la divinidad y acercarse a ella a través de la ascesis. Por otra parte, se pensaba que los himnos órficos eran antiquísimos y contenían una sabiduría teológica arcaica de la que había bebido el mismo Platón. Además, especialmente en el pensamiento de Proclo, estos himnos estarían relacionados con los misterios y, por tanto, no sólo eran apreciados como transmisores de una elevada filosofía, sino como base de los rituales místéricos que conducían al conocimiento de un saber superior, el conocimiento de los símbolos divinos<sup>39</sup> y podían ser utilizados como vehículo para conseguir la catarsis y apoteosis del alma.

Ségún palabras textuales de Marino, la recitación de los himnos y poemas órficos provocaba paz e imperturbabilidad en Proclo, es decir, conseguía en él el mismo efecto que la propia música de Orfeo provocaba en la naturaleza, lo que se adecua a las teorías sobre la simpatía universal expuestas por los neoplatónicos. Pero no debemos pensar que este resultado se debía al poder mágico que contenían los himnos órficos, sino que, dado el valor que Proclo concedía a la recitación de himnos para llegar a la ascesis, la de los himnos órficos, que eran muy apreciados por los filósofos neoplatónicos, debía ser especialmente eficaz para conseguir el acercamiento a la divinidad y lograr la ansiada separación del alma y el cuerpo.

39 Procl. in *Ti.* I, 211.

#### 4. LAS OBRAS DE MAGIA DE ORFEO Y EL USO MÁGICO DE SUS POEMAS

En este apartado prestaré atención al uso que algunos personajes hicieron de los libros atribuidos a Orfeo y Museo, en concreto, en ocasiones, de libros de magia. Según las palabras de Platón sacerdotes mendicantes y adivinos proveían una importante cantidad de libros de Orfeo y Museo de acuerdo con los cuales realizaban sus ritos. A esta colección de libros Platón se refiere con un despectivo «batiburrillo de libros». Cuál fue el contenido de estos libros nos es explicado en un esolío a la *República* en el que podemos leer<sup>40</sup>:

Libros: acerca de ensalmos, *defixiones*, purificaciones, propiciaciones y similares.

Es muy probable, como ya advertía en relación con los esolíos de *Alceste* y *Hécuba*, que el esolío no haga referencia a la situación en el siglo V a.C. sino a la propia época en la que se escribió el comentario, en torno al siglo IX d.C., período en el que, según sabemos gracias a otros testimonios, circulaban obras de magia, astrología y adivinación atribuidas a Orfeo<sup>41</sup>. El esolista debió relacionar los libros que existían en su época con el contenido del pasaje de *República* en donde los libros de Orfeo son mencionados junto a las actividades mágicas que realizan los sacerdotes mendicantes que, seguramente, son los conocidos orfeotelestas. El esolista, sin embargo, no parece desconocer las prácticas que, con gran probabilidad, realizaban los sacerdotes y oficiantes en los rituales órficos. Como dice el

40 Sch. Pl. R. 364e.

41 Sobre este tipo de obras véase cap. 4.



texto del *Papiro de Derveni* en su columna VI los magos entonaban epodos que apaciguaban a las divinidades adversas y démones ultramundanos<sup>42</sup>. Además las purificaciones y el mantenimiento de la pureza ritual son una constante entre los sacerdotes y *mistas* órficos. Por tanto el contenido de los libros descritos en el escolio es congruente con las actividades que desarrollaban los oficiantes órficos y que conocemos a través de otros testimonios. Por otra parte la relación en este escolio de Orfeo y sus libros con las maldiciones (*defixiones*) parece derivarse únicamente de la lectura del pasaje de Platón.

Según otro escolio, éste a la *Alejandro* de Licofrón<sup>43</sup>, sabemos de la existencia de libros de Orfeo de magia enumerados entre las obras de astrología y otras disciplinas diversas sobre las que hablaremos en el capítulo siguiente:

Orfeo escribió (libros), además de los de astrología, sobre epodos y magia...

Los escasos testimonios que conservamos en los papiros mágicos griegos sobre epodos o conjuros de Orfeo resultan demasiado ambiguos para afirmar que los magos egipcios utilizaban libros de magia órficos, pues es posible que utilizasen otro tipo de escritos atribuidos al cantor para usos mágicos, tales como teogonías o cosmogonías. Desarrollaré esta problemática en su debido momento<sup>44</sup>.

Para finalizar, quiero referirme a un par de menciones bastante tardías al respecto. Tzetzes transmite que Orfeo fue escritor de obras sobre magia entre otras disciplinas como la astro-

42 Véase cap. 7.

43 Sch. Lyc. 3, 29 Scheer (OF 827).

44 Véase cap. 5.

logía, la filosofía y la medicina<sup>45</sup>. Él mismo sigue la tradición, difundida por Diodoro Sículo, de que Orfeo había conseguido un gran conocimiento de la magia gracias a un viaje a Egipto, tierra comúnmente considerada cuna de la magia en los textos antiguos. Por último, Constantino Láscaris en sus *Prolegómenos al sabio Orfeo* recoge un listado de temas sobre los que escribió el poeta tracio<sup>46</sup>. Entre ellas recoge, igual que hacía Tzetzes, la magia si bien no ofrece el título de ninguna de estas obras como tampoco hizo el estudioso bizantino.

45 Tz. Ex. II. 27. II Hermann (OF 824) y Sch. Tz. Ex. en Cramer, *Anecd.* III 379, II (OF 825).

46 Const. Lasc. *Prol. Orph.* 36 T. Martínez Manzano (OF 826).

#### 4. LA LITERATURA MÁGICA Y «PSEUDOCIENTÍFICA» ATRIBUIDA A ORFEO

##### I. INTRODUCCIÓN

Incluyo dentro de un genérico título «obras pseudocientíficas órficas» todos los escritos atribuidos a Orfeo sobre disciplinas que en el mundo antiguo se incluían dentro del campo de la ciencia pero que, en la actualidad, no podríamos calificar de tal modo. La astrología, la física y la medicina natural formaron también parte de los saberes supuestamente transmitidos por Orfeo. El conocimiento de estos poemas es muy irregular y, si bien conservamos un poema lapidario atribuido a Orfeo de más de setecientos versos, el resto de su producción sólo nos es conocida a través de noticias indirectas y, habitualmente, se trata de unos pocos versos descontextualizados.

La difícil transmisión de estos poemas dificulta, además, las labores de datación. Las fechas de composición oscilan entre la época helenística e imperial romana, un abanico de siglos demasiado amplio que impide estudios más concretos sobre este tipo de producción literaria órfica. Esta problemática no debe hacernos pensar que este tipo de literatura se atribuyó a Orfeo en

época «moderna». El interés que suscitaron las explicaciones e interpretaciones de fenómenos naturales en los ambientes órficos es algo de lo que se tiene constancia ya desde época clásica como bien atestigua el comentario del *Papiro de Derveni*.

## 2. OBRAS DE ASTROLOGÍA<sup>1</sup>

El nombre de Orfeo estaba asociado al saber astrológico y se había convertido en toda una autoridad en este campo ya en época imperial romana. Su nombre era tan prestigioso como el de Hermes Trismegisto, Ostanes y otros reputados astrólogos de la Antigüedad<sup>2</sup>. Aunque el mito de Orfeo no avalaba que el cantor tuviese conocimientos sobre ciencia, el tiempo hizo que se atribuyese a su cálamo obras de las más diversas materias, la astrología entre ellas, que dio lugar a que ya en el siglo I d.C. se considerase a Orfeo maestro de todos los griegos en materia astrológica<sup>3</sup>. West afirma que se debe remontar a época helenística la atribución de literatura astrológica a Orfeo de manos de los círculos pitagóricos, muy interesados en estos saberes<sup>4</sup>.

1 Las obras astrológicas órficas han sido muy poco estudiadas y están sin traducir a ninguna lengua moderna. Los trabajos más completos sobre ellas son la tesis doctoral de Heeg (1907) y la entrada de la *RE* de Ziegler (1942) sobre escritos órficos. Una pequeña aportación al estudio en Martín Hernández (2006).

2 Véase *Acerca de los seísmos*, en que el poema se adscribe tanto a Hermes Trismegisto como a Orfeo.

3 Véase Luc. *Astr.* 10 (*OF* 418): «Los griegos no recibieron ninguna noción de astrología ni de los etíopes ni de los egipcios, fue Orfeo, el hijo de Eagro y de Calíope, el que los instruyó, pero nunca fue muy abierto y no presentó su ciencia a la luz del día, sino bajo una forma mágica y mística conforme a su carácter».

4 Véase West (1983) 33.

2.1. DODECAETERIDES<sup>5</sup>

Según Censorino<sup>6</sup> la dodecaeteris es un período astrológico compuesto de doce años, resultado del tiempo que el planeta Júpiter tarda en efectuar un recorrido completo de su órbita. Cada año es nombrado con cada uno de los signos del zodiaco completando así los doce signos en los doce años que componen este período astrológico. En este espacio temporal los años se suceden en la tierra entre años fértiles en los que abundan las dichas, y años de sequía, enfermedad y desgracias y esa es la información que transmiten las obras sobre dodecaeterides.

El primer testimonio conservado en donde se atribuye a Orfeo una obra titulada *Dodecaeterides* es la Suda, obra lexicográfica del siglo X d. C.<sup>7</sup>. El resto de testimonios sobre este poema procede de Tzetzes, quien considera a Orfeo el más grande de los astrólogos de la Antigüedad<sup>8</sup>. Es sabido que el erudito bizantino conocía un nada despreciable número de obras de astrología atribuidas a Orfeo. Él considera que Orfeo fue el primero que escribió en Grecia sobre tales temas<sup>9</sup> y que, además, lo hizo de forma muy precisa y con gran autoridad, lo que nos remite al gran prestigio que los escritos de Orfeo tenían aún en el siglo XII d. C.<sup>10</sup>. Tzetzes transmite en su obra *Historias* tres hexámetros que, según él, pertenecen al principio de las *Dodecaeterides* órficas<sup>11</sup>:

5 OF 726-752.

6 Cens. 18, 6 (41, 15 Sallmann) (OF 726).

7 Suda, s. v. Orpheus Krotoniates (III 565, 17 Adler = OF 727).

8 Tz. in Hes. Op. 568 (278 Gaisford) (OF 730). Sobre estos pasajes véase Martín Hernández (2006).

9 Resulta lógica su afirmación dado que Tzetzes considera a Orfeo contemporáneo de Heracles en este pasaje y en Tz. H. 12, 173 y Tz. H. 2, 887.

10 Tz. H. 12, 139 (OF 728).

11 Tz. H. 12, 146 (OF 731). El escolio a este pasaje también admite lo mismo.

Ahora, abriendo para mí orejas y oídos de forma pura,  
escucha la disposición completa que una divinidad me reveló  
durante una noche y un día sin descanso.

Estos versos del proemio incluyen, como es característico de este tipo de literatura, una declaración sobre el origen divino del contenido que califica la obra de revelación. Alude además a la pureza de ánimo que debe tener quien vaya a adquirir esos conocimientos, lo que lo conecta con las revelaciones mistericas. Estas fórmulas de exhortación a la lectura fueron utilizadas por los escritores de obras científicas en un intento de asimilación de las verdades de la ciencia a las verdades religiosas, ninguna de ellas cognoscibles para quien no estuviese previamente iniciado en dichos saberes<sup>12</sup>.

El texto se presenta en forma de lección dada a un discípulo, siguiendo los modelos de la literatura didáctica y en particular de la literatura de saberes en la que, en multitud de ocasiones, el discípulo es el hijo del escritor<sup>13</sup>. Heeg, en su estudio sobre esta obra de Orfeo, supuso que el discípulo al que iban dirigidos los versos del proemio era Museo, destinatario principal de otras obras órficas<sup>14</sup>.

En relación con el lenguaje utilizado cabe destacar la concentración de términos poéticos. Probablemente es un recurso buscado destinado a dotar de gran antigüedad el texto y hacerlo pasar, así, por obra de Orfeo.

Además de estos tres versos Tzetzes también nos ha transmitido otros pasajes pertenecientes, muy probablemente, a

12 Como el famoso verso de los *hieroi logoi* órficos «cerrad las puertas, profanos». Sobre esta fórmula y el uso de versos similares en obras científicas véase Bernabé (1996) y (2003a).

13 Véase Festugière (1950) 332.

14 Heeg (1907) 20. Museo es el destinatario de obras como los *HO*, el *LO* o *Efemérides*.

estas *Dodecaeterides*. Éstos son pequeños fragmentos, de uno o dos versos, que conservan indicaciones sobre la naturaleza del año regido por el signo zodiacal que les dé nombre. Los versos que él transmite coinciden con una paráfrasis en prosa editada por Boll en el *Catálogo de Códices Astrológicos Griegos*<sup>15</sup>. El tipo de predicciones expuestas corresponde a un tipo de astrología geórgica en que lo importante es dar a conocer la cantidad y calidad de las cosechas que se sucederán en los diversos años, la abundancia y medra de los animales, de las personas, las plagas o los períodos de sequía y lluvia. Mostraré unos ejemplos seleccionados:

Cuando Júpiter recorre Acuario no navegues, pues en ese tiempo el mar está demasiado agitado<sup>16</sup>.

Cuando Júpiter está en Piscis es bueno celebrar bodas<sup>17</sup>.

Y desde el cielo sobrevendrán entonces de las nubes múltiples heladas

a las encinas y demás árboles, a los montes, a los peñascos  
y a los muy irritados hombres, y serán duras. Pues éstas verdaderamente

consumen en los montes a las fieras, ningún hombre puede salir de casa

vencidos sus miembros por un frío miserable y queda cubierta la tierra por la escarcha<sup>18</sup>.

15 *Cat. Cod. Astr.* V 1 (1904) 241 ss.

16 Tz. in *Hes. Op.* 568 (277 Gaisford) (OF 743).

17 Tz. in *Hes. Op.* 568 (278 Gaisford) (OF 746).

18 Tz. in *Hes. Op.* 502 (256 Gaisford) (OF 750).

Pues así permanecerá puro e inmutable el vino,  
agradable y oloroso. Y es un buen año para el cultivo<sup>19</sup>.

## 2.2. EFEMÉRIDES<sup>20</sup>

Las obras astrológicas tituladas *Efemérides* instruyen sobre los días fastos y nefastos del mes lunar para emprender diversas actividades, mayoritariamente actividades agrícolas. Este tipo de obras astrológicas gozaron de una importantísima influencia en la Antigüedad y su consulta, según diversos testimonios, se convirtió en obsesiva. Varios pasajes literarios nos transmiten que Orfeo fue uno de los poetas más importantes a la hora de dictaminar cuáles eran los días fastos y nefastos del mes. De él se dijo, entre otros testimonios<sup>21</sup>:

Y dice que Orfeo transmite unos y Melampo otros. Pero pocos conocen la verdad; que unas veces el día ayuda y es madre, y que otras es contrario y parece una madrastra<sup>22</sup>.

Proclo ofrece unas pequeñas indicaciones sobre el contenido de la obra *Efemérides* atribuida a Orfeo y la distribución de sus explicaciones según una división del día matutina, la correspondiente a los dioses y vespertina, la correspondiente a los héroes<sup>23</sup>. Tzetzes<sup>24</sup>, siglos más tarde, conoció un poema atribuido a Orfeo titulado *Efemérides*. La Suda, por su parte, no lista

19 Sch. Tz. Ex. II. 127, 4 Hermann (OF 741). Antes de los versos se especifica que pertenecen a las *Dodecaeterides* de Orfeo, poeta de cuyos versos «libó» Homero como las abejas.

20 OF 753-767.

21 Procl. ad Hes. Op. 765-768 (232, 22 Pertusi) = Plu. fr. 101 Sandbach (OF 753), Procl. ad Hes. Op. 822-825 (257, 13 Pertusi) = Moschop. in Hes. Op. 822 (Gaisf. II 367), Tz. in Hes. Op. 820 (366 Gaisford) y Eusth. in Od. p. 1840, 56.

22 Procl. ad Hes. Op. 820 (OF 755).

23 Procl. ad Hes. Op. 765-768 (232, 22 Pertusi) (OF 753).

24 Tz. H. 12, 142 y en su comentario Tz. ad. Ar. Nub. 1178.



entre las obras que atribuye a Orfeo ningunas *Efemérides*. El poema que conoció Tzetzes parece encuadrarse dentro del tipo de literatura didáctico-astrológica cuya correspondencia más conocida sería la parte dedicada a los días de *Trabajos y Días* de Hesíodo, obra con la que fue comparado algún poema órfico, muy probablemente las *Efemérides*<sup>25</sup>:

Y si, como dice Orfeo, el día decimoséptimo surge con Fatalidad  
y por eso es apropiado para el corte de leña y para desnudar al  
fruto de sus cáscaras, también Hesíodo, no exento de arte, rela-  
ciona el día con tales tareas.

Cabe destacar que la obra órfica, según se desprende de esta noticia, ofrecería un tratamiento de los días del mes de uno en uno, lo que no corresponde, por ejemplo, con el método de exposición de los *Días* de Hesíodo, que divide el mes en tres bloques de diez días cada uno<sup>26</sup>. Tal disposición de la obra no es indicativa de la fecha de composición del poema, pues dichos modelos aparecen de forma alternante a lo largo de los siglos y parecen depender, únicamente, del gusto del poeta.

Por el peso histórico y la relevancia de la obra hesiódica, Tzetzes debió pensar que el poema de Orfeo fue una composición del mismo tipo, es decir, unos *Trabajos y Días*. Dicha creencia explicaría el plural *Efemérides* que emplea al referirse a este poema. En la comparación que Tzetzes hace de las dos obras, el erudito bizantino se decanta claramente por la composición órfica frente a la hesiódica<sup>27</sup>:

25 Procl. *ad Hes. Op.* 805-808 (277, II Pertusi) (OF 765).

26 Existen tres modos diversos de agrupar los días del mes en las obras hemerológicas: 1) el mes es un conjunto dividido en treinta días (modelo órfico), 2) el mes se compone de dos partes de 15 días cada una y 3) el mes se divide en tres grupos de 10 días cada uno (modelo hesiódico).

27 Tz. *ad Hes. Op.* 763 (343 Gaisford) (OF 762).

En efecto comienza (sc. Hesíodo) y dice cuáles de éstos ha establecido como ventajosos para algún tipo de trabajo no sólo de modo penoso y confuso, sino también de mal gusto e incluso sin fundamento, no como el gran Orfeo, que lo dijo de un modo metódico y en orden, con buen criterio y la mayoría de las veces de forma más artística y veraz.

Según Tzetzes el «gran Orfeo» era el indiscutido maestro en el arte de la astrología. En relación con la atribución de un carácter favorable o desfavorable al día, las *Efemérides* de Orfeo no coincidían, como es natural, con el resto de obras hemerológicas existentes<sup>28</sup>. Esto no era extraño. Cada persona atendería al calendario que más le gustase en un momento determinado, de una forma parecida a la que hoy en día podemos observar en cuanto a los horóscopos de una u otra publicación. Tzetzes nos transmite, como sucedía con la obra *Dodecaeterides*, los primeros versos del poema órfico sobre los días, también dedicado a Museo<sup>29</sup>:

Todo aprendiste, Museo de divinas palabras. Pero si te impulsa  
el ánimo a escuchar los sobrenombres de la Luna  
de buen grado te lo contaré por partes. Tú colócalo en tu mente y  
encuentra qué buen orden; en efecto es muy necesario  
conocer cómo ésta (sc. la luna) concede gloria en la órbita del mes.

Además de los versos del proemio Tzetzes transmite otros más que corresponden a esta obra. En ellos se nos informa sobre el carácter de los cuatro primeros días del mes lunar<sup>30</sup>:

28 Así lo vemos en *Cat. Cod. Astr.* VII 101 = *OF* 760 (cod. Monacensis graecus 287 fol. 19v editado por Boll. Cf. VII 12 n. 7) donde se recogen los días favorables según la obra de Hesíodo y los que recogía Orfeo, supuestamente en *Efemérides*.

29 Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 21 Gaisford (*OF* 759).

30 Tz. *ad Hes. Op.* 763 (343 Gaisford) (*OF* 762).

En primer lugar, en el primer día se muestra visible Marte,  
 y la luna se levanta hacia Marte; detén los trabajos  
 ... (falta verso)  
 pues cumpliéndose su naturaleza, se muestra bicornes  
 ... (falta verso)  
 pero, cuando el tercer día está alejada del Sol,  
 es causa de una fuerza engendradora para todos los mortales.  
 Y al cuarto día, ya crecida, muestra las esplendorosas luces.

Conservamos, además, un verso hexamétrico, quizás de las *Efemérides* de Orfeo según Pertusi<sup>31</sup>, en un esolío a Hesíodo que dice: «en el cuarto nacía el muchacho y jamás es un día funesto»<sup>32</sup>. El muchacho es, según el esolío, Heracles y por eso es un día fasto.

Por último cabe destacar que el poema de Orfeo sobre los días debió ser bastante breve, no sólo porque el contenido de esta clase de poemas no suele ser muy dilatado sino por afinidad con el resto de obras astrológicas que se atribuyen a Orfeo. Heeg<sup>33</sup> supuso que tendría una extensión de unos ciento cincuenta versos, número de hexámetros que, en mi opinión, quizás sea algo elevado atendiendo a la información tan concisa que de cada día aparece en los versos que nos han llegado.

### 2.3. GEÓRGICAS<sup>34</sup>

Tanto Tzetzes como Constantino Láscaris han dejado constancia en sus obras de un poema atribuido a Orfeo con título *Geór-*

31 Pertusi *ad. loc.* Sobre la estructura del verso y su paralelo hesiódico véase Fernández Delgado (1987) 244.

32 Sch. Hes. *Op.* 770a (238, 1 Pertusi), (OF 763).

33 Heeg (1907) 44.

34 OF 768-776.

gicas o *Trabajos y Días*<sup>35</sup>. El problema básico que existe a la hora de afirmar si existió realmente un poema de Orfeo de tal título es que todos los versos que cita Tzetzes en sus comentarios y que atribuye a este poema forman parte de la obra *Sobre las iniciativas* atribuida a Máximo (siglo II/IV d.C.)<sup>36</sup>. Ante tal situación los investigadores se dividen en dos corrientes: la primera afirma que Tzetzes conocía el poema de Máximo pero que se lo atribuyó a Orfeo de forma errónea<sup>37</sup> y la segunda considera que el poema de Máximo plagiaba versos de Orfeo<sup>38</sup>. Cualquiera de las dos posibilidades es factible pero, en mi opinión, parece más correcto pensar que Tzetzes manejó una copia de la obra de Máximo que había sido atribuida a Orfeo por causa del prestigio que su nombre imprimía a este tipo de literatura.

Al igual que ocurría con los otros poemas astrológicos de Orfeo, Tzetzes nos ha transmitido el proemio de las *Geórgicas*, compuesto de diez hexámetros<sup>39</sup>:

Si te cautiva el deseo por la agricultura amada de los mortales  
y preparas los trabajos del tiempo de la raza dorada  
conduciendo sobre la fértil tierra el curvo arado,

- 35 Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 17 Gaisford (*OF* 769), Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 18 Gaisford. (*OF* 773), Tz. *ad Hes. Op.* 778 (353 Gaisford = *OF* 776) y Tz. *H.* 4. 175 (*OF* 775), Const. *Lasc. Prol. Sab. Orf.* 77 (36 Martínez Manzano) (*OF* 768).
- 36 Sobre el poema de Máximo véase la edición de Ludwich (1827). El editor del texto fecha a su autor en el siglo II d.C., Kroll (1930) 1575 lo sitúa entre el II d.C. y antes de Nono, Montero (1997) s.v. *Máximo* lo fecha en el siglo IV d.C. y Urso (2002) 124 en el IV d.C. La oscilación en la fecha deriva de una confusión entre dos Máximos, uno el preceptor de Juliano el Apóstata y el otro el filósofo neoplatónico ajusticiado en 372 d.C.
- 37 Esta es la opinión de Hermann, *Orphica* VIII, Gaisford, Kroll (1930), West (1983) 36 ss.
- 38 Lobeck (1829) 418ss., Heeg (1907) 45ss., Ziegler (1942) 1403 s., Kern (1922) 280 ss.
- 39 Extensión que concuerda con el proemio de los *Trabajos y Días* de Hesiodo y el de la *Odisea* de Homero. Los versos corresponden a Maxim. 456ss. (*OF* 773).

o deseas ardientemente plantar los sarmientos de Metimno<sup>40</sup>  
 en los hoyos y ansías coger el grato fruto de otoño  
 y cavar la tierra inmortal con la azada,  
 al punto te contaré toda la verdad,  
 cómo la divina Luna se dejaría persuadir<sup>41</sup>,  
 para enviarte los frutos de Deméter y del soberbio Baco  
 como regalos y concederte una dicha completa.

No se expresa quién es el destinatario de la obra y, por tanto, no se puede afirmar que la composición estuviese dirigida a Museo (si es que optamos por la idea de que el poema no es de Máximo).

Tzetzes transmite también otros versos, supuestamente pertenecientes a las *Geórgicas* órficas, en dos pasajes de su obra<sup>42</sup>. En ellos alude al mito de Erigone, la hija de Icario, a quien mataron los atenienses creyendo que el vino que había embriagado a unos pastores, y que él les había proporcionado, era un veneno. El mito parece una explicación etiológica del porqué no producen las vides cuando la luna está en Virgo, constelación identificada en otros textos con Erigone<sup>43</sup>.

#### 2.4. SOBRE LOS FUGITIVOS<sup>44</sup>

Heeg atribuyó a Orfeo un poema titulado *Sobre los fugitivos* en donde se ofrecería una explicación astrológica que permitiese

40 Epíteto de Dioniso = el dios de la embriaguez.

41 Resulta muy interesante el uso del verbo *peithô* en este contexto, ya que es un verbo utilizado a menudo para hablar de la persuasión de carácter mágico.

42 Tz. H. 4. 175, OF 775 = Maxim. 466ss. En Tz. *ad Lyc.* 83 (46, 25 Scheer) se nos ofrece uno de los versos que se presentan en H. 4. 175 como perteneciente a la obra *Geórgicas* pero aquí se dice que corresponde a la obra *Dodecaeterides*.

43 Hyg. *Fab.* 130, Hyg. *Fab.* 224, Hyg. *Astr.* 2, 4, Verg. *G.* 1. 33, Tibul. *Paneg.* 5. 11, Ou. *Met.* 10. 451ss., Manil. *Astr.* 2, 32, 175, 406 entre otros.

44 OF 777.

saber al consultante si lograría recuperar o no a un esclavo fugitivo o si conseguiría o no atrapar a un ladrón que había huído dependiendo del momento astrológico en que éste se hubiese fugado. En opinión de Heeg, Tzetzes conoció un poema de Orfeo de tal temática y lo había citado en varios pasajes de su obra<sup>45</sup>. Sin embargo, los versos que cita Tzetzes son los mismos que aparecen en la parte titulada *Sobre los fugitivos* en el poema de Máximo<sup>46</sup>. Tal como ocurría con las *Geórgicas*, los estudiosos se dividen entre quienes creen que existió un poema de Orfeo sobre los fugitivos, y quienes consideran que Tzetzes conoció el poema de Máximo pero que se lo atribuyó a Orfeo. Los discutidos versos son los siguientes:

Ni era más rápido que el famoso Ificlo  
que corría por las espigas, y no dañaba el fruto  
con sus piernas rápidas como el viento sobre los trigales<sup>47</sup>.

Sobre el mito de Ificlo y su mítica velocidad existen varios pasajes que indican que ya era un mito conocido por Hesíodo<sup>48</sup>. La inclusión de esta anécdota en una obra de tipo astrológico es, evidentemente, un adorno poético.

## 2.5. SOBRE LOS TERREMOTOS<sup>49</sup>

Diversos códices han transmitido bajo el título *Sobre los terremotos* un poema cuya autoría se disputan Orfeo y Hermes Trimegisto. Éste es el poema atribuido a Orfeo de tipo astrológico

45 Heeg 1907, 55 ss., Tz. H. 2, 612 y Tz. Ex. II. 26, 5 Hermann (OF 777).

46 Maxim. 422-424.

47 Tz. Chil. 2, 612-615 = Maxim. 422ss. OF 777.

48 Sch. BT II. 20, 227, Sch. Od. XI, 326 y Sch. A. R. I. 45. Sobre el parecido de estos versos atribuidos a Hesíodo con los atribuidos a Orfeo véase Heeg (1907) 56.

49 OF 778.

más extenso. Consta de 66 versos distribuidos en un proemio de tres hexámetros y doce estrofas de extensión diversa que separamos por los signos del zodiaco a los que se refiere. En cada una de las estrofas se ofrece una interpretación de cuáles serán las consecuencias que traerán a la tierra los movimientos sísmicos que ocurran en la tierra observando la posición del sol respecto a cada uno de los signos del zodiaco y diferenciando si el terremoto tiene lugar durante el día o la noche. Además del poema se conserva su paráfrasis en prosa<sup>50</sup>. El poema está dedicado al hijo del narrador, supuestamente Museo. Tannery data el texto en época bizantina, mientras que otros, basándose en la existencia ya en esta época de la paráfrasis en prosa, niegan una fecha tan tardía<sup>51</sup>. Veamos el poema:

Aprende este relato, hijo, que cuando el Estremecedor de la tierra<sup>52</sup> de azulada cabellera agita la tierra, al mismo tiempo realiza un presagio para los mortales sobre la felicidad o la desgracia.

Cuando llega en el equinoccio primaveral y el sol atraviesa Aries, si en éste (signo) el que abraza la tierra<sup>53</sup> la hace temblar de noche, esto es señal del abandono de una ciudad difícil de destruir<sup>54</sup>. Pero si ocurre de día indica que, al producirse el funesto suceso, sufrimientos y desgracias sobrevendrán a los extranjeros añadidos a sus propias penas y desdichas.

Y si cuando (el Sol) esté recorriendo Tauro un seísmo se abate sobre la tierra por la noche, la alegría y la paz que floreciera en la

50 Editada por Boll. *Cat. Cod. Astr.* VII 167; cf. cod. Bonon. gr. 3632 f. 777r, en *Cat. Cod. Astr.* IV 41. Véase Festugière (1950) 110ss.

51 Tannery (1900) 54, cf. Heeg (1907) 58 y Ziegler (1942) 1405. Kern (1922) 287 piensa que no se puede ofrecer una fecha exacta de redacción.

52 Epíteto de Posidón.

53 Epíteto de Posidón.

54 Festugière (1950) 110 identifica esta ciudad con Alejandría.

ciudad harán desaparecer los sufrimientos por completo. Pero si es de día, acarrea la acción de un gran combate que sobrevendrá a los poderosos. Así pues, cuídate.

Y si, dando la vuelta el sol a Géminis, la cólera vibra bajo tierra por la noche, significa que hombres hostiles y belicosos se acercan trayendo sufrimientos a toda vuestra ciudad. Y si es de día, entonces los reyes serán deshonorosos y los generales atraerán la divina cólera de los dioses que se mostrarán hostiles.

Y si, yendo el sol a la parte de Cáncer, donde ocurre el solsticio estival, la sacudida de la tierra tiene lugar durante la noche, ésta indica que tendremos alternativamente penosa maldad y ardua miseria; pero si es de día nos indica sufrimiento y violencia arruinadora de hogares.

Y si, yendo el sol por la parte de Leo, el temblor de tierra se desencadena de noche, al punto duelos, lamentos y gemidos se apoderarán de la ciudad y de todo el pueblo. Y si se muestra diurno revela las mismas cosas.

Y si, pasando el sol por Virgo, ocurre un seísmo por la tarde, entonces habrá peste para todos los pueblos. Pero si se muestra diurno dañará los frutos.

Y si el sol llegase al final del equinoccio de otoño, dejándose ver en las Pinzas<sup>55</sup>, y pone en movimiento (la tierra) de noche, indica la destrucción de los frutos que nacen de la tierra. Pero en horas diurnas, entonces indica los trabajos de la penosa batalla, y ocultará a muchos bajo tierra.

55 En la Antigüedad el signo de Libra fluctuaba entre dos denominaciones: Libra o Balanza y Pinzas, ya que se pensaba que esta constelación representaba las pinzas de Escorpio. El uso en este poema de Pinzas en lugar de Libra no resuelve nada en relación con la fecha de composición pues su uso podría deberse tanto a un problema de adaptación, es decir, que el autor haya adaptado una obra más antigua en la que se hubiera utilizado el término Pinzas, como a un intento del autor de conferir a su obra un estilo arcaizante y pasarlo así por obra del mítico Orfeo.



Y si, dando la vuelta el sol a Escorpio, una sacudida de la tierra la agita de noche, sobrevendrán a los hombres trabajos vanos junto con locuras de la mente. Pero si se muestra de día, entonces indica que habrá sufrimiento para muchos por la gélida guerra, los trabajos serán completamente vanos, por los designios del gran Zeus.

Y si, dando la vuelta el sol en la parte de Sagitario, el de azulada cabellera mueve la tierra de noche, será una señal funesta para todos los hombres. Pero mostrándose de día, significa un gran castigo para el rey de las ciudades y los cetros huirán de la tierra patria para atacar a otra abandonada.

Y si, marchando por Capricornio, cuando ocurre el solsticio invernal del sol, el que sacude la tierra llegando de noche a su base agita la tierra con un violento soplo, entiende que habrá guerra y lágrimas y revueltas para éstos. Y si se muestra de día será destructor de frutos.

Y si la luz del sol atraviesa por Acuario, y el que rodea la tierra la agita de noche, las rapiñas que arruinan casas llegarán sobre la ciudad de anchas calles y habrá locuras y abusos del pueblo. Pero si se produce de día, la fuerza del pueblo permanecerá firme.

Y si, dando la vuelta el sol a lo largo de Piscis, un movimiento de tierra sobreviene en la ágil noche, entonces habrá peligro en todas las ciudades. Pero si se mueve en la aurora la superficie sagrada de la tierra, al punto habrá buenos pastos para todos los rebaños de vacas, pero destrucción de ovejas y demás ganado en las ciudades y en las regiones.

En cuanto a la composición de la obra poca es la información que podemos obtener a partir del propio texto ya que el estilo literario en que está compuesto no ofrece ningún rasgo relevante que sirva a este propósito. Tampoco es posible aventurar una datación de la obra a partir de las doctrinas que transmite, ya que en el poema existen sólo rudimentos de teo-

ría, pero en absoluto un sistema complejo astrológico que pueda fecharse por comparación con otras obras. La utilización de Pinzas en lugar de Libra tampoco puede hacernos pensar que el poema es antiguo como ya hemos mencionado en la nota a la traducción.

Los antiguos astrólogos admitían que los terremotos estaban motivados por las conjunciones astrales. Plinio nos informa de que fueron los babilonios, reputados astrólogos, quienes transmitieron dicha creencia. Los terremotos en los textos astrológicos antiguos son causa de doble estudio ya que, por una parte, la astrología intenta preverlos y, por otra, dar respuesta a su significado después de que hayan sucedido. Las previsiones, en la mayoría de ocasiones, son catastróficas<sup>56</sup>.

El escritor latino Juan Lido<sup>57</sup> informa de que según las teorías estoicas Providencia es quien convierte los fenómenos físicos, entre éstos los terremotos, en signos relevantes que hay que interpretar y acto seguido ofrece un calendario sismológico que, según él, Vicelio<sup>58</sup> compuso a partir de los versos de Tages, el legendario poeta etrusco<sup>59</sup>. El calendario sismológico contiene pronósticos mensuales, al igual que el *Sobre los terremotos* de Orfeo y comienza, igualmente, por Aries. Ambos calendarios son bastante diferentes entre sí en cuanto a sus predicciones y la obra de Vicelio es bastante más detallada, pues distingue entre signos del zodiaco femeninos y masculinos, da información geográfica y es más concreto en sus predicciones que la obra órfica, que es más poética y ofrece unas prediccio-

56 Véase Plin. *HN* 2, 200: «nunca tembló la ciudad de Roma sin que eso fuera el anuncio de algún futuro percance».

57 Lyd. *Ost.* 54ss.

58 Montero (1997) s.v. Vicelio. Algunos estudiosos modernos han identificado a Vicelio con el neopitagórico Nigidio Fígulo.

59 Véase Montero (1997) s.v. Tages (Libros de).

nes demasiado generales. La obra de Orfeo, por su parte, distingue entre terremotos diurnos y nocturnos, precisión que no aparece en el tratado de Vicelio. Todas estas características hacen que la obra de Orfeo parezca más arcaica que la de Vicelio, lo que no indica que sea anterior sino, simplemente, que el autor órfico pretendió hacer pasar su composición por obra del mítico Orfeo.

Dado que existían obras sobre el significado de los terremotos dependiendo del signo zodiacal en que se produjesen que pueden datarse en torno a los primeros siglos de nuestra era, e incluso en años anteriores, es posible entender que la obra órfica que estamos estudiando dependiera en mayor o menor medida de esta tradición. Como ya se ha advertido, siguiendo las afirmaciones de West, las obras astrológicas atribuidas a Orfeo pudieron tener su origen en los círculos pitagóricos de época helenística y romana. Atendiendo a esta afirmación, y si consideramos que este tal Vicelio que traduce la obra de Tages fuera, en realidad, Nigidio Figulo<sup>60</sup>, nos hallamos ante la composición de obras (a veces resúmenes o ampliaciones de otras más antiguas) acerca del significado de los terremotos en los círculos pitagóricos romanos del siglo I d. C., que bien pudieron ser el origen de estos escritos astrológicos órficos, entre ellos, este *Sobre los terremotos* atribuido Orfeo. Nótese, además, que la traducción de Vicelio se consideraba realizada a partir de la obra de un mítico poeta etrusco, lo cual puede ser comparado a la atribución de obras de diversa temática a Orfeo por cuestiones de prestigio en estos mismos círculos filosóficos.

60 Esta idea se ve apoyada por la consabida traducción que Nigidio hizo de los antiguos libros de la *Etrusca Disciplina*, tales como un *Sobre las entrañas* (Macr. Sat. 6, 9, 5) o el Calendario Brontoscópico (Lyd. Ost. 27-38).

2.6. SOBRE LOS INGRESOS<sup>61</sup>

Se ha supuesto la existencia de un poema órfico titulado *Sobre los ingresos* a partir de una paráfrasis en prosa conservada en dos manuscritos en los que puede leerse:

Y Orfeo dice estas cosas sobre los movimientos de ingreso<sup>62</sup>.

Dicha paráfrasis conserva entre sus líneas seis hexámetros completos y restos de estructura hexamétrica en la prosa, lo que es probatorio de que la paráfrasis guardaba una importante fidelidad al poema atribuido a Orfeo.

El poema órfico estaría formado por siete secciones, cada una de las cuales correspondería a las predicciones ofrecidas tras la observación del movimiento de cada uno de los planetas en la órbita celeste<sup>63</sup>. En estas secciones se describirían las consecuencias que tendría el paso de cada planeta por los diferentes puntos astrológicos del firmamento. La extensión del poema barajada por los estudiosos varía entre los 250 y los 100 versos<sup>64</sup> y su redacción debe situarse en época alejandrina o principios de época imperial romana.

61 Traducimos por «ingreso» el término griego *epémbasis* (o *émbasis*) que alude a la entrada de un astro en la zona de dominio de otro o del zodiaco. Véase Bouché-Leclercq (1963) 474. Los fragmentos versificados conservados del poema están recogidos en OF 779.

62 Cod. Ven. Marc. 334 (6) f. 168s.  $\mu\zeta'$   $\mu\eta'$  (A) y Cod. Ven. Marc. 335 (7) f. 137  $\rho\sigma\beta'$  (B) = *Cat. Cod. Astr.* II 1900, 198, 24.

63 Recordemos que los 7 planetas son para los griegos Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna.

64 Heeg (1907) 60, Ziegler (1942) 1405.

## 2.7. SOBRE LAS INICIATIVAS

Se conocen por el título *Sobre las iniciativas*<sup>65</sup> las obras astrológicas que ilustran sobre cuál es el mejor momento astrológico para comenzar una actividad concreta.

Se piensa que existió un poema órfico sobre iniciativas a partir de una paráfrasis en prosa que se ha conservado en varios manuscritos<sup>66</sup>, que seguramente deba datarse en época bizantina, y que ha sido transmitida bajo la autoría de Orfeo según los índices de estos manuscritos:

Sobre iniciativas con respecto al zodiaco de Orfeo<sup>67</sup>.

El problema de adjudicar una obra de sejante temática a Orfeo es que ninguno de los catálogos que nos han transmitido las obras órficas menciona un poema de tal título. Ni siquiera Tzetzes, que es el autor que mayor número de obras de Orfeo sobre astrología enumera, ofrece un poema de título semejante. Sin embargo, el estudioso bizantino cita unos versos acerca de los signos «sólidos» del zodiaco<sup>68</sup>, muy similares en contenido

65 OF 780-781. Traducimos por «iniciativas» el término griego *καταρχή*, lat. *initiationes, electiones*. Sobre este tipo de obras véase Bouché-Leclercq (1963) cap.13 y 14.

66 Cod. Bononiensis gr. 3632 f. 321r, (*Cat.Cod.Astr.* IV 38 n. 18), en el Cod. Paris. Gr. 2381 (*Cat.Cod.Astr.* VIII 3, 55 n. 45) y viene reflejado también en el índice del Cod. Vat. Gr. 212 n. 7 (*Cat.Cod.Astr.* V 1, 68).

67 *Cat.Cod.Astr.* IV 43

68 La clasificación de los signos del zodiaco en tropicales, sólidos y dobles o bicorporales parte de la obra de Ptolomeo. Los signos tropicales son los que empiezan en un solsticio o un equinoccio, por lo que se dividen, a su vez, en tropicales o equinocciales (*tropiká y isemeriná*). Éstos son Aries, Cáncer, Libra y Capricornio. Los signos sólidos (*stereá*) son los que traen el cambio de temperatura en la tierra que anuncia el signo tropical que le antecede. Éstos son Tauro, Leo, Escorpio y Acuario. Los bicorporales o dobles (*disoma*), que se sitúan entre los tropicales y los fuertes, participan tanto de la naturaleza de los signos sólidos como de los tropicales. Éstos son Géminis, Virgo, Sagitario y Piscis. Véase Bouché-Leclercq (1963) pp. 152-154.

a lo que conservamos en las paráfrasis, pero que él no adjudica a Orfeo sino a Ammón<sup>69</sup>:

Si en los signos sólidos del zodiaco marchas a tierra extranjera, permanecerás allí largo tiempo y tu regreso será tardío. Una enfermedad que empieza en los signos sólidos es mala y no cesa rápidamente, sino que la enfermedad persiste y más de una vez mata hombres si algún dios no está mirando de forma favorable a la Luna.

El escolio a este pasaje de Tzetzes nos transmite otros versos relativos a los signos «tropicales»<sup>70</sup>:

En los signos tropicales ni es bueno casarse, ni llevar a término una agradable petición de mano, ni comprar una posesión. Y no empieces el estudio de un arte en ese momento ni si quieres afrontar algún otro asunto a largo plazo. No empieces nada de esto cuando la luna vaya por los signos tropicales pues todo acaba al contrario en los signos tropicales. Los oráculos y los sueños mienten en los signos tropicales. Quien reciba algo lo pagará fácilmente y con alegría. Y si quieres navegar o viajar al extranjero yo te animo a hacerlo en los signos tropicales, pues tu regreso será rápido. Ve en ese momento a la casa de un huésped por tierra. Si huye algún sirviente pernicioso en los signos tropicales, vendrá a casa del amo y no se escapará de nuevo. Y el que roba en los signos tropicales es condenado y no permanecerá oculto.

69 Tz. *Ex. Il.* 33, 6 Hermann (*OF* 781b) «El astrólogo Ammón dice en sus iniciativas».

70 Sch. Tz. *Alleg. Hom. Il.* ap. Cramer, *Anecd.* 382, 7 (*Anecd. Gr.* II 613, 8 Matrangas) (*OF* 781a).

### 3. OBRAS DE MEDICINA<sup>71</sup>

Varios autores califican a Orfeo de médico y le atribuyen libros sobre el arte de curar<sup>72</sup>. Aunque la capacidad de sanar no era propia de Orfeo si atendemos a las características personales que su mito nos aporta, desde el siglo V a.C. conocemos la existencia de escritos atribuidos a Orfeo con probable valor terapéutico<sup>73</sup>. Es muy probable que, dado el prestigio del personaje mítico de Orfeo como garante de efectividad de conjuros y salmodias, las obras órficas sobre medicina creciesen a partir de los primeros ensalmos de época clásica y llegasen a ser, con el tiempo, auténticos libros sobre medicina.

#### 3.1. HERBARIOS

No hemos conservado un solo verso de los herbarios atribuidos a Orfeo, aunque no es difícil suponer su contenido: catálogos de hierbas medicinales en los que se instruiría, además, sobre las cualidades médicas de cada planta, su uso para diversas afecciones y cómo debían aplicarse.

En el catálogo de obras atribuidas a Orfeo que ofrece Constantino Láscaris se alude a libros de Orfeo sobre hierbas y medicina<sup>74</sup>. La referencia más antigua a escritos médicos que se atribuyen explícitamente a Orfeo la debemos a Plinio el Viejo, quien se refiere en su libro de *Historia Natural* a un poema órfico sobre hierbas<sup>75</sup>. Plinio destaca la gran antigüedad de los escritos de Orfeo y declara que él fue el primero que transmitió conocimientos sobre el poder de las plantas en relación con la curación<sup>76</sup>:

71 OF 784-799.

72 Tz. H. 5, 130 (OF 795).

73 E. Alc. 965ss.

74 Const. Lasc. Prol. Sab. Orf. 77. 36 Martínez Manzano (OF 784).

75 Plin. HN 25, 12 y 20, 32 (OF 785-787).

76 Plin. HN 25, 12 (OF 785-786).

Orfeo fue el primero de todos los que la memoria recuerda que mostró alguna curiosidad por las hierbas, después de él Museo y Hesíodo.

Aunque cabía esperar que Plinio transmitiese gran parte de las indicaciones sobre plantas de los libros de Orfeo, no es así. El naturalista romano poco más dice en su gran obra sobre los apuntes botánicos que transmitió Orfeo en su producción<sup>77</sup>. Sólo una referencia destacable en *Historia Natural* 20, 32:

Orfeo dijo que en la zanahoria existe un filtro amoroso, probablemente porque sin duda este alimento estimula el deseo sexual.

De este simple comentario se colige que la obra atribuida a Orfeo y que Plinio conoció debió ser como el resto de obras similares que circulaban en el siglo I d.C., en las que se ofrecían indicaciones sobre los diversos usos médicos de ciertas plantas, incluyendo, además, otros usos variopintos, algunos rayanos en lo que hoy consideraríamos magia.

En dos pasajes de las *Argonáuticas órficas* el anónimo autor expone un detallado catálogo de plantas. Los versos 914-923 ofrecen una descripción muy pormenorizada de la flora del paraje en donde yace custodiado el Vello de Oro. Posteriormente, en los versos que van del 960 al 962, se enumeran varias plantas utilizadas por Orfeo en un ritual que sirve para conjurar a las divinidades subterráneas. Se ha defendido la idea de que esta relación de plantas se habría basado en algún herbario órfico. Sánchez Ortiz de Landaluce considera más probable que el autor de estas *Argonáuticas* manejase un herbario cual-

<sup>77</sup> De Orfeo como único autor. Veremos enseguida que Orfeo y Arquelao son conocidos por Plinio como autores en conjunto de un tratado sobre medicina.



quiera de los que circularan en su época<sup>78</sup>, opinión que yo también suscribo como la más plausible.

El médico Aecio<sup>79</sup> recoge en su libro de medicina dos pasajes atribuidos a Orfeo. Sin embargo estas citas no corresponden a ninguna obra de Orfeo sino que pertenecen a la obra de Tésalo de Tralles (siglo I d.C.). Este error nos lleva a pensar que en el VI d.C., época en la que escribe Aecio, el tratado de Tésalo posiblemente se divulgara bajo el nombre de Orfeo dada, quizá, la reputación del cantor como compositor de obras científicas<sup>80</sup>.

### 3.2. SOBRE MEDICAMENTOS ANIMALES E, INCLUSO, HUMANOS

Plinio menciona en su *Historia Natural* un tratado titulado *Natura-lexa particular* atribuyéndoselo a Orfeo y a Arquelaos<sup>81</sup>, dos nombres que siempre aparecen asociados cuando el naturalista habla de esta obra. A través de estos pasajes podemos saber cuál era el contenido de la obra: compendio de remedios para diversos trastornos elaborados a partir de materia animal o humana.

Orfeo y Arquelaos afirman que la sangre humana, salida de cualquier parte del cuerpo, es muy eficaz como linimento para la angina, y se unta con óptimo resultado sobre la boca de aquellos

78 Véase Vian (1987) 17 y la crítica de Sánchez Ortiz de Landaluce (1999) 273 y (2005) 59s.

79 Aët. I, 175 (OF 790 B) y Aët. I, 139 (OF 791).

80 La autoría de los libros en época antigua es una cuestión que, en ocasiones, se nos escapa de las manos, sobre todo a la hora de estudiar libros científicos, dado su carácter de libros de aprendizaje, resumidos y ampliados constantemente, y atribuidos a diversos autores sólo por cuestiones de prestigio. Es posible pensar que la obra de Tésalo fuese copiada o abreviada y divulgada bajo el nombre de Orfeo posteriormente, lo que haría que fuese considerada más antigua y, por tanto, más prestigiosa que la del médico.

81 OF 792-794.

que se caen por un ataque epiléptico, los cuales se vuelven a incorporar al instante<sup>82</sup>.

Así Orfeo y Arquelao escribieron que las flechas extraídas de un cuerpo, sin que hayan tocado tierra, metidas debajo de la cama, son un talismán de amor para quien yace en ella, añaden que se cura la epilepsia con un alimento constituido por carne de bestia salvaje matada con la misma arma con la que se haya matado a un hombre<sup>83</sup>.

Según se colige de estas noticias, en la obra de Orfeo y Arquelao la magia se mezclaría con la medicina, lo que proporciona un nuevo ejemplo que advierte sobre los difusos límites que, en la Antigüedad, separan ambas disciplinas.

### 3.3. VARIA

Conservamos otras noticias, todas ellas muy breves, sobre otros remedios que, presuntamente, Orfeo había transmitido en sus obras. El estado tan fragmentario de estos testimonios a veces ni siquiera nos deja saber a qué tipo de obra pertenecían o el título que llevaban. Galeno<sup>84</sup> parece conocer un libro de Orfeo sobre venenos y Proclo<sup>85</sup> alude a las doctrinas pitagóricas y de Orfeo sobre los partos sietemesinos. Otros pasajes<sup>86</sup> nos hacen pensar en la existencia de libros sobre anatomía y otros en los que se hacía referencia al nombre de partes del cuerpo y la localización de puntos afectivos a los que debía atenderse en el

82 Plin. *HN* 28, 43 (OF 793).

83 Plin. *HN* 28, 34 (OF 794).

84 Gal. *De antid.* 14, 144 Kühn (OF 796).

85 Procl. *in R.* 2 33, 14 Kroll (OF 797).

86 Poll. 2, 39 (OF 798) y Fulgent. *Mytholog.* 3, 7 (71, 19 Helm) y *Mythogr.* Vat. III 11, 24 (OF 799).

diagnóstico de las enfermedades. Por lo visto pocos campos del saber escapaban del abrazo de Orfeo.

#### 4. FÍSICA O SOBRE LA NATURALEZA<sup>87</sup>

Tanto el catálogo de obras de Orfeo que nos ofrece la Suda como el de Constantino Láscaris transmiten *Física* como el título de un poema de Orfeo. Pero lo más interesante no son estas menciones tan modernas sino que este mismo título aparece en el listado de obras órficas atribuidas a Epígenes, autor datado en el siglo IV a.C.<sup>88</sup>. Acerca del argumento de la obra, poco o nada podemos decir salvo por algunas menciones que nos indican que en este escrito mencionaba a los dioses Tritopátores<sup>89</sup>, divinidades ancestrales, ya conocidas en el mundo griego a finales del siglo VI a.C.<sup>90</sup>, que tenían un interesante campo de acción que, con cierta posibilidad podría estar relacionado con algunas de las teorías órficas, en concreto, con las teorías sobre el alma<sup>91</sup>. Es posible, además, encontrar puntos de relación entre estos Tritopátores y las Erinis, divinidades de bastante importancia en las doctrinas órficas. Ambos grupos divinos forman una tríada, tienen un dominio religioso ctónico relacionado con el mundo de los muertos y tienen una forma de culto más cercana a las formas de adoración de los héroes que de los dioses.

87 OF 800-803.

88 Véase Clem. Al. *Strom.* I, 21, 131 (OF 406), *Strom.* 5, 8, 49 (OF 407), Suda s.v. *Ορφεύς* (OF 800). Véase West (1983) 9.

89 Véase Gagné (2007). Los pasajes de *Fisiká* en OF 802 y 421.

90 Las inscripciones que hablan de los dioses Tritopátores se encuadran entre el 500 y el 300 a.C., sobre estas divinidades y su relación con el orfismo véase Gagné (2007).

91 Véase Johnston (1999a) 50-58, esp. pg. 53.

Según las fuentes literarias los Tritopátore en Atenas estaban relacionados con los vientos<sup>92</sup>. Se consideraba que estos dioses eran los padres de los vientos, los porteros de los vientos o un tipo de vientos. Los recién nacidos se ponían bajo su patronazgo y se invocaba su buena disposición en las bodas, rito que garantizaba la descendencia del nuevo matrimonio. Parece, por tanto, que tenían un cierto valor generativo y de tránsito que sería propio del campo de acción religiosa de estos dioses lo que, por otra parte, es propio de otras divinidades ctónicas como Deméter o Perséfone.

En un reciente estudio se ponen en discusión las diversas noticias en torno a los Tritopátore y la obra *Física* de Orfeo<sup>93</sup>. En este artículo se llega a la interesante conclusión de que es muy probable que existiese una obra órfica, o un conjunto de ellas, de título *Phisiká* en donde, entre otras cosas, se hablaba de estas divinidades. Tal obra debió pertenecer al amplio grupo de escritos teológicos o cosmológicos que, en época clásica, circulaban bajo el nombre del cantor tracio<sup>94</sup>. Esta *Física* órfica hablaría acerca del origen de la vida y, en relación con los Tritopátore, probablemente, sobre el papel que estos dioses tendrían en la adjudicación de las almas a los diversos cuerpos mortales en el momento de su nacimiento<sup>95</sup>. En este sentido sería interesante relacionar los nombres individuales de estos dioses con su papel como porteros de los vientos o custodios de ellos, encargados de hacer salir las almas-viento para encarnarse en la tie-

92 Recogidas en *OF* 802.

93 Cagné (2007).

94 El título *Phisiká* en la Antigüedad no hace referencia única y exclusivamente a obras acerca de ciencias naturales. Bajo este título la escuela peripatética clasificó las obras de los filósofos presocráticos y otros estudios de temática diversa como algunas obras de Ferécides de Samos o Empédocles.

95 Sobre la relación de las almas de los hombres con los vientos y las creencias órficas véase Casadio (1991) 126 y Molina (2008) 609-621. Véase *OF* 436-438.

rra. Las lecturas transmitidas de los nombres de los tres Tritopátores son bastante diversas, aunque creemos que sería una propuesta razonable pensar que estarían formados sobre el término «llave» lo que sería apropiado a su papel divino de porteros de los vientos-alma atendiendo a las teorías órficas sobre la inspiración del ánima a través del aire<sup>96</sup>.

Una obra así, con argumento teogónico pero que pudiese haberse clasificado por el título *Phisiká*, debería datarse en torno al siglo IV a.C. Probablemente Aristóteles conoció una obra órfica en donde se exponían las teorías acerca del origen de las almas y su transmigración a los diversos cuerpos mortales. Tal afirmación la hacemos basados en un pasaje del *de Ánima* de Aristóteles (*OF* 421)<sup>97</sup>:

Sufre también de eso el discurso contenido en los llamados poemas órficos, pues dice que el alma se introduce desde el universo cuando respiramos, llevada por los vientos.

Bernabé (1998a) 69 afirma que este testimonio guarda relación con unos versos de las *Rapsodias* (*OF* 339). Si bien Aristóteles no pudo conocer estos versos de las *Rapsodias*, sí pudo haber tenido acceso a un poema órfico con versos similares en los que se postulase la reencarnación de las almas, en palabras de Bernabé, «sobre la base de una rudimentaria explicación de carácter físico». Tras las conclusiones del artículo de Gagné, creo que es posible postular que la obra que conociese Aristóteles era ésta de título *Física*.

Por otra parte, se puede ejemplificar que una obra de contenido teológico o cosmológico se hubiese titulado *Física* o *Sobre*

96 Véase fuentes en Gagné (2007).

97 Arist. *de An.* 410b.

la naturaleza si atendemos al comentario exegético de la teogonía del *Papiro de Derveni*<sup>98</sup>. La interpretación alegórica de los versos teogónicos órficos de este texto papiráceo recuerda la terminología utilizada por los filósofos presocráticos y nos ofrece un interesante ejemplo del desarrollo de la especulación sobre el mundo natural a partir del comentario exegético de un texto religioso<sup>99</sup>. El modo de exposición de las explicaciones a la teogonía órfica sigue la técnica de comentario exegético llamada *hypómnema*<sup>100</sup>, practicada por los filólogos alejandrinos y precedente de los comentarios de los escoliastas. Así pues, como comentario, el *Papiro de Derveni* resulta un documento excepcional, ya que testimonia el uso del comentario verso por verso en una época anterior a la de los comentaristas alejandrinos.

El autor de Derveni comenta de forma muy detallada algunos de los términos más importantes de la teogonía ya que, según sus propias palabras, Orfeo expresó todo de forma enigmática y resulta imprescindible un comentario palabra por palabra de sus escritos para alcanzar el conocimiento de aquello que el cantor

98 Sobre la teogonía del *PDer.* véanse los estudios más recientes en Burkert (1987) 22, Casadio (1987), Scalera McClintock (1988), Bernabé (1989), (2002f), (2007c) y (en prensa b), Brisson (1993) y (1995), Obbink (1994) y (1997), Casadesús (1995), (1996) y (2008a) 459-494, Parker (1995), Laks-Most (1997), Most (1997), Tsantsanoglou (1997), Betegh (2004) y Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006).

99 Acerca de la relación del comentario de la teogonía del *PDer.* con la filosofía presocrática y los intentos por dar nombre al comentarista de Derveni véanse Burkert (1983a) y (1997), Tsantsanoglou & Parasoglou (1988), Edwards (1991), Obbink (1994), Kahn (1997), Laks (1997), Most (1997), Sider (1997), Tsantsanoglou (1997), Janko (2001), Betegh (2004) pp. 279-380, Casadesús (1995) y (2008a) 474-481, Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006) y Bernabé (2007a).

100 Véase Turner (1968) 100-126 esp. 114-115 en donde se evidencia que esta técnica tiene muchos puntos de comparación con lo que aparece escrito en el *PDer.*, Lamedica (1991) y (1992) y Casadesús (2008a) 462-463.

tracio quería enseñar en sus hexámetros. En palabras de Ricciardelli<sup>101</sup> el interés del comentarista es dotar a las palabras de Orfeo de un valor físico y filosófico, lo cual podría ser precedente o consecuencia de un tipo de literatura órfica que pudiese ser titulado como *Física* por los estudiosos posteriores.

Un último testimonio sobre la *Física* de Orfeo nos lo ofrece Herodiano, quien transmite que en esta obra se trataba sobre el *báskanos*:

Báskanos. Orfeo lo utiliza (habla de ello) en el primer libro de *Acerca de la Naturaleza*.

Dicha noticia resulta bastante difícil de interpretar. *Báskanos* hace referencia, como sustantivo, al mal de ojo o a aquellos que son capaces de provocarlo: los brujos, los envidiosos o los malvados de forma general. Como adjetivo, suele calificar a las personas desafortunadas o gafes<sup>102</sup>. Dichos significados nos proporcionan nula información acerca del contenido de la obra *Física* de Orfeo.

## 5. ALQUIMIA<sup>103</sup>

La única relación que aparece en las fuentes entre Orfeo y el saber alquímico son unas palabras conservadas en el comentario e interpretación al oráculo de Orfeo de Agatodemon. Los versos, trímetros yámbicos con algunas incorrecciones métricas, aparecen en el manuscrito separados mediante puntuación.

101 Ricciardelli (1980) 128.

102 Sobre la *βασκανία* y el *βάσκανος* véase Chantraine (1968) s.v. *βάσκανος* y el estudio del término en Bernand (1991) 97-102.

103 OF 783.

Sobre los versos aparecen unas palabras escritas en el mismo tiempo de redacción, en tinta roja, que se han interpretado como una paráfrasis o explicación de los versos<sup>104</sup>. Según la opinión de Kern los versos no pertenecen a una obra oracular de Orfeo sino a una obra de contenido mágico. West<sup>105</sup>, por su parte, opina que puede que pertenezcan a un poema tardío, quizás del siglo V o VI de nuestra era.

## 6. OBRAS SOBRE ADIVINACIÓN

Las noticias que conservamos en los textos acerca de la producción de Orfeo sobre adivinación son muy breves<sup>106</sup>. En este caso, al contrario de lo que veíamos anteriormente, sí parece existir una antigua relación mítica entre bardo y la adivinación<sup>107</sup>. En el mito la capacidad oracular se atribuye tanto al propio Orfeo como a su cabeza profética<sup>108</sup>, que emitía oráculos desde un santuario en Lesbos. De este santuario nos habla Filóstrato, lo que además proporciona información acerca del tiempo de actividad de este oráculo<sup>109</sup>.

Sabemos de la existencia de oráculos escritos que fueron atribuidos a Orfeo, pero ya desde el siglo V a.C. la actividad oracular parece ser más propia de Museo que del tracio<sup>110</sup>. Un

104 Berthelot-Ruelle, *Alch. Gr.* II (1888) 269.

105 Kern (1922) 331-333, *fr.* 333; West (1983) 37.

106 Véase Bernabé (2008c) 418-420.

107 Nos hablan de Orfeo como adivino o dador de oráculos *Pl. Prt.* 316d, *Sch. E. Alc.* 968 (II 239, 3 Schwartz), *D. Chr.* I, 57, *Str.* 16, 2, 39, *Str.* 7 *fr.* 10a Radt, *Clem. Al. Strom.* I, 21, 134, 4, (posiblemente también *Clem. Al. Strom.* 3, 3, 17), *Sch. A. R.* 2, 684-87a, *Ou. Met.* II, 8, *Stat. Silv.* 5, I, 23-26.

108 Las representaciones iconográficas de este mito datan del siglo V a.C.

109 Philostr. *VA* 4, 14 (*OF* 1057)

110 Véase. West (1983) 33 (*OF* 804-811).



testimonio de Platón, en su diálogo *Protágoras*<sup>111</sup>, advierte de que, si bien los Antiguos conocían el arte de la sofística, lo ocultaban bajo diversas formas literarias dada la mala fama que tenía. Orfeo y Museo habían encubierto este arte por medio de la composición de oráculos. Heródoto<sup>112</sup> narra la expulsión de Atenas del compilador de oráculos Onomácritos por la supuesta inserción de un oráculo propio entre los que se atribuían a Museo. De esta noticia se desprende que, si en época pisistrática los oráculos de Museo se ordenaban, éstos eran más antiguos que el siglo IV a.C. y debían ser bastantes y de carácter variado para que necesitasen una ordenación. Resulta también destacable el hecho de que se pudiese insertar un oráculo propio en la compilación, hecho que nos informa sobre el carácter tan poco canónico de estos textos.

Conservamos dos versos de un oráculo atribuido a Orfeo en un esolio a la *Alceste* de Eurípides<sup>113</sup>. Sin embargo, estos versos no parecen ser un oráculo en sí mismos, sino más bien el comienzo o alguna parte de una obra de oráculos atribuidos a Orfeo:

En verdad no soy siniestro para elegir oráculos,  
sino que son verdaderos los pensamientos en mi pecho.

En los primeros versos de las *Argonáuticas órficas* se cataloga una serie de saberes que, supuestamente, poseía Orfeo. Habitualmente esta relación se toma como un catálogo de obras sobre adivinación que el autor de este poema conocía<sup>114</sup>.

111 Pl. *Prt.* 316d (*OF* 806)

112 Hdt. 7, 6, 2 (*OF* 807).

113 Sch. E. *Alc.* 968 (II 239, 3 Schwartz). Véase cap. 3.

114 Véase Sánchez Ortiz de Landaluce (1999) 299ss. y (2005) y Martín Hernández (2003) 69.

Pero, sobre la adivinación, ya has aprendido las rutas muy transitadas de los animales salvajes, de las aves y cuál es la disposición de las vísceras. Y cuantas cosas vaticinan, por los caminos de las interpretaciones de sueños, las almas de seres efímeros, afectadas por el sueño en su corazón; y las explicaciones de los signos y de los prodigios y las trayectorias de los astros.

A partir de tales versos se deduce que, según el autor de las *Argonáuticas órficas*, Orfeo había transmitido una gran cantidad de modos diversos de obtener vaticinios, ya que se enumeran entre sus habilidades diversas prácticas mánticas: la interpretación del vuelo de aves y el movimiento de los animales<sup>115</sup> (ornitomancia), la lectura de las vísceras de víctimas sacrificiales (aruspicina o hepatoscopia), la interpretación de *prodigia* (teratoscopia o symbolomanteia), la interpretación de sueños (oniromancia) y el estudio de los movimientos de astros (astrología).

Según el léxico Suda Orfeo escribió un par de obras sobre dos sistemas de adivinación concretos: la ammonoscopia y la oionoscopia. El primero enseñaría cómo obtener vaticinios por medio de la arena y el segundo por medio de huevos. Poco más explícita este léxico salvo que, como el resto de producción de Orfeo, eran obras compuestas en hexámetro. La relación de estos dos tipos de adivinación con el orfismo es poco clara, si bien la adivinación a través de la interpretación de la exudación de huevos<sup>116</sup> podría

115 Plinio nos transmite que Orfeo sabía interpretar los movimientos de los animales. Es muy probable que Plinio haga este comentario a través del conocimiento de algún libro sobre tal disciplina atribuido a Orfeo: Plin. *HN* 7, 203: *auguria ex avibus Car, a quo Caria appellata; adiecit ex ceteris animalibus Orpheus...*, «El arte de los augurios procedentes de las aves (lo inventó) Car, por lo que se llama Caria; Orfeo añadió el del resto de los animales».

116 Pers. 5, 185. narra cómo se desarrollaba este tipo de mancia, que consiste en la cocción de un huevo y la observación de su exudación y resistencia. Se utilizaban huevos para adivinar el sexo del bebé de una mujer encinta. Véase Daremberg-Saglio s.v. *divinatione* p. 300.

relacionarse con lo órfico atendiendo al valor que posee el huevo en las cosmogonías órficas<sup>117</sup>. Sin embargo tal relación es bastante improbable. La Suda también nos informa de que se asignaba a Orfeo la composición de unos oráculos que «algunos atribuían a Onomácritos»<sup>118</sup>. Es muy plausible que el léxico esté haciéndose eco en este caso de las opiniones bien conocidas de Heródoto, Plutarco, Pausanias o Sexto Empírico sobre la intrusión de oráculos de Onomácritos en el corpus de oráculos de Museo.

## 7. EL LAPIDARIO ÓRFICO

### 7.1. CUESTIONES GENERALES<sup>119</sup>

El *Lapidario órfico* o *Lithicá* es un poema didáctico atribuido a Orfeo en el que se teoriza sobre el poder mágico que tienen algunas piedras así como la forma de canalizar dicho poder. Esta obra, que consta de 774 versos hexamétricos, es la obra científica atribuida a Orfeo más extensa que conservamos<sup>120</sup>.

El poema se estructura en tres partes principales: Un prefacio (versos 1-90), un pequeño episodio bucólico (versos 91-164) y una última parte, la que compone el lapidario *stricto sensu*, en donde se describen las virtudes mágicas y médicas de las diversas piedras catalogadas (versos 165-761). Para finalizar, desde el verso 761 hasta el final, el autor enlaza con el principio del poema culminando una composición en anillo.

117 Sobre las teogonías del huevo primigenio véanse West (1994), Albrile (2000), Martínez Nieto (2000) IIIss., Bernabé (1995a), (2001b) y (2008b) 295-296 y Jiménez San Cristóbal (2004).

118 Suda. s.v. *Orpheus* (III 565, I Alder) (OF 809).

119 Seguiremos la edición de Halleux y Schamp (1985) y, para la cita de pasajes de la obra, la traducción de Calvo Delcán (1990).

120 Para información sobre cuestiones de la métrica del *LO* véanse Schamp (1981a) y Giannake (1982) 48-64.

En cuanto al estilo del poema se observa un uso bastante uniforme de los recursos literarios más representativos de los poetas alejandrinos: creación de léxico, utilización de epítetos nuevos o epítetos antiguos pero aplicados a otros sustantivos, acumulación de éstos, juegos expresivos y numerosos simbolismos mitológicos. La gramática y la sintaxis recuerdan los usos formales de los poetas alejandrinos, observándose una gran abundancia de sintagmas preposicionales, uso frecuente de ciertas preposiciones alejadas de su valor propio en época clásica y una utilización descuidada de los modos subjuntivo y optativo<sup>121</sup>.

El *Lapidario órfico* ha sido una obra habitualmente desdeñada y valorada por los estudiosos de la literatura griega como un poema de escaso interés literario, opinión que no comparten algunos estudiosos<sup>122</sup>. Lo que es indudable, al menos, es que el poeta ha realizado un gran esfuerzo literario para intentar componer una bella composición a partir de una base temática ardua y poco atractiva desde un punto de vista poético.

## 7.2. LOS LAPIDARIOS. CONTENIDO Y TRADICIÓN

La creencia en que algunas piedras tienen poderes especiales o mágicos es de una gran antigüedad. Dicha afirmación se cimienta en la idea de que las piedras absorben parte del poder mágico y creador que emana de la madre tierra y que, por el principio general de la magia contagiosa, llega en parte a las pie-

121 Ejemplos de estas particularidades pueden encontrarse en la introducción de la edición del *LO* de Halleux y Schamp (1985) 45-47 en la obra de Giannake (1982).

122 Como ejemplo véanse Falconnet (1838) y Croiset (1928) por no hablar de los diferentes manuales de literatura griega que ni siquiera lo citan o sólo lo hacen por el título. Aunque en otras obras encontremos valoraciones positivas como la que nos ofrece Brioso Sánchez (1988), 997 diciendo de él que «posee innegables cualidades poéticas».

dras. El cometido de los textos lapidarios es informar al hombre de cómo puede canalizar su poder para beneficio propio.

Tenemos conocimiento sobre la composición y difusión de lapidarios griegos de contenido mineralógico desde el siglo IV a.C., como el atribuido a Teofrasto<sup>123</sup> y el de Estratón de Lámpsaco, que compuso uno similar al del discípulo de Aristóteles en el III a.C. También conocemos la difusión en Grecia de lapidarios de contenido «médico» en los que se describía el modo en que algunas piedras debían utilizarse para curar diversas afecciones<sup>124</sup>. En esta línea terapéutica se sitúan las descripciones que sobre piedras aparecen en las obras de Dioscórides o Galeno. Sin embargo, lo habitual en los textos lapidarios griegos, es que las descripciones sobre los supuestos poderes de las piedras ofrezcan una mezcla de medicina, magia y astrología. Plinio menciona un lapidario atribuido a Jenócrates de Éfeso (o de Afrodísias) que ofrecía explicaciones sobre las diferentes propiedades de las piedras y sus diversos usos mágicos y médicos en conexión con los signos del zodiaco<sup>125</sup>. Plinio conoció, además, la traducción de una obra lapidaria titulada *Sobre las piedras preciosas* compuesta por Zoroastro<sup>126</sup> y traducida por Ptolomeo II Filadelfo que, según algunos estudiosos, guardaría relación con el *Lapidario órfico*<sup>127</sup>.

123 Este lapidario parece ser estrictamente mineralógico y rechaza lo referente a las propiedades maravillosas de las piedras. Admite, sin embargo, la división entre piedras masculinas y femeninas.

124 Los médicos utilizaban gemas para sus curaciones de diversos modos: colocándolas en puntos de dolor, diluyéndolas en líquidos para que el paciente la bebiese o quemándolas para inhalar los vapores.

125 Quizás este texto fue la fuente del catálogo alfabético de piedras de Plin. *HN* 37, 139-185.

126 El Zoroastro autor de este lapidario no sería el fundador del mazdeísmo.

127 Schamp (1981c) y (1981b) n. 22 advierte que las descripciones de algunas piedras del lapidario órfico tienen una importante relación con la descripción que de estas mismas dan ciertos textos orientales.

### 7.3. EL LAPIDARIO ÓRFICO.

#### PROBLEMAS DE DATACIÓN Y NUEVAS APORTACIONES

Los lapidarios son textos de datación problemática. Pertenecen a un tipo de textos que, dado su carácter de libro de aprendizaje y estudio, suelen ser modificados, ampliados y resumidos constantemente, por lo que resulta difícil fecharlos y seguir su trayectoria hasta remontarnos al texto original. El *Lapidario órfico* no es una excepción<sup>128</sup>. Resulta muy complicado fecharlo y no existe, de momento, acuerdo alguno entre los estudiosos sobre la época de su composición. Se manejan diferentes fechas dependiendo de la mayor o menor relevancia que se conceda a ciertas características intrínsecas al texto y existe, además, una gran amplitud cronológica entre las fechas barajadas: del siglo II a.C. al IV d.C.

Por una parte, según Demetrio Mosco (siglo XIV d.C.) en su prólogo al *Lapidario órfico*, este poema ofreció información a Nicandro de Colofón para la composición de sus *Theriaca*. Si creemos que esta información es correcta, el *Lapidario órfico* debería datarse antes del siglo II a.C. Sin embargo es muy probable que Demetrio se dejara influir por la creencia de que el autor del *Lapidario* era realmente el legendario Orfeo y, obviamente, su obra debía ser anterior a la de Nicandro. Si atendemos a la relación del poema órfico con los modelos bucólicos de Cos, en especial con las *Talisias* de Teócrito, y la métrica<sup>129</sup> deberíamos situar el poema en época alejandrina. Sin embargo resulta problemático sostener una datación basada únicamente en argumentos de parecidos e influencias con otras obras, pues es prácticamente imposible saber en qué dirección se dan dichas influencias. Lo que sí es posible sostener es que resulta

128 Véase Schamp (1981b), donde se expone ampliamente este problema de datación.

129 Véase Schamp (1980), (1981a) y (1981b).

más probable que las convergencias entre obras y modelos literarios sean producto de una cercanía en el tiempo de composición más que de una imitación distanciada por muchos siglos.

Otros estudiosos sitúan la fecha de composición del *Lapidario órfico* en torno al siglo II d.C. J. Schamp lo data en este siglo apoyándose en el parecido que presentan los versos anteriores al catálogo de piedras (vv. 57ss.) con el esquema tradicional de la literatura apocalíptica y de revelación religiosa que floreció en esta época<sup>130</sup>. También toma en consideración para datar la obra en el siglo II d.C. cuatro versos del *Lapidario órfico*, los versos 71-74 que, según él, responden a un lugar común dentro de la literatura apocalíptica y de revelación.

Por último algunos estudiosos apoyan la teoría de que el texto es una composición del siglo IV d.C.<sup>131</sup>. Quienes se inclinan por esta fecha lo hacen apoyándose, al igual que Schamp para datarlo en el siglo II d.C., en los versos del *Lapidario órfico* 71 y siguientes:

Por todos al punto es considerado odioso y terrible aquél para quien el pueblo acuñó el nombre de mago, y yace tendido en el polvo, privado de la cabeza por la espada, terrible muerte, el hombre divino.

En estos versos parece hacerse alusión a la decapitación de magos, seguramente tras una condena judicial. Esta forma de ajusticiamiento recuerda el contenido de la ley de 25 de Enero de 357, promulgada durante el mandato de Constancio II, en la que se decretaba la pena capital contra los magos amén de diversas persecuciones contra los filósofos neoplatónicos. Algu-

<sup>130</sup> Schamp (1981b).

<sup>131</sup> Tyrwhitt (1781) en Hermann (1805), Wiel (1868) 3s. y West (1983), 36.

nos estudiosos del *Lapidario órfico* han llegado a afirmar<sup>132</sup> que la decapitación a la que se hace alusión en estos versos corresponde a la ejecución del filósofo neoplatónico Máximo de Éfeso en 364<sup>133</sup> o a la de Hilano, condenado en 357<sup>134</sup>. Aparte de la relación de estos versos con la ley de Constancio II, ningún argumento más esgrimen los defensores de esta fecha de composición para el *Lapidario*.

Por mi parte creo que es posible aportar nuevos datos para apoyar la propuesta de composición del poema en el siglo II d.C. Ya se ha dicho que uno de los argumentos esgrimidos para apoyar la datación del *Lapidario órfico* en el siglo IV d.C. es la relación de los versos antes traducidos con la ley de Constancio II contra magos y caldeos. Sin embargo, existen otros testimonios que reflejan un clima de persecución semejante contra filósofos anterior a esta orden imperial. Nigidio Fígulo, por ejemplo, según una noticia de San Jerónimo<sup>135</sup>, fue condenado al exilio en 45 a.C. en probable aplicación de la ley de *Sicariis et Veneficis* y Anaxílaos de Larisa fue condenado entre el año 28 y 25 a.C. Plinio el Viejo, en el libro XXX de su *Historia Natural* considera la magia un arte reprobable y Dión Casio<sup>136</sup> cuenta que en época de Domiciano los filósofos habían sufrido la expulsión de las tierras del Lacio y habían sido condenados a muerte al amparo de leyes semejantes a la Cornelia que se aplicaban por extensión a cualquier persona a la que se considerase capaz de alterar el orden imperial.

132 Tyrwhitt (1781) y Hopfner (1926), col. 766.

133 Como argumento en contra de que se refiera a filósofos neoplatónicos se alude a la ausencia total de teorías místicas neoplatónicas y taumaturgias en la obra (aunque el papel del culto al sol pueda parecer un indicio). Cf. Schamp (1981b).

134 Wirbelauer (1937), 7 n.1 citado por Schamp (1981b), 722.

135 S. Jerom. *Chron.* Ol. 183, 4 = Helm, 156.

136 Dión Casio dice al respecto: «Otros también perecieron bajo esta misma acusación de filosofía» (D.C. 67, 13, 3).



Estos versos del *Lapidario órfico* se han relacionado con la ley de Constancio II porque se habla de decapitación, la misma forma de ejecución que aparece en esta ley de 357 d.C. y porque se ha pensado que este tipo de pena no existía en la legislación precedente. Algunos estudiosos, entre ellos J. Schamp, han observado que tal afirmación no es del todo cierta. Existen condenas a muerte por decapitación a magos e «innovadores religiosos» antes del siglo IV d.C. Entre otras Julio Paulo, jurisconsulto de Caracala, dispuso la deportación o pena de muerte por decapitación para los introductores de nuevas prácticas religiosas en Roma. Esta ley condenaba también a los poseedores de libros de magia, siendo la deportación la condena para los hombres de un rango social elevado y la pena capital para los menos favorecidos. Pero aún es posible retrotraerse más en el tiempo, quizás hasta el siglo I d.C. Un ejemplo lo proporciona Tácito en el segundo libro de sus *Anales* (2, 27-32), en donde se relata la acusación, juicio y suicidio de Libón Druso. Según el historiador romano este personaje fue inducido a «entrar en contacto con las promesas de los caldeos, con las ceremonias de los magos y con los intérpretes de sueños». Libón se quita la vida antes de someterse al juicio imperial anticipando así, según Tácito, lo que le esperaba. Sin embargo fue un error ya que, en realidad, el emperador lo habría absuelto. Este texto muestra que la condena a Libón por estar en conexión con la magia habría sido la pena capital.

Tácito ofrece otros casos de condena por causas similares. Por ejemplo en *Anales* 2, 32, 11ss. dice:

El senado decretó asimismo la expulsión de Italia de magos y astrólogos. Uno de ellos, Lucio Pituanio fue arrojado desde lo alto de la Roca<sup>137</sup>, y los cónsules ajusticiaron a Publio Marcio

137 La roca Tarpeya.

según una antigua costumbre<sup>138</sup>, en las afueras de la puerta Esquilina, después de dar orden de tocar la trompeta<sup>139</sup>.

Vemos, pues, que la condena a muerte de magos y astrólogos por decreto senatorial, parece estar presente ya en los primeros años del imperio romano, y no hay razones suficientes para pensar que la decapitación por acusaciones de este tipo sólo pueda corresponder al cumplimiento de una ley del siglo IV d.C.

Otro argumento a reseñar en la búsqueda de una fecha para datar el *Lapidario órfico* lo ofrece la coincidencia existente entre los versos que estamos comentando y varios testimonios del siglo I y II d.C. que podrían responder a un mismo esquema de pensamiento y reacción erudita contra las condenas imperiales a científicos, filósofos y expertos religiosos. En este sentido se debe prestar atención al hecho de que en los versos 71ss. del *Lapidario órfico* se hace mención explícita a que «el vulgo» es quien llama *magos* a las personas que el autor del *Lapidario* considera «hombres divinos». El doble sentido del término griego *magos* no es, en absoluto, tan tardío como el siglo IV d. C. Obviando los testimonios anteriores a nuestra era, quiero destacar el parecido de estos versos con la defensa de Apuleyo de su acusación de magia e, incluso antes, la acusación contra Apolonio de Tiana.

Apuleyo, en cierto momento de su *Apología*, se defiende en los siguientes términos<sup>140</sup>:

138 Es posible pensar que tal costumbre antigua fuese la decapitación por hacha.

Véase Suet. *Claud.* 25, 2: «Prohibió a los extranjeros que tomasen nombres de familias romanas e hizo ejecutar con hacha en el campo Esquilino a los que habían usurpado el título de ciudadano romano».

139 Traducción de Crescente López de Juan, ed. Alianza.

140 Apul. *Apol.* 26, 6.

Ahora bien, si mis adversarios, *de acuerdo con la opinión del vulgo*, consideran en su ignorancia que es propiamente un «mago» aquella persona que, por estar en comunicación verbal con los dioses inmortales, es capaz de realizar cuanto le venga en gana, recurriendo a la fuerza misteriosa de ciertos encantamientos, lo que me pregunto admirado es ¿por qué no han tenido miedo de acusar a un hombre al que atribuyen un poder tan grande?... Por el contrario, el que lleva ante los tribunales, acusándole de un delito capital, a un mago, *en el sentido en que ellos lo definen*... En cambio, a los demás, a los que estudian con el mayor celo la providencia que rige el universo y rinden culto a los dioses con la más profunda devoción, *los llaman «magos» en el sentido vulgar de la palabra*, como si fueran capaces de realizar por sí mismos lo que saben que tiene lugar, como sucedió antaño con Epiménides, Orfeo, Pitágoras y Ostanés.

A este tipo de juicio popular se refiere, años antes, el taururgo Apolonio de Tiana en una de sus cartas<sup>141</sup>:

Piensa que deberías llamar magos a los filósofos que siguen a Pitágoras y de igual modo, supongo, a los que siguen a Orfeo. Pero pienso que deberían llamarse magos incluso a los que siguen a Zeus, dado que son buenos y justos.

Los dos textos señalados tienen bien presente una distinción entre dos usos del término «mago»: un uso corriente, propio del vulgo, y un uso propio, olvidado por las masas y conocido por estos filósofos, que sería el verdadero.

En el texto de Apuleyo no nos encontramos con una simple enumeración de las características del hombre al que «el

141 Ap. Ty. Ep. 16.

vulgo» llama de forma incorrecta «mago», sino que tal diferencia se esgrime para defenderse de la acusación que ha caído sobre él. Es ahí donde encontramos la semejanza con los versos 71-74 del *Lapidario órfico*, pues los dos autores no utilizan el sustantivo «mago» para referirse a quienes son condenados por las leyes, sino que dicen que ése es el nombre que el vulgo ignorante aplica a los sabios sólo por desconocimiento. Apolonio de Tiana en otra de sus epístolas reconoce también esta ambigüedad<sup>142</sup>:

Los persas llaman a los hombres divinos magos. Ciertamente mago es el que se ocupa de las cosas de los dioses o el que es divino por naturaleza. Así pues tú no eres un mago, sino un ateo.

Se observa, por tanto, una enorme coincidencia en la obsesión con que estos autores del siglo I y II d.C. evitan relacionar el término «mago», en el sentido en que lo entiende el vulgo y que es causa judicial, con los teólogos y hombres religiosos y píos. Ser mago, en el sentido en el que el pueblo aplica dicho término, es un delito, por tanto, hay que evitar tal designación y reivindicar el verdadero sentido del término «mago».

Por último quiero referirme a un pasaje interesante de la vida de Apolonio de Tiana. Filóstrato, autor de la biografía de este taumaturgo, intentó por todos los medios en su obra desvincularlo de toda connotación biográfica que pudiese relacionarse con la magia, en ese sentido vulgar del término y que había que evitar. Cuando en alguna ocasión dicha relación era inevitable, Filóstrato trata de matizarlo y advierte que tal acción no es producto del conocimiento que Apolonio tiene de la magia sino de su especial modo de vida. Según esta biografía Apolonio fue

142 Ap. Ty. Ep. 17.

acusado de «considerarse igual a los dioses» (Philostr. VA 7, 21). Filóstrato narra un episodio sucedido mientras Apolonio aguarda en prisión su suerte que, en mi opinión, pueden relacionarse con los polémicos versos del *Lapidario órfico*. En este texto de la *Vida de Apolonio* un tribuno se dirige al taumaturgo proponiéndole una forma rápida de librarse de la condena que, seguro, caerá sobre él:

Por eso precisamente —prosiguió— tengo preparada una defensa para ti que te librará de la acusación. Vayamos, pues, fuera del muro, y si te corto el cuello con la espada, se demostrará que la acusación es una calumnia y serás absuelto, pero si provocas mi terror y suelto la espada, preciso es considerar que eres divino y que se te juzga por motivos verdaderos.

La propuesta del tribuno trasluce una relación entre una condena por magia<sup>143</sup> y la muerte por espada y que las personas que eran juzgadas eran consideradas por otros, o se creían ellos mismos, personas divinas.

A raíz de estos textos creo que es posible intuir la existencia de acusaciones a filósofos y personas relacionadas con la religión bajo cargos de alteración del orden social establecido, a menudo acusaciones de magia. Los acusados basaron su defensa, como vemos que hizo Apuleyo y deja translucir el comentario de la carta de Apolonio, recurriendo a la debilidad de una acusación basada en la mala comprensión de un término antiguo, «mago», que no tenía el sentido que el «vulgo ignorante» creía, sino que era un vocablo digno de veneración con el que designar a quienes adoraban de forma pura a los dioses.

143 Es posible identificar la acusación de «considerarse igual a los dioses» con una condena por magia ya que uno de los rasgos más característicos de los magos es que son capaces de ponerse por encima de los dioses.

No resulta posible ofrecer una fecha indiscutible que date el *Lapidario órfico* con estos datos, sin embargo deseo resaltar la posibilidad de acotar el marco temporal de la composición de este poema a los dos primeros siglos de nuestra era, dada la acumulación de características temáticas y formales propias de la literatura de esta época y los paralelos jurídicos a los que he hecho referencia.

#### 7.4. OCHENTA PIEDRAS Y EL LAPIDARIO ÓRFICO

La Suda atribuye a Orfeo una obra lapidaria titulada *Ochenta piedras*. Según esta información la obra ilustraba sobre los poderes de las piedras preciosas y describía, además, diversas formas de grabar las gemas para dotarlas de poder. Sin embargo, en el *Lapidario órfico* que conservamos no existe descripción alguna que indique cómo grabar una piedra para convertirla en un amuleto, enseñanza que sí aparece en la tardía paráfrasis del *Lapidario órfico* titulada *Proclama Lítica de Orfeo*<sup>144</sup>. Por otra parte, el número de piedras descritas en la obra órfica es bastante menor (28 exactamente) que las ochenta que compondrían el poema que atribuye la Suda a Orfeo. Dicho lo cual, parece que la obra a la que se refiere la Suda no tiene nada que ver con el *Lapidario Órfico* que ha llegado hasta nosotros. Sin embargo, la descripción que nos ofrece la obra enciclopédica se asemeja en gran medida al lapidario de Damigeron-Évax<sup>145</sup>, pues éste, además de tener un volumen de 80 piedras, describe los grabados que deben realizarse en algunas de ellas para dotarlas de poder mágico y convertirlas así en amuletos o talismanes. Es posible pensar que la

<sup>144</sup> Véase *infra*.

<sup>145</sup> Compilación y traducción latina, quizás de época imperial, de uno o varios lapidarios griegos. La obra está compuesta por dos epístolas, dos lapidarios astrológicos y un catálogo de 80 piedras, texto éste último atribuido a Damigeron y que se considera traducción de un texto griego posiblemente de época helenística.

Suda ofrece una autoría equivocada pero, teniendo en cuenta que la gran mayoría de las obras atribuidas a Orfeo están bien señaladas en esta entrada enciclopédica, podemos postular que la Suda se refiere a una obra, diversa y posiblemente anterior al *Lapidario órfico*, que nosotros no conservamos y que también habría sido puesta bajo la autoría de nuestro cantor. Además, si pensamos, como parte de los estudiosos del *Lapidario órfico*<sup>146</sup>, que este poema y el lapidario de Damigeron descienden de otro más antiguo griego, sería posible pensar que la Suda se refiere a éste más antiguo, que era más completo que el que conservamos y que se atribuía también a Orfeo. De hecho, el resumen en prosa titulado *Proclamas Líticas de Orfeo*<sup>147</sup>, si bien resume el contenido del *Lapidario órfico*, transmite varias indicaciones para realizar grabados en las gemas que, a su vez, coinciden con las de la obra de Damigeron.

Por el momento no es posible llegar a conclusiones irrefutables acerca de dicho problema, pero puede entenderse, atendiendo a lo dicho anteriormente, que existían diversos textos de la misma temática (lapidarios y otros tantos), que se atribuían a la mano de Orfeo y de los que no tenemos siquiera noticias debido al ocultismo que envuelve todo este tipo de literatura. Por tanto no es improbable pensar en la existencia de una obra atribuida a Orfeo, de mayor volumen que el *Lapidario órfico*, con indicaciones para grabar gemas, de la que se derivaron tanto el *Lapidario* que conservamos, como el texto de Damigeron y que fue conocida por la Suda. Dicha propuesta, si bien factible, no puede demostrarse de momento.

146 Véase Halleux y Schamp (1985) 54-55, con bibliografía.

147 Esta obra en prosa es, según Halleux-Schamp (1985) pp. 127-144, un resumen cristiano, de época bizantina, del *Lapidario órfico*. Mantiene el orden de las piedras que componen el *Lapidario órfico* aunque evita resumir las noticias mitológicas y rituales e introduce ciertas variaciones. Sobre esta obra véase Halleux-Schamp (1985).

7.5. EL *LAPIDARIO ÓRFICO* Y SU RELACIÓN CON EL ORFISMO

Fue el bizantino Tzetzes<sup>148</sup> quien primero calificó de «órfico» el *Lapidario órfico*, aunque es muy poca, por no decir ninguna, la relación que existe entre este texto y la religión órfica primitiva<sup>149</sup>. Se han intentado hallar puntos coincidentes entre el narrador del *Lapidario* y el mito de Orfeo para corroborar así su autoría. El miedo que el narrador siente por las serpientes se comparó con el miedo que, presumiblemente, sentiría Orfeo tras la muerte de su esposa por la picadura de una. La ascensión a un monte, escena en que se enmarca la narración del *Lapidario órfico* y el sacrificio a Helios se compara a la ascensión de Orfeo al monte Pangeo donde adoraba al Sol según la tragedia *Basárides* de Esquilo. También se advierte, en la descripción de las virtudes de la liparita, la observancia de uno de los preceptos órficos: no manchar con sangre los altares de los dioses<sup>150</sup> si bien, justo a continuación, se habla de la necesidad de sacrificar una serpiente en el trípode<sup>151</sup>.

Por mi parte pienso que este texto pertenece al amplio grupo de escritos que, al carecer de un autor conocido, se atribuyeron en época tardía a un autor de prestigio dependiendo de su temática. Al convertirse Orfeo en garante de efectividad de conjuros y salmodias y al ser considerado un sabio en todo tipo de materia se le fueron atribuyendo una buena cantidad de libros que circulaban como anónimos. Con este método el

148 Tz. *ad Lyc.* 219 Scheer y Tz. EX. IL 147-148 Hermann.

149 West (1983) 36.

150 LO 700 «pues la ley divina prohíbe los sacrificios de animales».

151 Semejante contradicción se advierte también en *Argonáuticas Órficas* 950ss. en donde se narra un rito llevado a cabo por el mismo Orfeo en el que se sacrifican tres cachorros de perro. La falta de congruencia entre las acciones de Orfeo y los preceptos de sus enseñanzas nos hace pensar que estas obras no tienen ninguna relación con el orfismo como movimiento religioso.



prestigio de las enseñanzas transmitidas en tales escritos estaba garantizado.

#### 7.6. CONTENIDO Y TEMÁTICA DEL *LAPIDARIO ÓRFICO*

Como ya advertía en la introducción el contenido del *Lapidario órfico* se divide en tres partes: preámbulo, episodio bucólico y catálogo de piedras.

El preámbulo consiste en una exhortación de carácter marcadamente iniciático. Se advierte de que la lectura es sólo para «los sensatos que poseen un corazón limpio y obediente a los inmortales». Tal tipo de información es común en los textos de tipo iniciático y profético y encontramos paralelos importantes en fórmulas místicas, algunas de ellas utilizadas en los ambientes órficos como «cerrad las puertas profanos» o «cantaré a los entendidos»<sup>152</sup>. El autor sugiere que los hombres que se dedican a la magia, como él mismo, son elegidos de los dioses y que son además los dioses mismos quienes les confieren su poder y les revelan un tipo de saber oculto para el resto de mortales. Para conseguir este poder es importante la iniciación del mago, que se equipara habitualmente con la iniciación religiosa pues quien opta a conseguir ser parte de «los elegidos», ya sean los magos, ya los *mistas*, debe superar diversas pruebas iniciáticas. En el *Lapidario órfico* se afirma que quien desea conseguir la sabiduría debe entrar «en la cueva de Hermes», lo que puede estar en conexión con el símbolo que habitualmente se da a las cuevas: la matriz de donde se renace a una nueva vida. La cueva se entiende como un símbolo de muerte y resurrección, del paso de un tipo de vida a otro, de vivo a muerto, de profano a iniciado, de ignorante a sabio.

El autor del *Lapidario órfico* hace una breve enumeración de los poderes que los dioses otorgan a los hombres tras la inicia-

152 OF I véase Bernabé (1996) y (2003) 29-30.

ción. Todos ellos se encuentran en las descripciones de magos que aparecen en otras fuentes literarias y en los propios papiros griegos mágicos. El mago alcanza el poder de sanar, de derrotar a todos sus enemigos, logra una increíble capacidad de seducción incluso para que le obedezcan los dioses, es dotado de la clarividencia y del conocimiento del lenguaje natural<sup>153</sup>.

El autor del *Lapidario órfico* realiza una breve apología del poder de los magos que no considera reproachable ni maléfico. Aboga también por una vuelta a las antiguas relaciones entre dioses y hombres, perdidas hace mucho tiempo. En estos versos se advierte un fuerte intento de limpiar el buen nombre de «mago» y de las personas así llamadas. Para ello alega que los hombres, sin la ayuda de los magos, caminan en la ignorancia y son víctimas de la maldad y el sufrimiento y jamás podrán siquiera acercarse a la virtud que tratan de conseguir. El autor se compromete en el poema a enseñar los poderes de las piedras a quienes quieran abrir oídos a su discurso.

Tras esta *captatio benevolentiae* sigue la breve narración de tipo bucólico<sup>154</sup>. El joven protagonista se dirige a ofrecer un sacrificio al Sol a la cima de un monte<sup>155</sup> y se encuentra en el camino a Tiodamante, un hombre «piadoso», al que exhorta a acompañarlo a realizar el sacrificio. Es en este momento en el que el narador cuenta a Tiodamante un suceso que tuvo lugar en su infancia cuando jugaba en ese mismo monte.

Tras terminar el relato del suceso traumático de su infancia toma la palabra Tiodamante quien instruye al joven en los poderes de las piedras, en especial en las piedras que sirven para

153 El mito atribuye alguno de estos poderes a Orfeo.

154 LO 105-164.

155 La ascensión a un monte suele ser símbolo del esfuerzo que se realiza para llegar al conocimiento, y éste suele ser divino. Sobre el simbolismo de la ascensión véase Eliade (1981), Cap. 3 «Mitos de ascensión».

atraer la voluntad de los dioses y las utilizadas para prevenir y tratar las mordeduras de serpientes y escorpiones. A partir de este momento el lector se adentra en la exposición de las virtudes mágico-terapéuticas de varias gemas.

El catálogo, como ya hemos apuntado de forma soslayada, se compone de dos bloques temáticos bien diferenciados. El primero transmite conocimientos sobre el poder mágico de ciertas piedras para controlar la voluntad de los dioses. El segundo ilustra sobre el poder profiláctico o curativo de otras piedras sobre picaduras de serpiente y escorpión. Algunos estudiosos<sup>156</sup> han pensado que dicha variedad tipológica se debe a que la obra que conservamos se compuso a partir de dos o tres lapidarios distintos, uno o unos de tipo místico-religioso y otro u otros de tipo médico.

Expongo unos pocos ejemplos de las enseñanzas sobre los poderes de las piedras destinadas a cambiar la voluntad de las divinidades en las súplicas:

Cristal: Si acudes con ella en tus manos al templo, ninguno de los bienaventurados rechazará tus plegarias<sup>157</sup>.

Galactita: Los que nacieron antaño la llamaban anactita indómita porque doblaba la voluntad de los bienaventurados para que, honrados por los sacrificios, quieran compadecerse de los hombres. Otros en cambio la llamaron «la que hace olvidar» porque aparta siempre del recuerdo de la penosa maldad a mortales e inmortales<sup>158</sup>.

Éste es el poder principal que se transmite y el que sirve de conexión entre las diversas piedras del catálogo, pero no es el

<sup>156</sup> Wirbelauer (1937) 4-7 y Keydell (1940), ambos citados en Halleux y Schamp (1985) 29 y Giannake (1982) 45-46.

<sup>157</sup> LO 175s.

<sup>158</sup> LO 232s.

único. Se relatan también diversos usos mágicos de estas mismas piedras. La mayoría de estos usos diversos a la capacidad de doblegar la voluntad divina con las piedras, se basan en mecanismos simples de magia simpática derivados de las características materiales de las piedras o, incluso, del propio nombre. Veamos algunos ejemplos:

*Galactita* ... Incita a tu mujer a que la beba mezclada con dulce hidromiel, para que alimente a tu hijo pequeño, que se embriague en sus inagotables pechos<sup>159</sup>.

*Cuerno de ciervo* ... Hará nacer siempre sobre tu cabeza una espesa cabellera aunque fueses calvo. Pues si machacándola con aceite frotas tus sienas todos los días, nuevos cabellos florecerán sobre tu coronilla<sup>160</sup>.

*Imán* ... Y los dos hermanos que deseen que su corazón huya de la discordia sin límite, que lleven una magnetita<sup>161</sup>.

*Ópalo* : Y yo digo que el brillante ópalo, que tiene el delicado tacto de un hermoso niño, alegra a las celestes divinidades, y procura protección a los ojos<sup>162</sup>.

159 LO 222s. Esta piedra, disuelta en agua la tiñe de un color lechoso. El mismo autor la describe como «piedra llena de divina leche». La creencia mágica en sus propiedades como estimuladora de la leche materna se explica por un claro proceso de magia imitativa. Al beber la mujer el líquido que la piedra tiñe como leche, ella misma se llenará de leche para criar a su bebé. Esta tradición aún se conserva en pueblos de Grecia y Creta.

160 LO 252ss. Nuevo proceso de magia imitativa o simpática, pues esta piedra semeja los cuernos que adornan la cabeza del ciervo. El pelo es el adorno de la cabeza de los hombres, así pues, pasándose un ungüento compuesto con esta piedra se dotará a la cabeza calva del adorno que le falta.

161 LO 325s. Igual que el imán se une con otro imán así los hermanos permanecerán unidos si llevan una de estas piedras. Un nuevo proceso de magia imitativa.

162 LO 284. Proceso de magia imitativa basado en la etimología popular: ὠψ = «vista».

Llegados al verso 338, más o menos la mitad del poema, Tiodamante, quien en estos momentos es el narrador del poema, advierte de que también ha llegado a la mitad de la ascensión al monte y comienza, en este punto, la narración de las virtudes de algunas piedras contra las picaduras de reptiles. Los usos que se detallan pertenecen ahora al terreno de la medicina y las recetas están basandas, mayoritariamente, en la creencia en la simpatía universal y el equilibrio de contrarios. A este respecto el autor del *Lapidario* hace una bella defensa del contenido de su poema ya que, según las creencias más extendidas, las piedras son inferiores a las plantas en las labores mágicas porque participan de la fuerza simpática del cosmos en menor grado:

La negra tierra en la que vivimos genera de por sí muchos males para los mortales de múltiples lamentos, pero también un remedio preciso para cada uno. La tierra pare alimañas pero también parió un socorro contra ellas. El género de todas las piedras procede de la tierra y en ellas existe una fuerza incalculable y variada, cuanta tienen las raíces, tanta tienen las piedras. La fuerza que procede de la raíz es grande, pero mucho más grande es la de la piedra, puesto que su madre al nacer le concedió una fuerza imperecedera y sin vejez. Aquélla, sin embargo, muere tras haber florecido con una breve vida y tiene una gran fuerza, pero sólo mientras está en flor, pues si muere ¿qué se ha de esperar de una muerta? Encontrarás en las plantas un acervo de cosas buenas y malas, pero en las piedras no encontrarás fácilmente algo perjudicial. Ten por seguro que hay tantas piedras como plantas<sup>163</sup>.

En el catálogo de las piedras que influyen beneficiosamente sobre las picaduras se incluye un nuevo cambio de narrador,

Héleno, introducido a través de la narración en estilo directo de las palabras de éste a Filoctetes en la descripción de las virtudes de la piedra siderita<sup>164</sup>.

Al igual que sucedía en las descripciones de las piedras con poderes persuasivos, en estas enseñanzas se incluyen otros usos diversos:

*Azabache:* Huye también la serpiente a causa de la volátil humareda del azabache que atormenta a todos los mortales con su penetrante olor... Y no pasará inadvertido ninguno de los hombres sobre los que quieras probar si padecen la enfermedad sagrada, pues al momento los dobla echándolos por tierra, tendidos boca abajo<sup>165</sup>.

*Corsita o piedra de la cabeza* ... pues mezclada con una picante cabeza de ajo, aleja al instante al escorpión, arquero de funestos dardos. ... Y quien tras haberla cortado la mezcle en una medida proporcionada de aceite de rosas, removiendo la mezcla cocida al fuego, aportará un remedio para los dolores cervicales<sup>166</sup>.

El catálogo termina, y con él el poema, volviendo al escenario de la ascensión del monte, camino que ha sido amenizado por el relato lapidario.

Así habló el hijo querido de Príamo, vástago de Zeus, para hacer un favor al hijo del intrépido Heracles. Y mientras nosotros marchábamos hacia la cumbre cubierta de hierba, las palabras aliviaron el muy áspero camino<sup>167</sup>.

164 Sobre este cambio véase Halleux y Schamp (1985) 24-30.

165 LO 474ss. Por su olor nauseabundo al ser quemado, los antiguos creían que el azabache desencadenaba la crisis de las personas que sufrían de epilepsia. Era utilizado para localizar a los epilépticos en los mercados de esclavos.

166 LO 498ss.

167 LO 700ss.

## 5. ORFEO Y LA MAGIA A TRAVÉS DE LOS TESTIMONIOS DIRECTOS

### I. INTRODUCCIÓN

Como ya se ha tenido ocasión de ver en capítulos anteriores, son muchos los pasajes literios que transmiten la relación existente en la Antigüedad entre Orfeo y la magia. Sin embargo el estudio de la magia en el orfismo se ve enriquecido en gran medida gracias a los importantes testimonios que se conservan en los papiros mágicos griegos, en textos escritos en plomo y demás documentos de carácter mágico que la arqueología ha recuperado. Estos testimonios directos son, en mi opinión, una importante fuente de información que permite hacernos una idea más objetiva de la relación de Orfeo, el orfismo y la magia en la Antigüedad, puesto que no nos encontramos ahora ante la opinión de un autor literario que simpatice en mayor o menor grado con las doctrinas órficas sino ante los documentos mágicos mismos, que nos revelan el conjuro sin interesarse en ofrecer una valoración positiva o negativa.

## 2. LOS CONJUROS DE ORFEO EN EL CORPUS DE PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS

### 2.1. EL CORPUS DE PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS (PGM)

Antes de comenzar a hablar de los papiros mágicos griegos que guardan relación con Orfeo y el orfismo creo necesario explicar, brevemente, en qué consiste este corpus y cuál es la importancia que ha tenido en los estudios de la magia y la religión greco-romana.

En primer lugar hay que advertir que calificar de corpus estos papiros es más bien una convención de los estudiosos que agruparon juntos una buena cantidad de papiros egipcios de época romana mayoritariamente que contenían una enorme variedad de fórmulas mágicas, conjuros, himnos y rituales que no encajaban bien dentro de las creencias religiosas y rituales «corrientes» de la época en que tales textos se fechaban<sup>1</sup>. Las primeras ediciones de los papiros mágicos griegos se remontan a principios del siglo XIX, casi de forma coetánea a su adquisición en el mercado de antigüedades. Estas primeras ediciones, que adolecían de la falta de rigor a la que a día de hoy estamos acostumbrados<sup>2</sup>, suscitaron un enorme interés entre los estudiosos del mundo greco-romano y algunos odios, ya que los textos que se iban editando «manchaban» esa pulcra imagen idealizada que de Grecia y los griegos se tenía<sup>3</sup>.

1 Las fechas en que se enmarcan estos papiros oscilan entre el siglo II a. C. y el V d. C. si bien el grueso de textos es del III-IV d. C.

2 Para los avatares de la edición de tales textos véase la introducción de la edición de estos papiros de Preisendanz-Henrich, la introducción de la traducción inglesa de Betz (1992), traducción castellana a cargo de J. L. Calvo Martínez y M<sup>a</sup> Dolores Sánchez Romero (1987) y la introducción al léxico de Muñoz Delgado (2001).

3 Wilamowitz habló de este material como de una «salvaje y fantasmagórica superstición que nada tenía que ver con la religión» y dijo que «en una ocasión había escuchado a un conocido estudioso quejarse de que estos papiros



Al principio del siglo XX, tras la aparición, como ya se ha dicho, de la edición y estudio de varios de estos papiros mágicos, A. Dieterich emprendió un gran proyecto para editar y recopilar todos los papiros de naturaleza similar y hacer un importante estudio de la religiosidad que mostraban, corpus en el que entrarían, además de los papiros, los ostraka y laminillas de plomo. El corpus de papiros griegos mágicos utilizado como edición de referencia en la actualidad no corresponde, sin embargo, a este ambicioso proyecto ya que los problemas que la situación política del momento, que fueron causa, incluso, de la muerte de varios de los filólogos en combate, impidieron la publicación de forma homogénea y ordenada de los trabajos de estos eruditos<sup>4</sup>. El corpus que conservamos hoy en día, y que citamos como PGM, es la edición revisada de los estudios de K. Preisendanz y A. Henrichs, discípulos de A. Dieterich y continuadores de su labor. Esta edición recoge todos los papiros griegos mágicos que habían sido editados hasta la época con una traducción al alemán completada con un aparato crítico que, por desgracia, es poco exhaustivo y bastante oscuro en ciertos aspectos<sup>5</sup>.

hubieran sido encontrados porque privaban a la Antigüedad del noble esplendor del clasicismo».

- 4 En 1928 se editó el primer volumen con los papiros griegos mágicos que comprendían la edición y comentario de los papiros I-VI. El segundo volumen vio la luz en 1931 comprendiendo el estudio de los papiros VII-LX. El tercer volumen apareció en 1941 con los papiros LXI-LXXXI. El volumen de índices desapareció a causa de los bombardeos que dañaron los edificios de la editorial Teubner en cuya sede ya estaba este libro para su publicación. Véase Calvo Martínez-Sánchez Romero (1987) 10-11.
- 5 Los comentarios filológicos del aparato crítico se mezclan con diversas explicaciones de carácter histórico o de tipo cultural con referencias a los textos literarios antiguos. Resultan, no obstante, de gran utilidad las reproducciones de los símbolos y abreviaturas recurrentes en estos textos. El propio Preisendanz, en la introducción a la edición, expresa su tristeza por la falta de medios y tiempo, causa última de que la edición no recoja todos los estudios anteriores.

La numeración de los PGM es utilizada en todos los estudios de los papiros mágicos pero es una numeración completamente arbitraria. No sigue criterio concreto alguno de ordenación tal como una distribución cronológica de los textos o una clasificación geográfica, por el lugar de su hallazgo o por el museo en que se conservan estos documentos.

La edición de Preisendanz-Henrichs es, como decimos, la edición principal de estos papiros pero la arqueología ha sacado a la luz nuevos documentos tras la publicación de este estudio. Estos textos han sido editados, en su mayoría, por separado en diversos artículos científicos o monografías en los que se ofrece, mayoritariamente, una descripción del documento, una transcripción del texto, una traducción y un comentario tanto de las particularidades lingüísticas y filológicas como del contenido religioso, mágico o ritual y, en ocasiones, una fotografía o dibujo del papiro estudiado<sup>6</sup>.

Existe un corpus que edita algunos de los papiros griegos mágicos no recogidos en la edición de Preisendanz-Henrichs pero que ya habían sido estudiados por el equipo de Preisendanz y, por tanto, ya habían sido publicados. Es el trabajo de R. W. Daniel y F. Maltomini que conocemos como *Supplementum Magicum*<sup>7</sup>. Esta obra no sólo edita papiros griegos mágicos, sino que también recoge otros textos mágicos grabados en diversos tipos de soporte, tales como textos en plomo, piedra u otros materiales<sup>8</sup>. La proveniencia de estos papiros es egipcia y están

6 E.g. la edición del papiro griego CXXIII a-f en Maltomini (1979) o la edición de los papiros XII y XIII de Robert (1991).

7 Daniel – Maltomini (1990). Abreviamos esta obra con *Supp. Mag.* seguido del número romano del volumen en que se encuentre el texto (I ó II) y, por último, el número dado por los editores al texto.

8 La descripción del soporte se ofrece al principio de cada texto. Este corpus contiene un suplemento fotográfico de algunos de los documentos.

escritos todos en griego salvo el numerado como 36 que conserva un texto latino. Los documentos se ordenan atendiendo al tipo de acción mágica que contienen o para la que han sido diseñados y aparecen desglosados en documentos de origen pagano o cristiano.

Para terminar con esta breve aproximación al corpus de papiros mágicos griegos cabe referirnos a las traducciones que existen de estos textos. H. D. Betz editó en 1986 la traducción al inglés del corpus de Preisendanz-Henrichs<sup>9</sup>. Añadió en su estudio, además, los conjuros papiráceos en demótico<sup>10</sup> y otros papiros griegos no incluidos en la edición de los PGM. A estos nuevos papiros griegos Betz añadió la numeración romana a partir del LXXXII, siguiendo así la numeración desde el punto en que había terminado la de Preisendanz-Henrichs. Los textos aparecen traducidos siguiendo la numeración de los PGM con anotación de las líneas de escritura al margen y contiene un interesante aparato de notas a pie de página con valiosa información acerca de los rituales, la religión, detalles filológicos y correspondencias entre los diversos textos mágicos. Asimismo ofrece una gran cantidad de información bibliográfica sobre diversos estudios relacionados con el texto papiráceo o con la información religiosa o cultural que reflejan.

Existe una única traducción castellana del corpus de PGM (tanto de los papiros griegos como de los cristianos<sup>11</sup>) a cargo de J. L. Calvo Martínez y M<sup>a</sup> D. Sánchez Romero editada en la

9 Entre los estudiosos que participaron en este proyecto cabe destacar a W. Burkert, R. D. Kotansky, M. W. Meyer o E. N. O'Neil. Hemos utilizado para este estudio la edición de 1996.

10 Los papiros en demótico se abrevian como PDM y se numeran con números romanos en minúscula. Todos ellos han sido traducidos por J. H. Johnson.

11 Los papiros mágicos cristianos aparecen en el vol. II de los PGM pp. 233ss con numeración arábiga.

*Biblioteca Clásica Gredos* en 1987<sup>12</sup>. Cabe destacar la introducción de los autores, en donde además de ofrecernos un resumen de la azarosa tarea de publicación del corpus de PGM, se ofrece una interesante tipología sobre los tipos de conjuros que aparecen en el corpus de papiros mágicos griegos.

Por último, cabe referirnos al léxico sobre papiros griegos mágicos de L. Muñoz Delgado, aparecido en 2001 como apéndice quinto del Diccionario Griego-Español que edita el CSIC en Madrid. Este léxico ofrece un repertorio muy útil de los términos más interesantes y relevantes del corpus de PGM ofreciendo, además, un índice de traducciones, un índice inverso de los términos y un índice complementario donde se recogen *hapax legomena*, nombres de plantas, de piedras o numerales.

### 2.1.1. *El PGM XIII*

El papiro numerado como PGM XIII en la edición de Preisendanz-Henrich y que se conserva en el Rijksmuseum van Oudheden de Leiden<sup>13</sup>, transmite tres versiones del llamado *Octavo libro de Moisés* o *La Mónada* así como la llamada *Kosmopoía*, un relato cosmogónico que narra cómo una divinidad suprema conformó el mundo y los dioses a través de su propia risa. Estos textos han sido estudiados en su conjunto como una suerte de libro utilizado en el desarrollo de algún tipo de iniciación de magos<sup>14</sup>. Como suele suceder en los papiros griegos mágicos, no es un texto homogéneo y junto a los textos de iniciación ritual recoge toda una serie de conjuros mágicos atribuidos a personalidades de lo más dispar.

12 Según los autores supieron de la traducción inglesa de Betz mientras redactaban la introducción, por lo que no pudieron contrastar la suya. Véase Muñoz – Sánchez (1987) 50.

13 *P.Lugd. Bat.* J 395 (W).

14 Betz (1992) XV.

El PGM XIII es un texto excepcional por varias particularidades relacionadas de una u otra forma con el orfismo. Por un lado, entre las instrucciones que deben seguirse para la consagración del mago, se hace referencia a la creación de una lamina de oro en la que debe inscribirse una serie de vocales y nombres mágicos<sup>15</sup>. Por otra parte es el único de los PGM que conserva una invocación a Dioniso, divinidad que aparece muy raramente en los textos mágicos. Tras la invocación de Dioniso aparece el término «feliz»<sup>16</sup> y la advocación «Evio»<sup>17</sup>, términos que aparecen muy asiduamente en los fragmentos órficos. En tercer y último lugar, lo que veremos a continuación de forma detallada, no sólo atribuye un texto mágico al teólogo Orfeo sino que informa sobre la existencia de otro abracadabra en «los escritos órficos».

#### 2.1.2. La fórmula mágica del teólogo Orfeo

En el PGM XIII 933ss. se revela el contenido de una fórmula mágica que se atribuye al propio Orfeo, y el modo en que ésta debe pronunciarse:

Como el teólogo Orfeo transmitió a través de su propia anotación: *oispaē Iao ouea Semesilam, aeoi hijo, choloue araaracharara ephthisikere oeethaie oiaieae eaeae oea borka. Borka phrix rich ordsa dsich marthai oythin lilililam lilililouu aaaaaaa ooooooooo mouamech, rodeado por agua, «aeo oea eoa»*. Expulsa tu aliento, tómallo, llénate por completo (de aire y

15 Sobre la relación del orfismo con las láminas de oro véase cap. 6.

16 Término muy utilizado para la calificación de los dioses y especialmente recurrente en los *Himnos órficos*. E.g. HO 4, 8; 6, 10; 8, 1; 11, 4 y 21; 12, 14; 19, 18; 23, 7; 28, 8; 30, 8; 34, 1 y 27; 39, 9; 45, 1 y 7 (Dioniso); 46, 8; 47, 6; 48, 5; 50, 1; 52, 1; 53, 8.

17 Vocativo aplicado a Dioniso en E. Ba. 413, véase en otros casos E. Ba. 566, 579 y 1167, S. OT 211, Plu. Marc. 22, 8, *Quaest. conv.* 671E, HO 50, 3 y 8 entre otros muchos ejemplos.

di): «enai oai». Toma aliento y lanza un bramido: «ven a mí, dios de dioses, *aeoei ei Iao ae oioth*», Toma aliento, cierra los ojos, llénate de aire, brama cuanto puedas y luego gime y devuelve el aire con un silbido.

Para averiguar cuál puede ser el tipo de conjuro de Orfeo transmitido en este papiro debe analizarse, en primer lugar, el significado del término «anotación» (*parastichís*) que, etimológicamente, significa «aquello que está escrito al lado de un verso o de una línea en un texto en prosa», lo que puede ser interpretado como «acróstico» o «escolio». El significado de «fórmula mágica» ofrecido por el diccionario griego-inglés Liddell-Scott proporciona como único testimonio de dicha acepción este papiro mágico. Debido a la ausencia de otros textos que corroboren tal significado, opto por considerar este sustantivo en su acepción más cercana a su sentido etimológico.

En la literatura griega *parastichís* aparece sólo en dos ocasiones, ambas en la obra de Diógenes Laercio<sup>18</sup>. Las dos veces en que el término se utiliza, se hace referencia a la capacidad de conocer la autoría de un escrito a través de un acróstico escrito a propósito o de un comentario. Veamos estos dos textos:

D.L. 5, 93: «Finalmente, habiendo escrito su *Partenoqueo*, Dionisio, el llamado Desertor (o según algunos Espíntaro), lo hizo pasar como obra de Sófocles. Creyéndoselo éste (sc. Heraclides), se sirvió de los testimonios como si fuesen de Sófocles en alguno de sus propios comentarios. Tras advertirlo Dionisio le reveló lo que estaba sucediendo, pero como aquél lo negaba y no quería creerlo le hizo ver el acróstico (*parastichida*), y ponía "Pánkalos". Este Pánkalo era el amado de Dionisio».

<sup>18</sup> D.L. 5, 93 y D.L. 8, 78.

D.L. 8, 78: «Éste dejó comentarios en los que disertaba sobre la naturaleza, sobre sentencias y sobre medicina. Y en la mayoría de estos comentarios colocó una anotación (*parastichída*) que les garantiza que tales escritos son suyos».

A la luz de los textos arriba expuestos parece que el uso de *parastichís* en el papiro mágico debe hacer referencia a un acróstico conservado en algún poema o himno órfico a través del cual se diese fe de que tal escrito era, realmente, obra de Orfeo. Sin embargo, hasta donde me ha sido posible ahondar, no parece que las primeras letras de la frase mágica compongan una palabra relacionada con Orfeo o el orfismo. No forman tampoco el acróstico de ninguno de los poemas órficos conservados, si bien no podemos afirmar que no fuese así ya que seguramente es bastante el volumen de himnos atribuidos a Orfeo que no conservamos.

Creo plausible, atendiendo al segundo testimonio de Diógenes Laercio arriba recogido, que la *parastichís* del papiro hace referencia a una «anotación marginal» que habría sido extraída de algún escrito órfico y que concedería al texto la autoría órfica. Sin embargo, resulta complicado descifrar cuál podría ser el texto del escolio. Existen diversas opciones:

1. Que la anotación fuese el nombre de Orfeo escrito en uno de los márgenes del libro del que se extrajo la fórmula mágica. Tal anotación revelaba, sin lugar a dudas, que el texto era suyo.
2. Que la anotación fuese el abracadabra completo junto con las pautas de pronunciación que había sido escrito al margen de un texto ritual atribuido a Orfeo.
3. Que la anotación fuese la aplicación de un nombre divino o con sentido a las tres primeras palabras incomprendibles que aparecen en el texto. Tal comentario (*oispae Iao ouea Semesilam, aeoi hijo*), en manos de un intér-

prete de textos arcanos, podría interpretarse como Iao = Yaco; Semesilam = Sémele. Estos dos nombres más «hijo», que aparece a continuación, se interpretaría como «Yaco, hijo de Sémele» lo que sería entendido como algo órfico y, por tanto, atribuible al teólogo Orfeo<sup>19</sup>.

Difícil cuestión es decantarse por una de las posibilidades expuestas y, por el momento, no es posible entender qué era esa anotación órfica y por qué se atribuyó a Orfeo.

Considero digno de reseñar el hecho de que en un texto como éste se llame a Orfeo «el gran teólogo», fama que ya tenía desde Platón. Que sea un teólogo de prestigio parece que no sólo no es incompatible con que se le considere autor de fórmulas mágicas sino que parece dar autoridad a éstas. Religión y magia se entremezclan continuamente en los textos de los papiros griegos mágicos y este papiro mágico está plagado de enseñanzas de los más antiguos y prestigiosos teólogos, incluso del propio Moisés.

### 2.1.3. Erótilo y Hiero en los escritos órficos

En las líneas 947ss. del PGM XIII, tras el texto atribuido a Orfeo, aparece un nuevo epígrafe que reza:

Erótilo en los escritos órficos: «uoeoai oai uoeai uoeo erepe, eua nar-barnedsagegoe echraem kaphnamias psiphri psaiarorkiphka (órfica?) brakio bol-baloch. siailasi. maromala marmisai birraithathi. oo».

Hiero (sagrado) así: «marchoth saermachoth. dsalthagadsa tha. babath bat-haathab a iii aaa ooo ooo eee onther» después «profundidad (abismo) aumolach».

19 Hipótesis propuesta con dudas por Morand (2001) 87. Tal interpretación resulta poco probable ya que IAO es un nombre divino muy utilizado en los PGM así como Semesilam, nombre de divinidad de probable origen hebreo relacionada con la luz.



Al igual que sucedía con la fórmula atribuida al teólogo Orfeo, el texto mágico sigue a la atribución sin que se especifique el fin que se quiere lograr con la fórmula expuesta. Varios son los interrogantes que surgen al leer estas dos frases e intentaré, en la medida de lo posible, darles alguna respuesta plausible.

En primer lugar se nos plantea la duda de quién o qué es Erótilo. Erótilo aparece en los textos del corpus de papiros griegos mágicos en tres ocasiones: en el PGM XIII, en el PGM VII, 479<sup>20</sup> y en el *Suppl. Mag. II* 96, 24<sup>21</sup>.

En el texto del PGM XIII creo que Erótilo debe entenderse, por analogía con el resto de la receta mágica, como un nombre propio. El conjuro que antecede a éste de Erótilo empieza: «... Orfeo en su propia anotación (o acróstico)», a lo que sigue el texto de «Erótilo en los escritos órficos» y el de «Hiero así». La siguiente invocación mágica o nombre sacro aparece bajo el encabezado: «el escriba sagrado de Tfe en el escrito al rey Ococ». Tras éste sigue otro que empieza: «en los *Memoriales de Eveno* dice éste que el Nombre entre los egipcios y los sirios suena así», y el siguiente sigue: «según Zoroastro, el persa, en... (falta el título de la obra)». Tras el conjuro de Zoroastro aparece otra fórmula sin sentido «según los escritos de Pirro» a la que continúan otras con este mismo tipo de estructura. Se observa, por tanto, que todas las fórmulas incomprensibles de esta parte del PGM XIII portan un encabezado que informa sobre el transmi-

20 OF 832.

21 Véase Maltomini (1979), Daniel-Maltomini (1992) 96 y Betz (1992) PGM CXXIII a-f. (OF 833). El nombre Erótilo aparece una vez en la obra de Zósimo el *Alquimista* (Zos. Alch. 5 [21 Mertens] OF 834). Erótilo no aparece sólo en textos mágicos sino que lo encontramos también en otro tipo de literatura. Aparece en constante relación con el amor y está atestiguado en textos bucólicos como hipocorístico de enamorado o en narraciones de tipo amoroso. Véase Kern (1924).

sor de la fórmula y el libro en que se transmite. Es de suponer, pues, que Erótilo es el nombre de un autor y que la fórmula a él atribuida aparecía en unos «escritos órficos».

Cabe ahora referirse a la segunda fórmula mágica, la calificada como «de Híero». Barajamos dos hipótesis para poder resolver la identidad de Híero:

- 1) Que Híero sea el nombre de otro autor y la obra, que no aparece expresada, unos «escritos órficos» como los atribuidos a Erótilo, si no los mismos.
- 2) Que Híero signifique «sagrado» y que el abracadabra que sigue sea la forma sacra del de Erótilo.

La ausencia de otros testimonios nos impide saber con certeza cuál de las dos hipótesis es la correcta. Sin embargo me parece más probable que Híero sea el nombre del autor de la fórmula, también un nombre parlante como Erótilo, al que se atribuyó su propia versión del abracadabra. Me resulta menos probable que Híero sea un adjetivo que califique la fórmula de sagrada, ya que va introducido en la receta de la misma forma que el resto de versiones de la fórmula mágica. Además, en los textos del corpus de papiros mágicos no aparece nunca el término «sagrado» (*hieros*) sin sustantivo al que acompañar. En cuanto a la obra en la que se transmitiría esa fórmula mágica de Híero deben ser, probablemente, unos «escritos órficos» como los de Erótilo o los mismos y el título habría sido sobreentendido en el papiro.

Saber cuáles son esos escritos órficos en los que aparecerían las fórmulas mágicas de Erótilo e Híero es otra difícil cuestión que no podemos resolver con los datos de que disponemos. Es posible, al menos, esbozar diversas posibilidades.

En el siglo IV d.C., época en que se data este papiro griego mágico, existían libros de encantamientos, herbarios, lapidarios, textos sobre astrología y adivinación atribuidos al mítico Orfeo así como poemas cosmogónicos y teogónicos. Es probable

entender, por tanto, que los escritos órficos de Erótilo e Híero eran textos sobre magia que se hicieron pasar por órficos. Sin embargo, creo más acertado pensar que estos abracadabras se transmitieron como escolios de un autor cualquiera (Erótilo, ¿Híero?), a obras atribuidas a Orfeo de temática religiosa (cosmogonías o teogonías)<sup>22</sup>. Tal debe ser lo sucedido con el texto de la primera parte del papiro en donde conservamos diversas versiones de una cosmogonía atribuida a Moisés, un texto en principio religioso conservado en una obra mágica. Se añade a esto que los nombres relacionados a partir de la línea 933 pertenecen a grandes teólogos de la Antigüedad (Orfeo, Zoroastro, Moisés, Pirro). Por lo tanto, creo que es factible pensar que el compilador de los textos relacionados en este papiro utilizó textos religiosos con un nuevo fin, un fin mágico.

Erótilo aparece también en el PGM VII 479, un papiro en que se relacionan una gran cantidad de conjuros para diversos fines:

Eros, Erótilo, *passaleon et*, envíame a mi ángel personal en esta noche para que me haga una revelación acerca de tal asunto.

La alusión a Erótilo en este texto es muy ambigua. En mi opinión puede interpretarse la invocación a Erótilo como una *vox magica* similar a la que aparece a continuación o, incluso, se puede pensar que es una epiclesis de Eros que aparece justo antes.

Existen características muy similares en los conjuros de los PGM VII y XIII que creo que es interesante destacar y que por el momento no han sido señaladas. En ambos papiros aparecen

22 Las obras eran reutilizadas en ocasiones para escribir textos mágicos en sus márgenes o en la parte trasera del rollo dada la creencia en el poder que albergaban los textos sacros.

invocaciones a Dioniso, una divinidad que aparece en contadísimas ocasiones en los textos mágicos<sup>23</sup>. Las invocaciones a Dioniso podrían explicarse a través del uso por parte de los autores de los dos papiros mágicos de fuentes comunes en las que esta divinidad fuese importante, quizás, textos órficos. Se añade a esto que en el PGM VII, líneas antes de la mención de Erótilo, aparece un conjuro en el que se debe decir «el dicho órfico *aski kataski*» (del que se hablará a continuación) y en el PGM XIII existe una anotación o un escolio de Orfeo así como una mención a los escritos órficos. Todas estas coincidencias no nos permiten afirmar de una forma concluyente que los dos papiros estén relacionados entre sí. Lo que sí es significativo es la aparición en los dos textos de nombres tan poco comunes en el corpus como Orfeo, escritos órficos, Erótilo y Dioniso. Tales coincidencias, desde mi punto de vista, probablemente no son fruto de la casualidad. Si bien es difícil probar el grado de conexión entre ambos papiros es muy probable que exista y, seguramente, esta conexión venga dada por el uso de literatura órfica, de gran prestigio en la Antigüedad Tardía, para fines mágicos por parte de los profesionales egipcios<sup>24</sup>.

Resta la última referencia a Erótilo del corpus de papiros mágicos, la aparecida en el texto 96 del *Supplementum Magicum II*<sup>25</sup>. Este papiro contiene varias recetas mágicas, muy breves y bastante difíciles de entender, que han sido separadas por un trazo

23 PGM VII 461: «Te conjuro por el sagrado nombre de Baco» y en el PGM XIII 917: «ala, Dioniso, feliz, Evio».

24 PGM VII contiene recetas jocosas de Demócrito, una práctica oniromántica de Pitágoras y Demócrito, un rito lunar de Claudiano entre otros ejemplos y el PGM XIII contiene tres versiones del libro Octavo de Moisés así como los nombres mágicos atribuidos a Orfeo, Erótilo, Hiero, Zoroastro, Pirro y Eveno. Como se ve los autores de estos papiros sustentan el poder de lo transmitido gracias al prestigio de los grandes teólogos a los que adscribe las recetas.

25 OF 833.

horizontal de tinta negra a la izquierda del documento y que no llega hasta el margen izquierdo en ninguna ocasión<sup>26</sup>. El texto en donde encontramos el término Erótilo, destacado en un lateral, parece una lista de adjetivos compuestos, todos ellos con significado pero, la mayoría, *hapax*:

Erótilo:

Nacida de sangre,  
Vertedora de sangre,  
Que pudre raíces  
Andrógina  
De Hombre  
Engendrada en sangre  
Teñida de azafrán  
Con flechas de oro  
Con cabello de oro

Parece que el contenido de este texto es un listado de epítetos de divinidad, posiblemente de Hécate<sup>27</sup>. Estos adjetivos debieron escribirse para ser utilizados en la composición de invocaciones himnicas a la divinidad de la magia en cualquier sortilegio. Los himnos son casi omnipresentes en los textos mágicos del corpus de papiros griegos por lo que no nos debemos extrañar de que en un libro de recetas se relacionen epítetos que se consideren poderosos para la composición de invocaciones a la divinidad. Es curioso el hecho de que tres pares de los adjetivos que aparecen en este listado comiencen con el mismo término<sup>28</sup>. Puede entenderse que esta particularidad es

26 Véase Maltomini (1979).

27 Hécate, divinidad griega de la magia que habitualmente se sincretiza en los papiros con Ártemis, Perséfone y Selene.

28 *hemophye / hemochyte, androgene / andror y chrysobelle / chrysokome*.

debida a que los epítetos fueron tomados de algún poema o himno acróstico a Hécate, atribuido a Erótilo, como los himnos de la *Antología Palatina* 9, 524 y 525 dedicados a Dioniso y Apolo respectivamente y de autor desconocido. Los versos de estos himnos están compuestos por cuatro épiclesis de la divinidad, cada una de las cuales, comienza con la misma letra formando así un acróstico con las 24 letras del alfabeto griego. Dada la brevedad del texto del *Supplementu Magicum* y su carácter algo particular no podemos afirmar que dicha hipótesis sea la explicación correcta aunque considero que es bastante plausible.

### 3. EL PGM VII 450SS. Y LAS *EPHESIA GRAMMATA*

El PGM VII transmite una fórmula mágica a la que se denomina como «escrito órfico» (*lógon tón orphaikón*)<sup>29</sup>. Sin embargo este conjuro no es una simple exposición de palabras sin sentido como sucedía en el PGM XIII sino el comienzo de las famosas *ephesia grammata*<sup>30</sup>:

Si llevas a cabo el enterramiento en un río o en la tierra o en el mar o en una corriente, un pozo o un manantial, escribe el dicho órfico «*askei kai taskei*» recitándolo; y cogiendo un hilo negro échale 365 nudos y ata la placa por fuera diciendo de nuevo la misma fórmula y esto: «cuida el conjuro» o atadura o lo que hicieses, y así se tiene éxito.

En primer lugar explicaré qué son las *ephesia grammata* y cuál ha sido la evolución de este conjuro a lo largo de los siglos para desarrollar posteriormente la relación que dicha fórmula

29 PGM VII 451 (OF 830 I).

30 Para un estudio actualizado de las *ephesia grammata* véase Bernabé (2003b).

guarda con Orfeo y el orfismo y los rasgos que de tal relación subyacen en el PGM VII.

Los textos literarios que informan sobre el carácter y uso de las *ephesia grammata* son muy variados y aparecen de forma esporádica desde el s. IV a.C. al X d.C. Las virtudes mágicas que se confieren a este sortilegio son muy diversas, pues lo mismo se las considera útiles para ganar en el boxeo como para exorcizar endemoniados, alejar el mal de ojo o salvarse de la misma muerte. Lo que es común a todas las referencias a esta fórmula mágica es que es famosísima y muy eficaz. La fórmula de las *ephesia grammata*, según los dos textos que transmiten este abracadabra y no sólo sus propiedades y usos, consistía en una sucesión de seis palabras: aski(on), kataski(on), lix (aix), tetrax, Damnameneus y aision<sup>31</sup>. Esta retahíla, según se desprende de los textos, tenía poder tanto puesta por escrito como recitada. Según las explicaciones de los antiguos lexicógrafos la fórmula se llamaba «letras efesias» porque estaban grabadas en la basa de la estatua de Ártemis de Éfeso. Sin embargo es más probable que la denominación *ephesia* sea un apelativo que signifique «liberadora» tal como reconoce el *Etimologicum Magnum* 402, 28 y como se desprende de los diversos usos del conjuro.

Las informaciones que transmiten los lexicógrafos no concuerdan, sin embargo, con los datos ofrecidos por las fuentes antiguas que hablan sobre esta fórmula mágica, ni en lo referente a los términos que componen la fórmula ni en el por qué de su denominación. Las referencias más antiguas al poder y forma de las *ephesia grammata* pertenecen al siglo V-IV a.C. y son tanto literarias como epigráficas. Los testimonios literarios más antiguos que conservamos se los debemos a dos comediógrafos: Anaxilas y Menandro:

31 Clem. Al. Strom. 5, 8, 45, 2 y Hsch. s. v. *ephesia grammata*.

Untando la piel con dorados ungüentos,  
 vistiendo ligeros mantos, arrastrando las sandalias,  
 comiendo cebollas, engullendo queso,  
 picoteando huevos, tomando caracolas,  
 bebiendo un vaso de Quío (medida), y  
 llevando además en costuras de cuero  
 unas buenas letras efesias<sup>32</sup>.

Éste camina alrededor de los que se van a casar  
 [(¿los endemoniados?)  
 pronunciando conjuros efesios<sup>33</sup>.

Los dos textos se refieren a las *ephesia grammata* pero, sin embargo, tanto la forma de uso del conjuro como los efectos que se pretenden conseguir parecen diversos. El texto de Anaxilas nos informa de que el conjuro va escrito en unas tiras de cuero que se llevan cosidas como un amuleto aunque no sabemos con qué propósito. El fragmento de Menandro habla de un encantamiento recitado para la expulsión de cualquier mal que pudiera amenazar a los recién casados. En el siglo IV a.C., como demuestran estos dos textos, la utilización de las *ephesia grammata* resulta ambigua e incluso existe vacilación en cuanto a si la fórmula debe ser recitada o escrita. Lo que parece común a ambos textos, no obstante, es que las *ephesia grammata* era una fórmula mágica bien conocida ya que se alude a ellas en un contexto, el teatro, en que resulta obligado hablar de cosas bien sabidas para que el público entienda el chiste. Por último, del texto de Anaxilas se desprende que la fórmula es muy poderosa y del texto de Menandro (aunque probablemente también del de Anaxilas) que las *letras ephesias* pertenecen al tipo de magia apotropaica.

32 Anaxil. fr. 18

33 Men. fr. 371.



Hasta aquí los testimonios clásicos sobre las *ephesia grammata* pero, como decíamos, existen también evidencias epigráficas de la fórmula. Recientemente han ido saliendo a la luz estudios sobre diversos textos epigráficos, la mayoría de ellos escritos en plomo<sup>34</sup>, que se fechan en torno al siglo IV a.C y que contienen encantamientos que recogen todas o gran parte de las seis palabras que, según los textos lexicográficos y el de Clemente de Alejandría, componen las *ephesia grammata*. Presento a continuación una traducción de los textos que conservamos. Algunos de ellos no han sido aún publicados por completo, por lo que sólo podré referirme a ellos a través de citas indirectas en otros artículos:

1) Laminilla hallada en Hímera, siglo V a.C.<sup>35</sup>:

*aski katas(i)ki*

*uski asa enda(sia)* a la hora del ordeño,

... llevaos del jardín

su nombre Tétragos

... y se haya esparcido por (la vía?) ...

*rrnnei*

*kefas*...

34 Lámina de plomo conservada en Colonia, siglo II-IV d.C., primera edición Wortmann (1968) y posteriormente por Jordan (1988); Lámina de plomo de Falasarna, conservada en el Museo Nacional de Atenas, siglo IV a.C., primera edición Ziebarth (1899); lámina de plomo quizás de Selinunte, conservada en el J. Paul Getty Museum, siglo IV a.C. aún sin editar; lámina de plomo encontrada en el lugar de Locros Epizefirios, Centocamere, siglo IV a.C., primera edición Costabile (1999) y posteriormente Jordan (2000a); lámina de plomo de Hímera, siglo V a.C., primera edición Jordan (2000b) y, finalmente, una laminilla de plata, en latín, fechada en torno al siglo I d.C., aún sin editar. Véase una alusión a su contenido en Jordan (2001) 190 (*OF* 830). Se relacionan también con estos textos tres líneas del PGM LXX 12ss. Sobre este papiro mágico véanse Pfister (1924), Furley (1993), Jordan (1992), (2000a), (2000b).

35 Véanse Manni Piraino (1976) 697s., Jordan (2000b) y Bernabé (2003b).

2) Laminilla hallada en Falasarna, Creta, siglo IV a.C.<sup>36</sup>:

*Aski kataski kataski aasian endasian* a la hora del ordeño [¿la cabra?] traed del jardín a la cabra por la fuerza. Su nombre Tetragos.

Su nombre Trex. (vac.) ventosa costa.

Feliz aquél para quien se haya esparcido por la vía el grito «ió» y en la vía de los bienaventurados tenga en su ánimo la voz «Trax, Tetrax, Tetragos»

Damnameneo. (vac.) somete de mala manera, por la fuerza, mal [de su grado.

## 3) Laminilla de plomo hallada posiblemente en Selinunte y conservada en el J. Paul Getty Museum, siglo IV a.C., aún sin editar:

*aski kataski aasi aassia endasian* a la hora del ordeño,

36 *ed. prin.* Ziebarth (1899), véanse Wünsch (1900), McCown (1923), Maas (1944), Jordan (1992) y (2000a), Furley (1993), Kingsley (1995) 269ss. y Bernabé (2003b). «Numeración» de Jordan (1992). Dado que hablaremos del contenido completo de esta laminilla a la hora de estudiar el sentido y uso de estos epodos, creo necesario exponer en esta nota la traducción del texto completo del plomo de Falasarna siguiendo la edición ofrecida por Jordan (1992) y los añadidos que pudieron completarse con la edición del texto de Locros Epizefirios, Jordan (2000a): «Te ordeno que huyas de nuestras casas... Invoco a Zeus alejador de males y Heracles saqueador de ciudades, a Iatros, Nike y Apolo. Aiai, yo, saca violentamente (texto muy corrupto) Épafo, Épafo, Épafo, huye, huye al instante, loba. Huye, tú al mismo tiempo que los perros, y (texto corrupto) compatriota. Que corran, enloquecidos, cada uno a su casa. (Sigue el texto referido como 2). Quien quiera dañarme y quienes ofrezcan malos ¿pasteles?, ¿pluma de halcón?, ¿*peleiopeton*, corniblanca?, ¿*amisanton* de Quimera corniblanca?, ¿garra de león, lengua de serpiente-león?, barbilla (¿probables ingredientes mágicos?). No se me destruirá ni con un ungüento, ni con una invocación nocturna?, ni con una pócima ni con un encantamiento, devastador de todas las cosas». El texto, muy confuso, parece ser un conjuro de expulsión del mal y una defensa contra todo tipo de magia agresiva. Las dobles del texto indican que podía ser portado como un amuleto. Las dos últimas líneas del texto conservado contienen una fuerte aliteración de la τ muy del gusto de los textos mágicos: «ὃ με καταχρίστωι δὴ ἡλήσεται, οὔτε ἐπηνίκτη[ωι] / οὔτε πατῶι [οὔ]τ' ἐπατωγήη, σ[ίν]τορ ἀπάντων».

llevaos a la cabra a la fuerza del jardín. Su nombre Tétragos.  
(...)

cuantas cosas(?) por los umbríos montes en la región de negros  
[resplandores

- 4) Laminillas de plomo de Centocamere, Locros Epizefírios, siglo IV a.C. líneas 2-3 y 7-8<sup>37</sup>:

*aski kataski usski asian endasian* a la hora del ordeño,

llevaos del jardín (a la cabra?). Su nombre Tétrakos.

Tu nombre Trech (vac.) costa ventosa.

Feliz aquél para quien se haya esparcido por la vía el grito «Ai»

y en la vía de los bienaventurados tenga en su ánimo la voz

«Trach, Tetrach, Tetragos»

Damnameneo, doménalos de mala manera, a la fuerza, mal de

[su grado.

- 5) Laminilla de plata de Roma, siglo I d.C. Se alude a ella en Jordan (2001) 190. Aún sin editar:

*hasce cata scleron oriva* a mi dulcísimo corazón.

- 6) Laminilla plúmbea conservada en Colonia, procedente de Oxirrinco, siglo III-IV d.C., líneas 64ss<sup>38</sup>.

*aski* (¿cuando?) por los umbríos montes (por) la región de negros resplandores desde el jardín de Perséfone a la hora del

37 *ed. prin.* Costabile (1999) 29ss. Editada posteriormente por Jordan (2000a) 100. Véase Bernabé (2003b). Seguimos la edición de Jordan (2000a). La inscripción de Locros Epizefírios es algo más completa que los versos que exponemos. Referimos, del mismo modo que hicimos con la inscripción de Falasarna, la traducción de los versos que no forman parte del texto que contiene las *ephesia grammata*: «(Texto 4) ... Quien quiera dañarme y quienes ofrezcan malos ¿pasteles?, ... el que de Zeus desee de cada uno ... y principio ... vida. Que no destruya ni de muchos remedios (falta texto)».

38 El texto con las *ephesia grammata* forma parte de un encantamiento amoroso en el que se requiere la ayuda de un muerto. Véase SEG 38, 1988 n° 1837 (p. 524), Wortmann (1968), Jordan (1988), *Supp. Mag.* I 49, Gager (1992) n° 29 y Bernabé (2003) 11-12. El texto contiene dos partes métricas. Las palabras de las *ephesia grammata* aparecen insertas en una tirada de hexámetros dactílicos (lin. 64-73). Traducción en López Jimeno (2001) 245-249.

ordeño lleva por necesidad el niño a la cuadrúpeda santa acompañante de Deméter, la cabra, para mamar de la fuente inagotable de floreciente leche.

6) PGM LXX<sup>39</sup>:

aski (¿cuando?) por los sombríos montes  
he sido iniciado  
y descendí al recinto < > y he visto {al dácilo} y el resto de cosas  
de abajo, virgen, perra.

Los términos griegos que componen las conocidas *ephesia grammata* aparecen dispersos en estos textos formando parte de una narración con un sentido más o menos claro. La complicada lectura de los textos se añade a la dificultad que supone el enfrentarse a pasajes aislados de un contexto que enmarque, siquiera, la utilidad de lo escrito en las laminillas<sup>40</sup>.

39 Betz (1992) 297, Jordan (1988) 257s. y (2001) 187, Calvo-Sánchez Romero (1987) 385. Será objeto de un análisis más detallado en § 4.

40 El contenido completo del texto de la tablilla de Falasarna así como, posiblemente, la de Locros Epizefirios y Selinunte, parece indicar un uso del conjuro para alejar el mal. Sin embargo no es posible saber si el resto de tablillas perseguían este mismo fin. Por otra parte el conjuro de la tablilla de Oxirrínco, un conjuro amoroso, muestra un uso contradictorio de los versos, ya que los conjuros que alejan el mal pertenecen al tipo de magia apotrôpaica y los conjuros de atracción, como su propio nombre indica, pertenecen a un tipo de magia que pretende el acercamiento de lo conjurado. El texto del PGM LXX parece ser también un *alexifarmakon*, pues en las líneas anteriores aparece un título que reza así: «Encantamiento de Hécate Eresquigal contra el miedo» y, tras la recitación de las *ephesia grammata*, se dice que «si vas camino de la muerte, recita esto mientras esparces sésamo y te salvará: *κάν επί θάνατον ἀπάγη λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, και σώσει σέ*. Nótese la aliteración de silbantes al final de la invocación tan del gusto de los textos mágicos.

## 3.1. EPISODIO NARRATIVO

EN EL QUE SE INSERTAN LAS *EPHESIA GRAMMATA*

La gran mayoría de los textos de las laminillas de plomo parecen seguir un congruente, aunque críptico, episodio narrativo. El paraje evocado en éstos es un paisaje siniestro, calificado de «sombrios montes» o «costas ventosas». La divinidad mencionada es Deméter y, posiblemente, también Perséfone<sup>41</sup>. Tal contexto lleva a pensar que la escena narrada se ubica en el mundo subterráneo o en un lugar equiparado con él<sup>42</sup>. El espacio temporal en que se desarrolla la acción parece estar en relación con el mundo de los ritos ctónicos, ya que se alude a «la hora del ordeño», es decir, la tarde-noche. La acción narrada es violenta. Se insta a traer una cabra, en un momento temporal preciso, la hora del ordeño, a la fuerza o incluso en contra de su voluntad. Esa cabra, de nombre Trax, Tetrax o Tetragos según las versiones, es invocada como «compañera de Deméter». Es muy probable que el nombre de la cabra, concebido como un juego de palabras con una fuerte aliteración, actúe en los textos que he numerado como 2 y 4 a modo de grito ritual o símbolo iniciático. Después de instar a traer la cabra desde el jardín aparecen unos versos de marcado carácter imperativo. En éstos aparece el verbo «domeñar» (*damazo*) (laminillas 2 y 4) que guarda una clara semejanza con el nombre propio Damnameneo, uno de los términos que componen las *ephesia grammata* que transmiten los textos más tardíos y que, a su vez, es el nombre propio de uno de los Dáctilos del Ida, divinidades relacionadas con Orfeo en muchos pasajes literarios.

41 «Los jardines de Perséfone» me parece una reconstrucción muy congruente con el sentido del texto de la laminilla de Colonia. Parece que se alude a esta divinidad en el texto del PGM LXX cuando se habla de la de «sandalia de oro, señora del Tártaro». Véase Betz (1992) 297 e *infra*.

42 El jardín de Perséfone (frase reconstruida en la laminilla de Colonia) recuerda los bosquecillos de Perséfone de la laminilla órfica de Turios (OF 487).

La única laminilla que no recoge el episodio de traer forzosamente la cabra del jardín es el texto más tardío. En la laminilla aparece el mismo momento temporal (la hora del ordeño) y el mismo panorama geográfico (la región de negros resplandores), pero en este caso se lleva a un niño hacia la cabra para que mame de «la fuente inagotable de floreciente leche». Aunque existe este contraste el resto de versos coincide de forma sorprendente con los textos más antiguos a pesar de la importante diferencia cronológica que separa estos hallazgos (*circa* mil años).

Tras el episodio narrativo, que he intentado sintetizar en las líneas precedentes, aparecen un par de versos muy particulares y que parece que tienen una importante conexión con el mundo de los rituales místéricos. En los textos 2 y 4 y, probablemente en el texto 1 de Hímera según la reconstrucción de uno de ellos que es, además, el más antiguo de todos, aparecen unos versos que transmiten una invocación a los «felices por quienes se haya cantado con el grito "ió" o "aó" y tengan en su ánimo voz en la vía de los bienaventurados». Esta voz podría ser la frase que aparece a continuación en los textos considerada, posiblemente, una contraseña: «Trax, Tetrax, Tetragos». El grito ritual *ió*, la invocación «feliz», la vía de los bienaventurados<sup>43</sup> y las contraseñas denotan, muy probablemente, un contexto iniciático, posiblemente dionisiaco<sup>44</sup>.

Hasta aquí la probable reconstrucción del contexto de las frases de los ensalmos plúmbeos. El problema que resta es desenmarañar cuál es el significado del conjunto, el contexto en que tales textos se ubicaron, si son textos religiosos o mágicos, cuál es la razón de una distribución geográfica tan amplia así como

43 Sobre la vía sacra en el orfismo véase Bernabé-Jiménez (2001) 78-80.

44 La invocación *ió* aparece en diversos contextos en relación con Baco y como grito de exaltación de las bacantes: e.g. IG II/III<sup>2</sup> 3, 1 en un verso. En literatura véase e.g. E. Bn. 557.

de una cronología tan dilatada. Son muchas, como se ve, las preguntas y difíciles las respuestas, pues unos textos tan breves y oscuros amén de descontextualizados son difíciles de manejar en conjunto. Quizá la clave para resolver todas estas incógnitas se encuentre en la comparación de estos textos en plomo con otros similares, así como la ubicación de los versos conservados en una narración mitológica o ritual que les aporte sentido. En mi opinión esta clave se halla en los textos y ritos órficos.

### 3.2. RELACIÓN DE LOS EPODOS EN PLOMO CON ORFEO Y EL ORFISMO

Con el objeto de estudiar la relación que mantienen los escritos en plomo arriba numerados con los textos e ideas órficas creo necesario revisarlos desde dos perspectivas diversas: 1) observar las coincidencias ajenas a los textos escritos, es decir, las características materiales y 2) relaciones del contenido del texto grabado con Orfeo y el orfismo.

#### 3.2.1. Relaciones externas entre los plomos y los textos órficos

Resulta especialmente significativa la coincidencia geográfica que existe entre los hallazgos de los textos en plomo y las laminillas áureas órficas. Los epodos provienen, precisamente, de las mismas zonas geográficas donde se han encontrado más laminillas órficas de oro. Sin embargo, por el momento, ningún hallazgo coincide exactamente en cuanto a la ciudad exacta. Destacable es también la contemporaneidad de ambos grupos de hallazgos. La gran mayoría de textos (tanto plúmbeos como áureos) se fecha en torno a los siglos V y IV a. C., si bien existe una pervivencia en época tardía de los modelos pero con una finalidad diversa muy probablemente relacionada con la magia<sup>45</sup>.

45 Roma, ciudad en la que se halló la curiosa laminilla de plata con la versión latina de las *ephesia grammata* coincide, también, con el lugar de hallazgo de una laminilla órfica, la de Cecilia Secundina (véase cap. 6), que ha sido estudiada

Existe, sin embargo, un rasgo externo que diferencia de forma evidente ambos tipos de documentos: el material. Los textos escritos en plomo suelen pertenecer, en su mayoría, a dos grandes grupos: cartas o documentos de uso privado y textos mágicos<sup>46</sup>. Las laminillas órficas, por su parte, son todas de oro, salvo una minoría de plata<sup>47</sup>. Por lo que nos consta por la lectura de los textos plúmbeos éstos no son cartas personales y, si bien parecen ser textos mágicos, no conservan rasgos coincidentes con los textos de execración conocidos, las famosas *defixiones*, sino que más bien parecen ser conjuros destinados a la expulsión del mal, es decir, conjuros apotropaicos. Lo más probable es que estos textos deban compararse con las leyes sacras escritas en plomo de las que la *lex sacra* de Selinunte sería un texto afin<sup>48</sup>. La *lex sacra* de Selinunte, localidad en la que, se debe destacar, se encontró uno de los epodos en plomo, se halla escrita en una plancha de plomo seguramente con la intención de ser fijada a una piedra para su exposición pública. Esta ley, que decreta una regularización de los ritos destinados a aplacar a los demonios vengativos (*Erinis*) y apartarlos de la ciudad o del *genos* que porte un miasma, bien podría interpretarse como la regularización pública de prácticas privadas de magia apotropaica de las que laminillas como la de Selinunte o Falasarna serían un ejemplo. Es necesario pensar, por tanto, que el plomo es un material apto para la inscripción de textos religiosos o de textos mágicos de carácter no agresivo y es per-

como una recreación moderna de antiguos textos religiosos con un valor, quizá, mágico. El epodo de plomo de Oxirrinco, del siglo II-IV d.C., inserta los versos de los epodos anteriores en el contexto de un encantamiento de tipo amoroso de mayor extensión.

46 Véanse Faraone (1991), Versnel (1991) y Kotansky (1991).

47 Sobre el oro como *materia scriptoria* de textos religiosos y el uso del oro en las laminillas órficas véase Martín Hernández (en prensa) y el cap. 6.

48 Sobre esta ley sagrada véase Jameson-Jordan-Kotansky (1993).



fectamente adecuado, dadas sus características materiales (frío y gris) para la comunicación con el Más Allá ya sea en requerimientos mágicos como religiosos.

Dejando aparte el material en sí, otra de las características formales que relaciona los epodos en plomo con las laminillas órficas es la forma de plegado de ambos grupos de documentos. Las laminillas de plomo estaban enrolladas sobre sí mismas formando un pequeño rectángulo o tubo. El epodo de Falasarna ofrece un buen ejemplo si se observan sus pliegues según la ilustración de edición de Jordan 2002a. También ilustra que ésta era la forma más regular de plegado el plomo de Locros Epizefirios, cuyos fragmentos se corresponden con una ruptura del documento doblado en dicha forma. Este tipo de plegado es idéntico al de los amuletos griegos<sup>49</sup> y al de algunas *defixiones* pero, al mismo tiempo, es similar a la forma de plegado de algunas laminillas órficas de oro (laminilla de Petelia o la laminilla grande de Hiponio).

Debemos señalar, por último, un rasgo que, si bien no es especialmente representativo para afirmar la existencia de una relación entre los textos plúmbeos y las laminillas de oro, puede añadirse de forma acumulativa a los rasgos ya expuestos, de forma que todas las características comunes sirvan para postular la existencia de una conexión entre ambos tipos de documentos. Y es que los dos grupos de escritos mantienen una estructura métrica, concretamente son poemas hexamétricos. En ambos grupos de textos el verso se intenta mantener con corrección, pero existe una gran cantidad de fallos debido, muy probablemente, a su transmisión oral. También cabe destacar la inserción en los versos de términos y nombres de dioses *extra metrum* dado, quizá, su valor místico o poderoso<sup>50</sup>. Los diver-

49 Véase e.g. Kotansky (1994) 1, 12, 13, 16, 18, 37 o 42.

50 E.g. Trax, Tetrax, Tetragos de las laminillas de plomo y *Andrikepaidothyron* de la laminilla de oro de Feras (OF 493).

sos estudios existentes sobre las laminillas de oro órficas mantienen que los versos podrían proceder de textos sacros, quizás catábasis por su contenido escatológico, que se leerían en las ceremonias de iniciación de los *mistas*. Si mantenemos la creencia de que los epodos en plomo mantienen relación con las corrientes místicas o con algún tipo de ritual religioso, es muy posible que los versos que conservamos respondiesen, en un principio, a la copia de los versos de escritos místicos recitados en un momento ritual determinado que desconocemos<sup>51</sup>.

### 3.2.2. *Relaciones internas entre los textos plúmbeos y los textos órficos*

Existe una importante coincidencia de símbolos entre los ensalmos en plomo que conservamos y el corpus de mitos y creencias órficos así como coincidencias significativas con los textos transmitidos en las laminillas de oro.

En primer lugar cabe referirse a la alusión a la cabra que debe ser sacada de un jardín, probablemente el de Perséfone, a la hora del ordeño. Uno de los textos en plomo, el más tardío de ellos, indica además la necesidad de llevar a un niño para que mame de la leche que ofrecen las ubres de dicha cabra. Este episodio, en opinión de A. Bernabé<sup>52</sup>, podría estar en relación con las crípticas frases grabadas en varias de las laminillas órficas de oro. En éstas el iniciado se asimila a un cabrito u otro animal que cae o se precipita en la leche<sup>53</sup>. En mi opinión existe una comunidad simbólica entre el episodio del plomo de Oxi-

51 La enorme similitud de la mayoría de los versos en los distintos epodos plúmbeos, así como lo extenso de su situación geográfica, me inclina a pensar en una fuerte tradición común quizás basada en la copia de versos contenidos en un texto común más amplio probablemente religioso.

52 Véase Bernabé (2003a) 17-18.

53 Esta frase aparece en las dos laminillas de Turios OF 487-488, ambas del siglo IV a.C. y en las dos de Pelina OF 485-486, también éstas fechadas en el siglo IV a.C.

rinco y la importancia concedida a la leche y al amamantamiento en los rituales dionisiacos como símbolo del renacimiento a la nueva vida que ofrece la iniciación. Este nacimiento simbólico es, además, un preludio del renacimiento que espera al *mista* en la otra vida cuando se convierta en héroe<sup>54</sup>.

Resulta además muy interesante señalar que la mención del amamantamiento de un niño por una cabra o a base de leche de cabra, episodio que aparece explícitamente en el plomo de Oxirrincos y que podría entenderse en el resto de textos a partir de la acción de ordeñar a la cabra, podría guardar un significado cultural importante atendiendo a una conexión de los pasajes con el mito y los rituales de los misterios cretenses, en concreto, con el episodio mítico de la crianza de Zeus en el monte Ida y las variaciones de este mito con Dioniso como protagonista<sup>55</sup>. Zeus, según diversos pasajes, fue alimentado en la gruta del Ida con leche de la cabra Amaltea mezclada con miel en compañía de los Curetes, que danzaban haciendo entrechocar sus armas para que los llantos del recién nacido no llegasen a oídos de Crono y evitar así que fuese devorado como el resto de sus hermanos<sup>56</sup>.

Un par de noticias antiguas hablan de los cultos místicos celebrados en Creta y nos dan una serie de detalles que pueden

54 Véase Bernabé - Jiménez (2001) 107-117.

55 E.g. Clem. Al. *Prot.* 2, 17, 2, D.S. 5, 75, 4 y Firm. Mat. *De err.* 6, 1 dicen que Dioniso nació en Creta, lo que da a entender también que el niño se crió en esta zona enlazando con los episodios referidos antes. Los Coribantes son también custodios de Perséfone según Procl. *Theol. Plat.* 6, 13 (VI 66, 4 Saffrey-Westerink). Según unos fragmentos órficos (Athenag. *Pro Christ.* 20, 1) Perséfone era un ser monstruoso y por ese motivo su madre no quiso darle el pecho (de ahí su sobrenombre Atela). El episodio seguramente se completaría con la narración del amamantamiento de la divinidad por parte de un animal que, comúnmente en los mitos, es una cabra.

56 Sobre la narración mítica de la infancia de Zeus y su crianza véase Apollod. 1, 1, 6s., D.S. 3, 68, 2-3 y D.S. 5, 70, 2ss.

ponerse en relación con los textos en plomo y, a su vez, a éstos con el orfismo. En el libro quinto de la historia de Diodoro Sículo se expone el nacimiento y crianza de Zeus. En 5, 70, 2 se hace un retrato del territorio en donde se encuentra la cueva del Ida en unos términos paisajísticos que recuerdan el paraje que se evoca en los textos de plomo:

En el monte Ida, donde el dios fue criado, le ha sido consagrada la cueva en la que vivió y asimismo están dedicados a él *los prados de alrededor, en torno a la cima del monte*. Pero lo más asombroso de todo, lo que cuenta el mito respecto a las abejas, no conviene pasarlo por alto; dicen que el dios, queriendo que se guardara un recuerdo imperecedero de su familiaridad con las abejas, cambió su color y lo hizo semejante al del bronce dorado. Y dado que las abejas se encontraban en *parajes de clima riguroso*, al ser un *lugar extraordinariamente elevado donde soplaban fuertes vientos* y caía mucha nieve, las hizo insensibles y resistentes al frío. A la cabra que lo había alimentado el dios le concedió diversos honores...

Se habla de unos prados cercanos a un monte en el que está la cueva en donde Zeus pasó su infancia. Estos montes elevados pueden ponerse en relación con las frases que aluden a los «umbríos montes» en la laminilla de Selinunte, la de Oxirrincos y en el texto del PGM LXX. Se habla también de una zona en la que soplan fuertes vientos, lo que recuerda la frase «costa ventosa» del plomo de Falasarna y de Locrios Epizefirios.

En el libro tercero<sup>57</sup> el historiador departe acerca del nacimiento de uno de los diversos Dionisos, el hijo de Amón y Amaltea, a quien también se ocultó en una cueva para evitar el enojo de Rea, esposa de Amón. La descripción del paraje

57 D.S. 3, 68, 2ss.

es, como el anterior, muy similar a la que encontramos en los plomos:

Entonces Amón, temeroso de los celos de Rea, ocultó lo sucedido y trasladó a escondidas al niño a una ciudad, Nisa, muy apartada de aquellos lugares. Está situada ésta en una isla rodeada por el río Tritón, acantilada en derredor pero dotada, en un único lugar, de estrechas entradas que se denominan puertas Nisias... la entrada de la isla es primero como un desfiladero, sombreada por altos y espesos árboles, de manera que el sol no brilla en absoluto a causa del ramaje y sólo se ve el resplandor de su luz... A continuación existe una cueva circular y admirable de tamaño y belleza. Está situado encima de ella, por todas partes, un acantilado enorme por su altura, con piedras extraordinarias de color...

Tras este episodio Diodoro habla del traslado de Amón y Dioniso a Creta, lo que pone en relación esta narración con el mito cretense. Un cuadro de los lugares comunes que aparecen en los diversos plomos y en los textos literarios aludidos pondrá de manifiesto la comunidad existente:

	Paraje positivo	Sombríos montes	Costas ventosas	Negros resplandores
Falasarna	del jardín		costa ventosa	
Selinunte	del jardín	umbríos montes		negros resplandores
Locros Epiz.	del jardín		costa ventosa	
Oxirrinco	del jardín	umbríos montes		negros resplandores
PGM LXX		umbríos montes		.
D.S. 5, 70, 2	prados	lugar extraordinariamente elevado (sin especificación del grado de luminosidad)	Un lugar donde soplaban fuertes vientos	
D.S. 3, 68, 2	Una ciudad muy apartada de aquellos lugares	sombreada por altos y espesos árboles		sombreada por altos y espesos árboles

Según Antonino Liberal<sup>58</sup>, un mitógrafo del siglo II d.C., existía en Creta una gruta sagrada habitada por abejas<sup>59</sup> en donde, se dice, Rea dio a luz a Zeus. Cada año, según el fragmento, se ve salir de la cueva fuego cuando «bulle la sangre que se derramó en el nacimiento de Zeus». Según lo referido, parece plausible pensar que en una cueva del Ida existía una celebración anual en la que el motivo sacro que la fundamentaba era el nacimiento de Zeus y, quizás, su crianza. Esto nos llevaría a una asociación del rito con los textos conservados en los que se insta a traer una cabra a la hora del ordeño y al amantamiento de un niño.

Por otra parte un texto de Estrabón<sup>60</sup> transmite que las celebraciones tenían lugar en la gruta del Ida. El texto puntualiza que estos festejos de Zeus cretense se celebraban con manifestaciones orgiásticas, y que los que asistían a estas ceremonias eran muy similares a los sátiros de los ritos dionisiacos, si bien éstos eran llamados Curetes porque iban armados. El historiador, tras mencionar que en estas fiestas se festejaba el nacimiento de Zeus, narra el episodio mítico sucedido antes y después del parto de Rea. Para Estrabón estos ritos son comparables con los celebrados en honor de Dioniso. Líneas antes el historiador discute sobre la confusión que existía entre diversos ritos en los que se celebraba a los Curetes, asistentes de varias divinidades mayores. Estrabón, en el libro décimo (10, 3, 7), advierte de que las historias narradas sobre los Curetes son muy similares a

58 Ant. Lib. 19.

59 La leche de cabra y la miel de las abejas es el alimento de Zeus lactante en el Ida y éstas eran tenidas por Zeus en gran estima según el pasaje citado anteriormente de Diodoro Sículo. La miel de las abejas cretenses es recurrente en diversos pasajes de la vida mítica de Zeus. E.g. Porph. *Antr.* 16, p. 58, 15 Simónini (*OF* 222), Procl. in *Cra.* 92, 14 Pasquali (*OF* 221).

60 Str. 10, 3, 11.

los relatos sobre los Sátiros, los Silenos o las Bacantes, ya que los Curetes son también genios o ministros de los dioses. Tales cultos enlazan con los que celebran el nacimiento de Zeus y su crianza y con las fiestas orgiásticas en honor de la madre de los dioses. Estrabón termina diciendo que tanto los Curetes como los Dáctilos y Telquines se representan siempre imbuidos del delirio báquico como sacerdotes en las ruidosas celebraciones orgiásticas haciendo ruido con sus armas o diversos instrumentos musicales. Termina el historiador con una frase que resume espléndidamente el problema que, ya en el siglo I a.C. / I d.C., existía en relación con estos cultos místéricos tan parecidos<sup>61</sup>:

... así se ha podido pensar que un carácter común unía estos ritos sagrados, los que hemos mencionado, los de los samotracios, los celebrados en Lemnos y otros más, por la identificación de los sacerdotes.

Todas estas celebraciones parecen tener una relación directa con el dios Dioniso. No parece que esta relación sea tan tardía, a juzgar por el texto de Estrabón, sino que los cultos cretenses estaban relacionados con el orfismo ya en el siglo V a.C. según un testimonio de la tragedia perdida *Cretenses* de Eurípides<sup>62</sup>. En este pasaje los miembros del coro declaran que son iniciados en los cultos de Zeus del Ida y que han celebrado los truenos del noctívago Zagreo, los banquetes de carne cruda, y han sostenido las antorchas en honor de la madre montaraz junto a los Curetes. Por último, declaran que han recibido el nombre de Baco tras haber sido santificados. Los argumentos a favor de la

61 Otro texto, éste de Pausanias, constata el mismo problema. Paus. 5, 7, 6: «Y cuando Zeus nació, Rea encargó la custodia de su hijo a los Dáctilos del Ida, llamados también Curetes; ellos vinieron del Ida de Creta».

62 Véase. E. *Cret. fr.* 472 Kannicht (*OF* 567).

teoría de que este fragmento tiene una fuerte conexión con el orfismo han sido señalados por Casadio y más recientemente por A. Bernabé<sup>63</sup>. Además, a finales de 2007, se ha publicado una nueva laminilla de oro, hallada en Feras, fechada entre los siglos IV y III a.C, en la que aparece una invocación a la madre montaraz (*meter oreia*), lo que añade un nuevo argumento a los ya conocidos por el testimonio eurípideo<sup>64</sup>. Encontramos, por tanto, una nueva relación entre los cultos de Creta y los cultos en honor de Dioniso, en este caso en el seno de las iniciaciones órficas.

Existe otro texto, de gran importancia para el estudio del orfismo, que aporta otro dato más para sostener la existencia de una relación entre el orfismo y los textos en plomo: El *Papiro de Gurôb*. En la línea 13 de este papiro se menciona a Deméter y también a una cabra<sup>65</sup>. Se alude más adelante a los Curetes armados que, a la luz de un fragmento de las Rapsodias (OF 297), fueron los guardianes de Dioniso niño.

Todas estas coincidencias, añadidas a la circunstancia de que en Falasarna (Creta) se ha hallado una de estas laminillas de plomo, me lleva a considerar la posibilidad de que estos textos plúmbeos guarden relación con los misterios celebrados en Creta y, a su vez, con el orfismo ya que, como ha podido observarse, parecen claras las relaciones existentes, ya desde el siglo V a.C., entre los misterios órficos y los ritos celebrados en Creta. En mi opinión resulta factible considerar que los textos plúmbeos hacen referencia, de una forma ambigua y quizá misteriosa, a un episodio mítico en relación con el nacimiento y cría de un dios. Probablemente, además, este episodio mítico de nacimiento sería una proyección al marco divino del renacimiento

63 Casadio (1990) y Bernabé (2004).

64 Véanse Graf-Johnston (2007) 38 y Parker - Stamatopoulou (2007).

65 *PGur.* 13.



del *mista* en un contexto mistérico. El episodio mitológico o cultual de nacimiento y nutrición del dios pudo utilizarse de *historiola* en la redacción de epodos mágicos para diversos usos o para la fabricación de amuletos de protección y rechazo del mal lo que, probablemente, sea la finalidad de estos textos de plomo que estamos revisando.

Para seguir repasando las posibles conexiones existentes entre los plomos y el orfismo es necesario atender a la relación que se observa en los testimonios literarios entre los Dáctilos del Ida, Orfeo y los misterios órficos. Según Clemente de Alejandría<sup>66</sup> los Dáctilos fueron los creadores de las *ephesia grammata*. El nombre de una de estas divinidades, Damnameneo, aparece además como una de las seis palabras que, según Clemente y Hesiquio, componían las *ephesia grammata*. Los Dáctilos (ya sean los del Ida ya los de Samotracia, recordando la confusión que suele existir en las fuentes con estas divinidades) están en continua relación con Orfeo y el orfismo. Según varios pasajes literarios, Orfeo aprendió con estos dioses menores los cultos que después difundió por toda Grecia<sup>67</sup>. Por otra parte existe una gran cantidad de testimonios literarios que aluden a la relación existente entre los Dáctilos y el conocimiento y difusión de encantamientos mágicos lo que, precisamente, parecen ser los textos plúmbeos que estudiamos<sup>68</sup>. Si atendemos, además, al himno a los Dáctilos<sup>69</sup>, comprobamos que se creía que sus

66 Clem. Al. *Strom.* 5, 8, 73, 1.

67 Véase Bernabé (2000b) 47ss, *OF* 519-523.

68 Varios son los pasajes en que se llama a los Dáctilos hechiceros. véase e.g. Plu. *Num.* 15, 4, D.S. 3, 74, 4, D.S. 5, 64, 4.

69 IG XII, 9, 259. En este himno, del siglo IV a.C., se habla de la madre montañesa, misma fórmula utilizada por Eurípides en el fragmento de *Cretenses* y en el texto de la nueva laminilla órfica de oro hallada en Feras, véanse Graf-Johnston (2007) 38-39 y Parker-Stamatopoulou (2007). El nombre de uno de los Dáctilos, Damnameneo, aparece también en los textos en plomo que estamos revisando.

ensalmos tenían la virtud de expulsar los males, lo que nos acerca, de nuevo, al sentido de los textos que estamos comentado. Por último se debe añadir que en el PGM LXX<sup>70</sup>, en donde aparece el principio de las *ephesia grammata* utilizado como hechizo contra el miedo, aparece la frase «he descendido a la mansión de los Dáctilos». Revisados todos estos testimonios parece claro que existe una relación clara entre los epodos en plomo que contienen las *ephesia grammata*, Creta y el orfismo a través de los Dáctilos del Ida.

Otro de los rasgos que nos permiten profundizar en la conexión entre los textos en plomo y el orfismo es la relación evidente entre los ensalmos, los magos y los exorcismos. En la columna VI del *Papiro de Derveni* aparece escrito que los magos recitan un ensalmo para expulsar a los demonios que se convierten en un obstáculo en un determinado momento del ritual<sup>71</sup>. Se debe entender, por tanto, que los sacerdotes de los ritos órficos, llamados «magos» en este papiro, conocen epodos capaces de expulsar el mal. Los epodos relacionados con los Dáctilos del Ida en el himno del siglo IV a. C y el epodo de Falasarna, además de los conocidos ensalmos que los iniciados en Samotracia conocían según el texto de Aristófanes al que ya hemos hecho mención en otras ocasiones, parecen ser del mismo tipo apotropaico. Por otra parte, Plutarco asevera que un buen conjuro contra el miedo es recitar poco a poco el nombre de los Dáctilos del Ida tras haberlos aprendido de memoria<sup>72</sup>. Otro texto de este mismo autor dicta que los magos ordenan a los posesos recitar y enunciar para sí las *ephesia grammata* y ofrece, tras esta afirmación, un interesante texto<sup>73</sup>:

70 Sobre este texto papiáceo véase *infra*.

71 Véase Johnston (1999a) 273-279 y cap. 8.

72 Plu. *Prof. virt.* 85B.

73 Plu. *Quaest. conv.* 706D.

así nosotros entre estos acordes y bailes:  
*por locuras y alaridos excitados con el cuello erguido*<sup>74</sup>,  
recordando aquellas sagradas y venerables letras y acudiendo a  
cantos, poemas y relatos convenientes, no seremos asustados en  
absoluto por éstos ni ofreceremos los propios flancos para ser  
llevados por una corriente tranquila.

Según el texto expuesto la recitación de las *ephesia grammata* para expulsar a los démones está en relación directa con el proceder ritual dionisiaco, pues habla de saltos, bailes y gritos, así como del movimiento de cabeza de las bacantes. A la vista de este texto, se observa que también Plutarco relaciona las *ephesia grammata* de algún modo con Dioniso y parece entender que están relacionadas con relatos sagrados y poemas, lo mismo que parecen reflejar los textos de las laminillas de plomo.

#### 4. LA SANDALIA DE ORO DE LA SEÑORA DEL TÁRTARO. RELACIONES ENTRE EL PLOMO DE OXIRRINCO, EL PGM LXX Y EL ORFISMO

El PGM LXX conserva un par de conjuros de gran interés para el estudio de la relación entre Orfeo, el orfismo y la magia en época tardía. Estos dos conjuros revelan una importante conexión entre las frases mágicas y los símbolos que muestra con otras frases rituales propias de religiones místicas y, en concreto, del orfismo. Algunos de los símbolos enumerados en el texto papiráceo coinciden con los transmitidos en otros papiros mágicos formando parte de himnos dedicados a divinidades lunares, diosas que, en esta época, se relacionan con las divinidades del mundo subterráneo. Uno de estos símbolos, «la san-

74 Dítirambos fr. 2 Puech = 2, 13 Snell.

dalia de oro», además de aparecer en varios de los conjuros de los PGM lo encontramos inscrito en la laminilla de plomo de Oxirrinco que, como ya se ha revisado, conserva, al igual que el PGM LXX, el comienzo de las *ephesia grammata*.

Expongo a continuación el texto del PGM LXX en donde aparecen los símbolos que vamos a examinar. Sigo para ello la lectura propuesta por Jordan (2001) aunque, en ocasiones, me decantaré por la lectura más antigua, la de Bonner, por cuestiones que serán debidamente explicadas<sup>75</sup>:

Hécate Eresquigal contra el miedo. Contendrá a quien se aparezca. Dile (¿a un démon?): «Yo soy Eresquigal, la que se sujeta los pulgares<sup>76</sup>, y no hay mal que pueda sobrevenirle a ella». Y si se acerca a ti, cógete el talón derecho<sup>77</sup> y di: «Yo soy Eresquigal, doncella, perra, serpiente, cinta, llave, caduceo, sandalia de oro de la señora del Tártaro<sup>78</sup>» y te librarás.

*Aski* por los sombríos montes *iôr* grande *memnyêr* bauî tres veces<sup>79</sup>, a la que hay que temer, venerable. «Yo estoy iniciado y descendí al

75 *Ed.prin.* Bonner (1936). Un completo estudio puede encontrarse *on line* en [www.lib.umich.edu/pap/PMICH3/pmich3-ch6.pdf](http://www.lib.umich.edu/pap/PMICH3/pmich3-ch6.pdf). Su descripción y fotografía en <http://images.umd.umich.edu/cgi/i/image/image-idx?rgnI=apis-g;qI=apis;size=50;c=apis;subview=detail;resnum=17;view=entry;lastview=reslist;cc=apis;entryid=x-3066;viewid=7V.BMP;back=back1137243109>.

76 Sobre este gesto ritual véase PGM IV 2329. Véase Deubner (1943).

77 Sobre este gesto ritual véase PGM IV 1054.

78 Jordan (2001) ofrece una inclusión en esta parte del papiro completando la frase de la siguiente forma: [Τ]ῆς Ταρταπούχου <χάλλεον τὸ σάνδαλον, τῆς Διὸς> χρίσσειν τὸ σάνδαλον. Jordan aboga por una composición métrica, de tipo himnico, que subyacería al texto conservado. Se basa para esta reconstrucción en el texto de la laminilla de plomo de Oxirrinco (*Supp.Mag.* I 49). Yo prefiero entender el texto tal como aparece en el papiro, intentando comprender su sentido sin tener la necesidad de introducir gran cantidad de texto ausente. Pueden verse las razones esgrimidas por Jordan para tal inclusión en Jordan (2001).

79 Seguramente significa «ladra tres veces» utilizando la onomatopeya del

recinto < > y he visto {al dáctilo?} y el resto de cosas<sup>80</sup> de abajo, virgen, perra», y todo lo demás<sup>81</sup>. Dilo en un cruce de tres caminos, y huye, dándote la vuelta; pues en esos parajes suele aparecerse (Hécate). Di «yo (¿) a través de la noche (¿)»<sup>82</sup> sobre lo que quieras y te lo manifestará en sueños. E incluso si vas camino de la muerte, recita esto mientras esparces sésamo y te salvará.

El PGM LXX, como conjunto contiene varios conjuros destinados a diversos usos. El hilo de enlace que une estos conjuros, cinco en total, es que la divinidad invocada en todos ellos es una diosa femenina ctónica que se denomina, de forma alternativa, Hécate, Eresquigal o Brimó. Especialmente interesantes para el estudio, como ya he mencionado, son el conjuro dos y tres, cuyo texto he referido anteriormente. A pesar de la brevedad de estas dos recetas mágicas, ambas ofrecen una gran cantidad de motivos que se relacionan con el mundo simbólico que rodea las iniciaciones místicas.

#### 4.1. EL CONJURO CONTRA EL MIEDO

La primera edición del papiro realizada por Bonner, así como la edición de Preisendanz, ofrece una lectura del primer conjuro al que hemos aludido, que puede traducirse como «Hécate Eresquigal contra el miedo al castigo». Tanto Bonner como Preisendanz consideraron, a través del contexto general

ladrido del perro dada la relación de estos animales con la diosa Hécate. Véase Jordan (2001) 190.

80 En este punto vuelvo a separarme del texto revisado de Jordan. Entiendo que esta oración puede ser una sola dado que el verbo «he bajado», cuyo preverbio denota un descenso, concuerda en significado con el adverbio «abajo».

81 Se refiere a los símbolos místicos anteriormente referidos. Entiendo, por tanto, dada la alusión, que las dos recetas están fuertemente relacionadas.

82 Este texto resulta muy confuso. Preisendanz ofrece la lectura «diciéndolo tarde en la noche, sobre lo que deseas...».

de esta receta y la siguiente, que el castigo tenía lugar en el mundo subterráneo. Sin embargo no existe ninguna alusión en todo el PGM LXX a un castigo, por lo que he preferido decantarme por la lectura de Jordan que entiende que la fórmula servía para el miedo de forma general y, de forma particular, para contener o detener una aparición. Este terror general al que se alude al principio del conjuro aparece concretado después con la irrupción de una aparición. Es muy probable que esta aparición sea un démon o una divinidad ctónica aunque quizás, también, pudiese hacer referencia a un fantasma de los que se cree que aparecen en el mundo terrenal, con lo que nos encontraríamos ante el uso de un texto de contenido escatológico y, probablemente, perteneciente a un ambiente ritual como veremos, utilizado por los magos con otros fines más mundanos<sup>83</sup>. Entiendo también que el conjuro no está destinado a castigar al espectro, sino sólo a evitar que se acerque en la medida de lo posible. De hecho, el segundo conjuro de la receta, que se considera más eficaz que el de contención, sólo es útil en caso de que el anterior no funcione y la aparición se acerque. El verbo final de este primer conjuro, que he traducido como «librarse», da a entender que el sentido general del conjuro es el de contener o rechazar una aparición fantasmal o demoníaca, no castigarla o destruirla.

La segunda fórmula mágica debe pronunciarse únicamente, según se desprende del contexto, si la aparición se sigue acer-

83 Es posible que la fórmula se haya compuesto a partir de algún texto ritual de carácter iniciático en el que se aludiese a la imagería subterránea que pudiera aparecerse a alguien en su viaje al Más Allá. El encantamiento podría utilizarse, como digo, para mitigar el miedo que devendría de la aparición de un fantasma o que la aparición se refiera a la divinidad invocada por el conjuro (Hécate) que podría volverse agresiva. Los conjuros de protección contra la propia magia y las divinidades invocadas son corrientes en el corpus de papiros griegos mágicos, vid. PGM IV 86ss. y 2695ss. o V 41ss.

cando. Esta segunda invocación se compone de un gesto ritual y la pronunciación de varios sustantivos sin aparente relación entre sí<sup>84</sup>. Gracias a las recetas de otros papiros griegos mágicos<sup>85</sup> sabemos que los términos que hay que pronunciar son los símbolos de una divinidad ctónica. Cabe destacar por su especial importancia la coincidencia de dos de éstos con la diosa Brimó:

PGM IV 2293ss.: Pues ésta es tu contraseña, he escondido tu sandalia y tengo en mi poder la llave. He abierto las cerraduras de Cérbero, señor del Tártaro, y envuelto en tinieblas la noche prematura. Hago girar el rhómbos para ti, no toco címbalos, mira hacia mí<sup>86</sup>.

PGM IV 2334ss.: Después yo también diré tu contraseña: sandalia de bronce de la señora del Tártaro, cinta, llave, caduceo, rhómbos de hierro y perro tenebroso, cerradura de tres agujeros, altar encendido, sombra, abismo, llama.

Tal y como ocurre en el PGM LXX, objeto de nuestra atención en este momento, el conocimiento de los símbolos y su recitación o, como ocurre en PGM IV 2293ss., su posesión, permite al conocedor de las contraseñas el control de una divinidad o un ente supra-natural. En el PGM IV los símbolos se

84 Son los *legómena* (cosas que hay que decir) y *drómena* (cosas que hay que hacer) habituales tanto de las actuaciones culturales religiosas como de las mágicas.

85 Véase PGM IV 2293-2294 y 2334 o VII, 786.

86 Aceptamos la corrección de Jackoby. Líneas más adelante resulta muy interesante la declaración «... instrumento antiguo, un cedazo es mi símbolo» ya que el cedazo parece ser un símbolo de los iniciados órficos, véase OF 434. Según las creencias escatológicas de los seguidores de Orfeo los no iniciados pasarían un tiempo en el Hades transportando agua en un cedazo. Sobre los terrores del Hades entre los órficos véase Bernabé (2002b).

relacionan de forma explícita con el mundo subterráneo<sup>87</sup>, lo que me lleva a pensar que estas mismas contraseñas que aparecen en el PGM LXX deben entenderse en un contexto similar. Asimismo, el uso del sustantivo *eschara* en el PGM IV 2334ss., que he traducido por «altar», nos induce a pensar en un ambiente ctónico, pues este tipo de estructuras cultuales, no elevadas del suelo e, incluso, realizadas en una cavidad de la tierra, son las que convienen a los ritos celebrados en honor de los dioses del inframundo y los héroes ctónicos<sup>88</sup>. También se hace referencia en el PGM IV a unos instrumentos rituales asociados a los cultos místéricos de la diosa madre y al dionisismo: el *rhómbos* y los címbalos<sup>89</sup>. Estos objetos se consideran, además, símbolos de Dioniso en las celebraciones místicas órficas según varios testimonios antiguos<sup>90</sup>. El uso del *rhómbos* se asocia también con la invocación de seres ctónicos, más concretamente de Hécate, en actividades mágicas<sup>91</sup>.

El conocimiento de contraseñas secretas (*symbola*) se relaciona constantemente con el mundo de las iniciaciones místicas. Su principal valor parece ser el de permitir el reconocimiento entre los *mistas* o de éstos ante los dioses<sup>92</sup>. Este tipo de

87 Aparecen las cerraduras de Cérbero señor del Tártaro, las tinieblas y la sombra, el abismo y la noche. También se menciona como símbolo la sandalia de bronce. El bronce tiene un importante valor apotropaico en el mundo antiguo.

88 Vid. A. Eu. 107ss. y Harp. s.v. *eschara*. Véase cap. 8.

89 Str. 10, 3, 13, Ath. 14, 38 (en un fragmento de Diógenes el trágico), Sch. A. R. p. 103.

90 Clem. Al. Prot. 2, 17-18 y en PGur. 29 y Epiph. Contr. Haer. 3, 510.

91 Vid. Luc. D. Meretr. 4, 5, Theoc. 2, 30. Véase. Gow (1934)

92 Los símbolos podían ser objetos atesorados por los *mistas* como recuerdo de su iniciación. E.g. Apul. Apol. 56 habla de sus símbolos de iniciación conservados en lino: «¿Acaso puede extrañarle a alguien que tenga alguna noción de religión, que un hombre iniciado en muchos misterios conserve en su casa algunas señales de reconocimiento de estos ritos y que las conserve en una tela de lino, que es la envoltura más pura para proteger los objetos de culto?» Clem.



conocimiento privilegiado permite a los iniciados una relación más personal con las divinidades e, incluso, conseguir ciertos beneficios. Un ejemplo particularmente interesante, ya que está asociado casi de forma indiscutida con el orfismo, es el texto de una laminilla de Feras, que muestra las contraseñas que debería pronunciar el *mista* ante una divinidad ultramundana<sup>93</sup>:

Contraseñas: *Andrikepaidothyron, Andrikepaidothyron, Brimó, Brimó.*  
 Entra en la sagrada pradera, pues el *mista* está libre de castigo.

A través de este breve texto puede intuirse que el conocimiento de los símbolos permitía el acceso a un destino feliz en el Más Allá al iniciado que es declarado, además, alguien libre del castigo ultramundano.

Por otra parte, la aparición de demonos que castigan a quien se aventura en el Más Allá es un lugar común en los relatos catabáticos, así como en los rituales místéricos que, de una forma u otra, simulan la entrada del iniciando en el reino de los muertos<sup>94</sup>. En principio esta entidad aterradora es hostil y debe ser aplacada o, en su defecto, esquivada en la medida de lo posible. Por tanto, puede conjeturarse que el texto del PGM LXX tiene como referente este tipo de relatos catabáticos, así como el uso de fórmulas rituales para evitar los percances del alma en su viaje al Más Allá. A esto se debe añadir el conocimiento de símbolos poderosos que se daban a conocer en ambientes iniciáticos.

Al. Prot. 2, 18 habla de los símbolos inútiles de la iniciación pagana y ofrece una relación de términos muy similar a la ofrecida en los papiros mágicos: «Y no es inútil ofrecer a vuestra condena los símbolos inútiles de esta iniciación: tabas, pelota, peonza, manzana, zumbador, espejo, copo de lana».

93 OF 493. Existe una laminilla similar, hallada en Entela, cuyo estado de conservación no nos permite conocer los símbolos que habían sido escritos en ella. Véanse Bernabé-Jiménez (2001) 201ss. y Graf-Johnston (2007) 16-17.

94 Véase Martín Hernández (2005b).

#### 4.2. LAS *EPHESIA GRAMMATA* EN EL PGM LXX

El segundo de los dos conjuros del PGM LXX que estamos estudiando comienza con las primeras palabras de las *ephesia grammata* y, según lo expuesto, pueden ser pronunciadas para dos propósitos diversos: para alejar un mal, en este caso la aparición de Hécate en una encrucijada, y para librar a alguien de la muerte.

En el primer caso no es posible saber si la encrucijada mencionada debe ubicarse en el mundo subterráneo, poniendo en relación este conjuro con el precedente, o en el mundo de los vivos, si consideramos que el conjuro servía, de forma quizá más práctica, para evitar apariciones de fantasmas<sup>95</sup>. Si se entiende que el conjuro tiene relación con el mundo subterráneo es necesario concebir una visión del Más Allá como la de los órficos, en la que diversos caminos dirigen a las almas hacia un destino bueno o uno malo pues, de otro modo, no se mencionarían encrucijadas. Para comprender el conjuro como una copia o reutilización de un rito religioso para fines mágicos es especialmente interesante fijarnos en la frase que sigue a las *ephesia grammata*:

«he sido iniciado y descendía a la cueva (*vac.*) he visto al dáctilo y el resto de cosas de abajo (*vac.*) virgen, perra» y todo lo demás.

La declaración como iniciado en boca de quien pronuncia el conjuro resulta, en mi opinión, uno de los argumentos más importantes para concebir este conjuro como una reutilización de fraseología y actuación ritual religiosa con fines mágicos. Se

95 De forma más habitual las apariciones de Hécate a las que se temía según los textos de Thphr. *Char.* 16, 5 o Plu. *Aet. Rom. Graec.* 290D entre otros. Sobre esta diosa véase el estudio de Johnston (1990).

añade a la frase «he sido iniciado» la alusión a un descenso al interior de una cueva, lo que se relaciona habitualmente, en este tipo de contextos, con la cueva en la que se celebran los cultos iniciáticos<sup>96</sup>. La frase es congruente con los ritos místéricos en los que se simula la entrada del *mista* en el mundo subterráneo. La representación de una muerte ritual en el contexto de las iniciaciones simboliza la muerte de la condición anterior del afectado tras convertirse en *mista*. El *mista* renace en la iniciación y se convierte en una persona nueva, renacida. La alusión en texto papiráceo a la visión de objetos es también congruente con la presentación de objetos sacros en los rituales místéricos. Estas visiones pueden ser los símbolos del dios que, en este caso, no son mostrados sino pronunciados, como en el conjuro precedente<sup>97</sup>. Sigue el conjuro advirtiendo que el hablante ha visto el resto de cosas de abajo lo que refleja, de nuevo, una relación con el mundo subterráneo o con un lugar a él equiparado. Además se alude a la ocultación de ciertas cosas que se han visto pero que deben guardarse en secreto, algo congruente con la creencia de que el texto tenga relación con algún rito desarrollado en un contexto místico<sup>98</sup>.

96 Heródoto utiliza el término *mágaron* que aparece en el PGM LXX únicamente en este sentido, véase Hdt. 1, 47 y 65; 2, 143 y 6, 134. Se llama también *mágaron* a los pozos practicados en el suelo en las fiestas Tesmoforias para arrojar en ellos los cerdos sacrificados, véanse Paus. 9, 8, 1, Porph. *Antr.* 6, Sch. Luc. *D. Mer.* 1.

97 Véase Betz (1980) 291.

98 E.g. en el *PDer.* col. V 6ss. se habla de unas visiones oníricas relacionadas con el miedo al Más Allá y de «*ton allon pragmaton*», es decir, del resto de cosas reales, dando por supuesto que estas cosas son conocidas por los iniciados. Otro ejemplo interesante nos lo ofrece Procl. in *R.* 2, 18: «De los que se inician, unos quedan atónitos, una vez que se han colmado de terrores sobrenaturales, mientras otros entran en comunidad de disposición con respecto a los símbolos sagrados y, salidos de sí mismos, quedan completamente fijados a los dioses y penetrados de lo divino».

Este segundo conjuro, además, transmite una utilización de las *ephesia grammata* que, si bien ya se conocía a través de las fuentes literarias<sup>99</sup>, no se había conservado en un testimonio directo: las letras efesias tienen el poder de salvar de la muerte a quienes las pronuncian.

e incluso si vas camino de la muerte, recita esto mientras esparces sésamo, y te salvará.

Esta expresión de liberación «ella te salvará» recuerda las invocaciones rituales en que se pide a Perséfone la liberación en el Más Allá, lo que nos reafirma en la idea de que el texto conservado en el papiro ha sido compuesto a partir de fórmulas y ritos ejecutados en alguna ceremonia de tipo iniciático. En el ámbito del orfismo, además, la alusión a la capacidad de Perséfone de salvar al iniciado es aún más significativa que en cualquier otra religión misteriosa ya que, según los textos de las laminillas órficas de oro, ella es la única divinidad capaz de liberar al iniciado del ciclo de reencarnaciones al que está destinado desde su llegada al mundo.

#### 4.3. SANDALIA DE ORO DE LA SEÑORA DEL TÁRTARO

De particular interés es uno de los símbolos que aparece listado en el PGM LXX: la sandalia de oro de la señora del Tártaro. Este texto no es el único del corpus de papiros mágicos griegos en el que se hace mención, junto a otros símbolos divinos, de la sandalia de una divinidad del inframundo. En el PGM IV existe una alusión a la sandalia de la diosa en dos ocasiones (PGM IV 2293ss. y 2334ss.) si bien en el primer caso no se dice el material del que está compuesta y en el segundo se afirma que es de

99 Eust. *Comm. ad. Hom. Od. 2*, 201-202 (Paus. *apud Eust. comm. ad. Od.* 1864, 18).

bronce. Según diversos testimonios literarios<sup>100</sup> el término «sandalia de oro» corresponde a la diosa Hécate, asimilada a Perséfone, de la que se decía que calzaba sandalias de bronce en su estancia en el mundo subterráneo y de oro cuando volvía con su madre al mundo de los vivos<sup>101</sup>.

En la laminilla de plomo de Oxirrinco (*Supp.Mag.I* 49) que contiene un extenso conjuro para atraer a la persona amada, como ya hemos tenido ocasión de ver, aparece una mención a la dorada sandalia de la reina del Tártaro en una sección del conjuro versificada en trímetros yámbicos<sup>102</sup>:

Te ordeno, por tus símbolos, llave, caduceo, sandalia de bronce  
de la señora del Tártaro, sandalia de oro de De(vac.). Tras ver  
que huía la de la sandalia de hierro, fui tras los pasos de Core de  
sandalia de oro. Sálvame, salvadora del mundo, hija de Deméter.

En esta parte del conjuro se enumeran los símbolos de la diosa del mundo subterráneo y se alude a un seguimiento, de difícil explicación, tras los pasos de la hija de Deméter, Core de sandalia de oro<sup>103</sup>. Como punto final de la invocación se

100 E.g. Eus. *PE.* 3, 11, 32 = Porph. *Sobre las estatuas* 8, 62 (Porph. *fr.* 359 Smith).

«En consecuencia el poder es triple, pues porta la vestimenta blanca, la sandalia de oro y las antorchas cogidas con la mano de luna nueva. El cesto, el que porta en la parte superior, del trabajo de los frutos que hace crecer por el incremento de la luz. Y de la luna llena el símbolo es la sandalia de bronce».

101 Sobre el simbolismo de las sandalias en relación con las fases de la luna vid. Wortmann (1968). Este autor sostiene que los dos materiales, oro y bronce/hierno, representan las dos caras de Hécate, la positiva, asociada a Core y Deméter y la negativa relacionada con el mundo subterráneo y la magia.

102 Véase la versificación en Jordan (1988) 255.

103 Es interesante señalar que el uso de la primera persona de singular del aoristo podría reflejar un sentido ritual en tanto que expresión enfática del hablante acerca de un ritual realizado en un momento del pasado, e.g. la laminilla órfica de laminilla de Turios *OF* 488 en la que se lee: «Salí volando del

observa una exclamación salvífica, como veíamos que existía también en el PGM LXX, y que probablemente deba relacionarse con los ritos y las creencias místicas, en concreto, con el orfismo. A este respecto cabe destacar la aparición de una fórmula muy similar, incluyendo el uso del mismo verbo en imperativo, en el Papiro de Gurôb, documento que ha sido relacionado con el orfismo con muy sólidos argumentos<sup>104</sup>.

Marcelo Empírico ha transmitido unos versos muy coincidentes con la invocación que estamos estudiando<sup>105</sup>:

Te he visto durante tres días. La sandalia de oro  
y la sandalia de bronce de la señora del Tártaro.  
Sálvame, venerable, la más poderosa de los infiernos.

Según el autor estos versos pertenecen a un conjuro contra el frío. Creo que es muy probable entender, del mismo modo que sucedía con el texto del PGM LXX, que diversas fórmulas relacionadas con algún culto místico han sido reutilizadas con fines mágicos, en este caso para protegerse de las bajas temperaturas. La fórmula de salvación dirigida a la diosa es especialmente clara a este respecto como ya advertí anteriormente en relación al segundo conjuro del PGM LXX<sup>106</sup>.

penoso círculo de profundo pesar, me lancé con ágil pie a por la ansiada corona, y me sumí en el regazo de mi señora la reina subterránea». O el texto transmitido por Clemente de Alejandría a propósito de los misterios eleusinos en *Clem. Al. Prot.* 2, 15, 3: «he comido del tímpano, he bebido del címbalo, llevando el vaso sagrado, bajé al lecho nupcial» y *Clem. Al. Prot.* 2, 21, 2: «he bebido el ciceón, he cogido el cesto, y tras actuar, lo eché a la canasta y de la canasta al cesto». Véase Hollmann (2003) 76.

104 *Pap. Gur.* col. I, 5 (OF 578) «Sálvame, Brimó, grande / y Deméter y Rea / y los Curetes armados». En la línea 22 de esta misma columna aparece una nueva petición de salvación dirigida ahora a Eubuleo y Ericepeo. Sobre este papiro véanse Smyly (1921), Hordern (2000).

105 *Marc. Emp. De medic.* 15, 89.

Podemos observar otro ejemplo, en este caso en un texto de execración (DT 242), fechado en torno al siglo III d.C. y procedente de la zona de Cartago. Esta maldición conserva un larguísimo conjuro dirigido contra los caballos de la facción roja, suponemos que el equipo contrario de quien realizó o mandó hacer la *defixio*<sup>107</sup>. En esta tablilla de plomo aparece una extensa invocación a diversos dioses y, entre ellos, a Hécate a la que se llama, también, Eresquigal:

... en el nombre de Hécate Trimorfa, portadora del látigo, la que hace temblar, la que porta una antorcha, la que calza sandalia de oro subterránea bebedora de sangre, la que cabalga...

Gracias a todos estos textos es posible identificar la sandalia, sea del metal que sea, como el símbolo de una divinidad ctónica, sincretizada en época tardía con la diosa lunar y la divinidad tutelar de la magia a la que se da tanto el nombre de Hécate como Eresquigal, Brimó, Perséfone o Ártemis. No obstante cabe destacar la posibilidad de que la sandalia no sea únicamente un símbolo destinado a ser pronunciado en un momento determinado de un ritual para alcanzar un fin concreto, sino que fuese también un símbolo físico como aquellos a los que se refiere Apuleyo en su *Apología*<sup>108</sup>. El hallazgo arqueológico de una pequeña sandalia de oro entre los objetos que se enterraron en una tumba de Pela en donde, además, apareció una laminilla de oro sin inscripción, podría avalar dicha hipótesis<sup>109</sup>. Una sandalia de oro en miniatura puede considerarse

106 Véanse otros textos similares en *PGur.* 22, HO 2, 14; 9, 12; 34, 27; 75, 5. *Supp. Mag.* I 49, PGM LXX.

107 Véanse Gager (1992) n° 10 y Tremel (2004) n° 61.

108 Véase *supra*.

109 Χρυσστόμου (1992).

un símbolo místico de la diosa Core, poseedor de un valor místico que desconocemos<sup>110</sup>. Si así fuese, su aparición en la tumba estaría justificada como símbolo de reconocimiento en el Más Allá, revelador de la condición del iniciado, ya que no nos encontramos ante una pieza de ajuar funerario sino ante una miniatura. Que un hombre lleve al Más Allá enterrándolos consigo símbolos místicos no es ajeno al mundo griego. Conocemos diversos casos y, en relación con el orfismo, cabe destacar el hallazgo en una tumba de Olbia, localidad en la que han aparecido las famosas tablillas de hueso órficas<sup>111</sup>, de un espejo con la inscripción del grito báquico *euai*. Asimismo cabe añadir los símbolos místicos de Dioniso, tales como corazones, peonzas y muñecos, que se han encontrado en tumbas de nobles tracios y que han sido estudiados por Theodosiev<sup>112</sup>.

Existen varios textos de época más tardía que hablan sobre sandalias de oro si bien no parece que tengan el mismo sentido que en los textos revisados. Luciano, en una arenga en pro de la sencillez que debe ser propia en la mujer<sup>113</sup>, indica que las prostitutas ocultan sus pies «en sandalias de oro»<sup>114</sup>. Más interesante para nuestro estudio resulta una de las descripciones de cuadros de Filóstrato<sup>115</sup>. En esta narración Filóstrato enumera

110 Según la opinión de Themelis-Toupatrólou (1997) 89, quienes estudian la aparición de una suerte de sandalias en la tumba 2 de Derveni, las sandalias de oro debían ser símbolo de soltería. Siendo así, es posible que la sandalia de oro, relacionado con diosas como Hécate y Ártemis tenga este mismo valor, ser un símbolo de virginidad. También sería apropiado para Core como «Muchacha», es decir, doncella virgen. Véase Oikonomu (2002) 9.

111 *OF.* 463-465. Véanse los estudios de West (1982), Zhmud (1992), Graf-Johnston (2007) 185-188.

112 Theodosiev (1996).

113 *Luc. Dom.* 7

114 Véase también *Clem. Al. Paed.* 2, 116.

115 *Philostr. Imag.* I, 6, 7.



los regalos que las Ninfas entregan a Afrodita en agradecimiento por haberlas hecho madres de los Amores. Entre los regalos se cuenta un espejo de plata y «aquella pequeña sandalia dorada». Es posible entender que la pequeña sandalia de oro es un objeto simbólico de virginidad ofrendado por las Ninfas a la diosa del amor tras quedar encinta, simbolismo que ha sido puesto de relieve en un reciente estudio como ya hemos mencionado<sup>116</sup>. Por último cabe reseñar un nuevo ejemplo de Luciano<sup>117</sup>. En este texto se cuenta que una difunta se apareció a su marido para exigirle que quemara la sandalia de oro que no había ardido en la pira porque había rodado tras el aparador quedando oculta a la vista. Si pensamos, como ya he señalado, que la sandalia de oro era un símbolo de virginidad, nos encontramos con un problema evidente ya que, según los textos de Luciano, las sandalias de oro son llevadas tanto por prostitutas como por mujeres casadas. Sin embargo, en relación con este último texto, es difícil interpretar si existe o no simbolismo o nos encontramos, más bien, ante el deseo natural de llevarse al Más Allá la prenda más querida, en este caso, las sandalias de oro.

## 5. OTROS TEXTOS EPIGRÁFICOS

### RELACIONADOS CON EL ORFISMO Y LA MAGIA

Dejando de lado ya los textos plúmbeos y las *ephesia grammata* que, como se ha podido observar, guardan una estrecha conexión con el orfismo, pasaré a revisar unos testimonios no menos singulares. Tenemos conocimiento de tres maldiciones, de datación diversa y que pertenecen a zonas geográficas bastante

116 Véase nota III. Themelis-Touatrolou (1997) 89

117 Luc. *Philops.* 27.

disparos, que parecen tener un importante punto de relación con el orfismo. El primero de estos textos de execración es una extraña *defixio* ateniense en la que se invoca a Baco y los héroes, el segundo, hallado en Lilibeo, Sicilia, conserva una invocación a divinidades ultramundanas muy particulares que no tienen parangón con otros textos de maldición. La tercera es una curiosa *defixio* de tipo agónico hallada en el circo de Antioquía y que se ha fechado entre los siglos V y VI d.C.

### 5.1. TRES *DEFIXIONES* MUY PARTICULARES

Como señalaba en la introducción, el primer texto que se va a estudiar pertenece a una *defixio* plúmbea numerada como 76 en el corpus de Audollent (DT 76)<sup>118</sup>. Dicha laminilla de plomo, conservada en la actualidad el Museo Arqueológico de Atenas, se compone de cuatro pequeños trozos en los que, con bastante dificultad, puede leerse:

Inscribo para Yaco y los héroes y (vac.), coja yo del cesto (vac.) clavadas (congeladas)? la economía de (¿) (vac.) nariz? castigándolas.

El carácter tan fragmentario del documento impide un comentario más exhaustivo de la inscripción aunque, por fortuna, la parte de la execración más interesante para nuestro cometido se conserva perfectamente. La invocación en una laminilla de maldición de Yaco, una de las advocaciones de Dioniso, es completamente insólita. Dioniso, nombrado por cualquiera de sus epíclesis, no suele formar parte de las divinidades invocadas de los textos de execración hallados en Atenas

<sup>118</sup> Ziebarth (1899) n° 25. Según Audollent en el comentario a esta *defixio*: *Ad Bacchi religionem referri hunc titulum ex v. 1-2 veri simillimum est.*

y su aparición en este texto es, cuanto menos, ajena a la normalidad. Asimismo la mención de los héroes también resulta extraña, dado que no se especifica a qué héroes se está haciendo referencia, como ocurre en otras maldiciones, sino que son tomados como un grupo general. En las *defixiones* es más corriente encontrar invocaciones a los demonios subterráneos que a los héroes.

Por tanto, según lo expuesto, la *defixio* 76 del corpus de Audollent resulta ajena a los tipos habituales de *defixiones* por su invocación, ya que no va dirigida, como es lo habitual, a las fuerzas ctónicas o psicopompas más conocidas como Hermes, Perséfone o Plutón, así como porque se exhorta a los héroes de forma general. Existe, sin embargo, una posibilidad de que la laminilla se adecue a los modelos estándar de las maldiciones si atendemos a la relación que tanto Dioniso como «los héroes» tienen con el Más Allá según las doctrinas órficas. Dioniso es uno de los dioses más importantes del mundo subterráneo para los seguidores de Orfeo. Gracias a su perdón los iniciados podían gozar de una vida eterna en compañía de los dioses en los bosques y praderas de Perséfone. Por su parte, los héroes, tomados como un grupo general, aparecen en varios textos órficos y, de forma individual, en algunas de las laminillas órficas de oro. En la laminilla de Entella se llama al difunto «héroe que recuerda» y en la de Petelia se alude a un estatus privilegiado del difunto con la frase «reinarás con los demás héroes», sentencia de la que se desprende que el iniciado también conseguirá dicha categoría y entrará a formar parte del grupo de héroes del Más Allá. En un pasaje de Platón<sup>119</sup>, muy similar al texto de Petelia, los héroes parecen ser un grupo cerrado al que el iniciado se incorpora tras su muerte.

119 Pl. *Men.* 81a-b. = Pi. fr. 133 Snell.

En mi opinión, el texto de execración DT 76 es únicamente comprensible a través del marco de las creencias escatológicas de los órficos, en las que tanto Dioniso como los héroes tienen un papel relevante en el Más Allá y, por ello, pueden ser invocados en ayuda del suplicante que los necesita como poderosas fuerzas ctónicas.

La segunda *defixio* que voy a destacar se encontró en Lilibeo, Sicilia, en el interior de un sepulcro<sup>120</sup>. El texto completo se compone de seis pequeños fragmentos y se fecha en torno al siglo III a.C. El contenido de la execración responde a los modelos de *defixiones* judiciales, que están destinadas a evitar un veredicto desfavorable para el autor de la maldición:

A: Encadeno a Zopirion, hijo de Mimbir<sup>121</sup> ante Perséfone y los Titanes subterráneos y ante los difuntos renegados. (Encadeno) también (a los no iniciados) ante las sacerdotisas de Deméter y las difuntas renegadas. Y lo encadeno en plomo, a él y a su mente y su alma para que no sea capaz de hablar en mi contra. vac. Encadeno en plomo a S[—]yn, su mente y su alma.

B: Les encadeno para que no sean capaces de hablar ni hacer nada en mi contra. (lista de nombres latinos).

Resulta especialmente interesante la relación de divinidades que aparece en la cara A de esta inscripción. Perséfone es una divinidad que aparece constantemente en las *defixiones* y casi ubi-cua en los textos mágicos encontrados en las ciudades sicilianas<sup>122</sup>. Los Titanes, según la narración mitológica de Hesíodo,

120 NGCT 79. Véanse Bechtold & Brugnone (1997), Jordan (1997) y Curbera (1997), (1999) 47.

121 Nombres extranjeros, posiblemente púnicos. Se utiliza el matronímico en la *defixio*, algo habitual en los textos mágicos.

122 Gran cantidad de textos mágicos de execración sicilianos han sido hallados en las cercanías de los templos de las dos diosas. Véase Curbera (1999).

yacían aherrojados en el Tártaro tras haberse rebelado contra el poder de Zeus<sup>123</sup>. Son, por tanto, divinidades sitas en el inframundo a las que lógicamente se podía acudir como entes supranaturales apropiados para acometer los ruegos de un *defixio*<sup>124</sup> pero, sin embargo, ésta es la única *defixio* conocida por el momento en la que aparecen invocados. Siguiendo con la invocación aparecen los difuntos y difuntas renegados. Jordan (1997) apunta la posibilidad de que estos muertos se puedan identificar con los «no iniciados» que aparecen nombrados en la tercera línea, si bien él suprime la construcción ya que no se atiene a los parámetros del resto de invocaciones de la laminilla. Por último hay que destacar la mención de las sacerdotisas de Deméter. Según el estudio de Jaime Curbera las invocaciones a las divinidades que aparecen en esta laminilla son muy elevadas y sugiere, por ende, que «sacerdotisas de Deméter» sea una forma solemne de invocar a las Erinis como ministras de la venganza que moran en el mundo subterráneo<sup>125</sup>.

El texto de maldición de Lilibeo, como puede observarse, es ajeno a la normalidad en muchos aspectos. Por mi parte creo que es posible arriesgar la posibilidad de una comprensión del texto relacionándolo con la tradición órfica.

En primer lugar es destacable el estilo épico del texto y su estructura dactílica<sup>126</sup>, así como la semejanza con terminología que se halla en diversos textos literarios. Esta particularidad indicaría que el escriba ha seguido unos patrones literarios. Resulta especialmente interesante en este sentido que haya optado por una forma poética del nombre de Perséfone, *Pher-*

123 Hes. *Th.* 618ss.

124 Término latino que designa al autor de una maldición.

125 Curbera (1997) 404-405. La identificación de las sacerdotisas de Deméter con las Erinis propuesta por Curbera se basa en un verso de Eurípides (*E. Or.* 261) en que se llama a las Erinis «sacerdotisas de los muertos».

126 Véase Jordan (1997) 393-394.

*sephnai*, atestiguada en Píndaro, Baquilides, y habitual en los *Himnos órficos*<sup>127</sup>, pero poco corriente en los textos en prosa sici-  
lianos<sup>128</sup>.

En segundo lugar es necesario señalar que las divinidades enumeradas son seres del inframundo que aparecen poco o nada en otras tablillas de execración. Su aparición en este texto, si bien extraña, puede comprenderse estudiando el texto a la luz de la escatología órfica. Según estas doctrinas la reina del mundo subterráneo es Perséfone, nombrada en la tablilla, encargada de perdonar la culpa a los difuntos iniciados. Los Titanes, según estas mismas creencias, son los grandes condenados, padres del género humano, creado a partir de sus cenizas mezcladas con los restos de Dioniso niño a quien, previamente, habían asesinado. La culpa de los Titanes es heredada por su linaje, los hombres, y debe ser expiada para acceder a un Más Allá dichoso. Quien de entre los hombres muera sin haberse liberado de la culpa titánica, quedará condenado al ciclo de reencarnaciones si bien antes debe pasar un tiempo en el Hades sufriendo diversos castigos tales como acarrear agua en un cedazo a una tinaja agujereada o yacer en el fango<sup>129</sup>. Dichos condenados sufren, además, los azotes de las Erinis, vengadoras de la sangre derramada en el seno familiar, en este caso, la sangre de Dioniso a manos de los Titanes. Por tanto, según esta visión del Más Allá, todas las divinidades ctónicas invocadas en la *defixio* de Lilibeo pueden explicarse fácilmente a través de las teorías escatológicas órficas: los Titanes como los grandes condenados<sup>130</sup>, Perséfone como la reina del mundo subterráneo,

127 Pi. O. 14, 21, Pi. P. 12, 2, N. 1, 14, I. 8, 55, B. 5, 59, HO 24, II; 29, 1; 29, 16; 46, 6; 56, 9; 57, 10.

128 Véase Curbera (1997) 402.

129 Sobre los terrores del Más Allá en el orfismo véase Bernabé (2002b)

130 En este punto cabe llamar la atención sobre la ubicación subterránea de los Titanes. Según las teorías órficas los Titanes fueron fulminados con lo que,

las Erinis como las entidades supranaturales encargadas del castigo de los difuntos no iniciados<sup>131</sup>, y los muertos y muertas renegados como aquéllos que no se liberaron en vida de la culpa antecedente y, por tanto, renegados por Perséfone<sup>132</sup>.

Por otra parte, no debemos llevarnos a error y pensar que el *defigens* era un creyente de las doctrinas órficas y que para realizar su maldición acudió a los más poderosos seres del mundo subterráneo, sino sólo entender que el imaginario expuesto en el texto de Lilibeo puede comprenderse, en conjunto, sólo a través de un conocimiento del imaginario escatológico de los órficos. A esto se añade que el texto conserva rasgos de estructura hexamétrica, lo que podría ser una evidencia del uso de literatura hexamétrica, escatológica y posiblemente relacionada con el orfismo, para un uso mágico.

El tercer texto mágico que quiero presentar es bastante más tardío que los dos precedentes y se halló en las excavaciones del

obviamente, no estarían encadenados en el Tártaro como transmiten las versiones más extendida de su mito. Creo que, como suele ser habitual en las composiciones mágicas, se hace acopio de epítetos propios de los dioses y «subterráneos» sería, sin duda, el más habitual para designar a los Titanes y adaptarlo a una estructura métrica.

- 131 Recuérdese que, si bien Jordan no admite que «a los no iniciados» forme parte de la *defixio*, sí entiende que pudo formar parte del texto del que se copiase la fórmula de execración. Los no iniciados tendrían sentido en la interpretación del texto de maleficio desde un punto de vista órfico.
- 132 Creo que es posible entender el término griego que traduzco por «renegados» con un significado similar al que aparece en A. Eu. 608: «¿reniegas acaso de la muy querida sangre de tu madre?» El renegar de la sangre y del linaje podría ser significativo dentro de un contexto órfico. Perséfone, madre de Dioniso y, por tanto, abuela del género humano, renegaría de los muertos no iniciados por no haberse limpiado de la mancha generada por el crimen de sus antepasados o, de una forma más cercana al texto de Esquilo, los muertos no iniciados son quienes reniegan de su parentesco con la diosa del Más Allá. Se siga la interpretación que se siga el adjetivo relaciona a los muertos con la creencia en la filiación del hombre con la diosa Perséfone y, por tanto, puede relacionarse con las creencias órficas.

circo de Antioquía. Este texto es de tipo agonístico y se dirige contra los caballos de la facción azul. Su valor para este estudio se basa en la cantidad de términos relacionados con el orfismo que presenta<sup>133</sup>.

La *defixio* se compone, como es habitual en este tipo de composiciones, de unas primeras líneas destinadas a la invocación de un nutrido grupo de divinidades. Cabe destacar la presencia de Damnameneo, divinidad relacionada, como ya hemos tenido ocasión de comentar, con las *ephesia grammata*, de Kadmilo, uno de los grandes dioses de Samotracia, de Dioniso, dios de muy escasa aparición en los textos mágicos, de los Coribantes, de Brimó y de Baubó. Todas estas divinidades, relacionadas en mayor o menor medida con el orfismo, no suelen tener un lugar destacado en los textos de maldición, si bien la gran mayoría aparece, de forma aislada, en los textos de los PGM. Es por tanto una rareza que estos nombres aparezcan, todos juntos, en una laminilla. Hay que señalar, también, la forma en que el nombre Brimó aparece en esta laminilla ya que, en las dos ocasiones en que se invoca a esta divinidad, aparece por duplicado, del mismo modo que ocurre en la contraseña órfica de una laminilla de oro de Feras<sup>134</sup>.

Por otra parte debemos señalar la existencia del epíteto «la que afloja la sandalia» que aparece en la invocación a Hécate. La estructura del vocablo, compatible con el hexámetro, podría estar relacionada con los textos expuestos en el apartado anterior, en tanto que epíteto constitutivo de un himno y que ha sido utilizado para fines mágicos.

Por último, resulta curioso que los nombres de algunos de los caballos contra los que se dirige el texto mágico tengan rela-

<sup>133</sup> Sobre este texto véase el comentario de Hollmann (2003).

<sup>134</sup> *OF* 493. Véase Bernabé-Jiménez (2001) 201-209.



ción con Orfeo y el orfismo: Lira, Orfeo, *Mista* y Bromio. Resulta muy singular, y sin referente por el momento, esta forma de llamar a los caballos de un equipo de cuadrigas ya que lo habitual es que sus nombres hagan referencia a su belleza, su fortaleza, a la velocidad que les llevará a la victoria o lleven por nombre el de algún héroe famoso por su valor o su coraje.

Aunque no se pueda, por el momento, afirmar una relación directa del texto con el orfismo, creo que resulta interesante destacar la singularidad de esta laminilla mágica como muestra de que en el siglo V d.C. existe una popularización de elementos órficos que se mezclan con las diversas manifestaciones místicas de la época para convertirse, todo ellos, en una gran masa ecléctica de dioses a los que invocar para cualquier finalidad.

## 5.2. UNA CURIOSA GEMA ¿MÁGICA?: EL SELLO DE BERLÍN

Se conoce con el nombre de Sello de Berlín a una gema, hoy desaparecida, en la que se hallaba grabada la figura de un crucificado bajo siete estrellas de cuatro puntas dispuestas en forma semicircular y una media luna apoyada en el extremo más elevado de la cruz. Tal representación estaba, además, completada por una inscripción colocada a ambos lados del crucificado que rezaba: Orfeo báquico<sup>135</sup>. Parece que la pieza provenía de Roma y se dató en torno al siglo III o IV d.C. En principio se sospechó que el sello era producto de un falsario pero, tras el estudio de A. Mastrocinque<sup>136</sup>, creo que ha quedado probada la antigüedad de la pieza.

Lo más destacable de la pieza es su carácter ecléctico, ya que conserva una representación de la más exclusiva iconografía de Cristo junto con una inscripción claramente pagana y una sim-

135 OF 679. Sobre esta pieza véanse Guthrie (2001) 331-332. Mastrocinque (1993) y Herrero (2007) 107-112.

136 Mastrocinque (1993).

bología, quizás, de tipo astrológico. Es muy probable que tras esta pieza subyaga un uso mágico y sea, en realidad, un amuleto. No es el único caso de sincretismo entre figuras paganas y Cristo ni, desde luego, el único caso de sincretismo entre paganismo y cristianismo que conservamos. Tampoco supone una novedad el uso de la iconografía y los nombres judíos y cristianos para propósitos mágicos. La decoración de tipo astral del sello de Berlín está ampliamente atestiguada en otras gemas mágicas<sup>137</sup> y, en mayor medida, en aquellas en que se invoca a Iao Abrasax, divinidad mágica por excelencia, junto a la representación del dios con cabeza de gallo, a menudo con pies de serpiente, que sostiene un látigo o alguna otra arma.

En relación con el orfismo del autor del sello de Berlín o su portador, así como de otras dos piezas más pequeñas que sólo contienen la inscripción «Orfeo báquico», poco podemos decir<sup>138</sup>. Las faltas de ortografía observadas en el sello de Berlín y en las otras dos gemas que conservan la misma inscripción nos indican que el conocimiento del griego de quien realizó el grabado era poco profundo. La asimilación de Orfeo con Cristo en el sello de Berlín no encuentra referentes claros y parece que sólo cabe pensar que la muerte violenta de ambos personajes fue el punto de inflexión del que partiese tal equiparación iconográfica<sup>139</sup>. Estoy de acuerdo con A. Mastrocinque en que la

137 Según Mastrocinque (1993) 24, quien remite a Merkelbarch (1988) las estrellas son la representación de los siete planetas, pero la luna, ya representada bajo las estrellas, es contada entre los siete planetas en la Antigüedad, lo que nos lleva a tomar con reserva dicha identificación.

138 Véase Mastrocinque (1993) 18-20 en donde analiza las descripciones autógrafas de F. Buonarrotti y F. Ficoroni, coleccionistas del XVIII, de estas piezas.

139 Véase la discusión ofrecida por Guthrie (2001) 331-332 acerca de la representación del crucificado y el pasaje de *Iust. Phil. Apol.* 1, 54 en donde se dice que, si bien los seguidores de Dioniso habían introducido en el relato de su mito rasgos coincidentes con la figura de Jesús (nacimiento del dios, madre virginal, pasión, etc.), nunca representaron la crucifixión.

gema no puede considerarse propiedad de un órfico ya que dada la importancia que éstos concedían a la escritura y la tradición mítica de Orfeo sería imposible que representasen a la mayor personalidad de este grupo religioso con la iconografía más característica de Cristo y, además, con una grafía incorrecta. Mastrocinque aboga por una procedencia cristiana del sello. En mi opinión la identificación de ambos personajes religiosos en la iconografía aparece en sentido inverso al sello, es decir, lo normal son las representaciones de Cristo como Orfeo, habitualmente en su faceta de músico rodeado de animales, no de Orfeo como un crucificado. Creo que resulta muy arriesgado atribuir esta gema a un grupo de creyentes en particular y creo que más bien debe ser producto del sincretismo de la época y de la libertad con que los hombres de la Antigüedad, no adscritos a círculos religiosos cerrados, trataban las imágenes divinas, sobre todo para uso mágico.



## 6. LAS LAMINILLAS ÓRFICAS DE ORO

### 1. LAS LAMINILLAS ÓRFICAS:

#### DESCRIPCIÓN Y PARTICULARIDADES DE UNAS PIEZAS ÚNICAS

Las laminillas de oro órficas son un conjunto bien definido de documentos grabados en pequeñas láminas de oro que formaron parte de ajuares funerarios en enterramientos fechados en un amplio intervalo de tiempo: del siglo V a.C. al siglo III d.C., si bien el grueso se concentra entre los siglos IV y III a.C. Las laminillas órficas han sido halladas en un amplio marco geográfico: la mayoría de ellas en diversas localidades de la Magna Grecia, en Creta, en Pela y en Macedonia. El estudio pormenorizado al que se han visto sometidas por los estudiosos de la religión griega desde los primeros descubrimientos ha permitido recomponer la singular visión escatológica de un grupo de creyentes que no respondía a la visión tradicional que del Más Allá pregonaban los textos desde Homero y ha hecho correr ríos de tinta debatiendo, aún hoy, si estos textos corresponden o no a las doctrinas de los órficos<sup>1</sup>.

1 Sobre las laminillas órficas véanse Burkert (1975), Calame (1995), Pugliese

Los estudiosos del mundo del orfismo enumeran estas tablillas entre los objetos sacros propios de la religión órfica y suelen esquivar o reseñar de forma sesgada los parecidos y diferencias existentes entre estos documentos y otros textos también inscritos en metal pero pertenecientes al campo de la magia. En mi opinión los parecidos y diferencias con este tipo de documentos pueden arrojar luz al estudio y comprensión de la función de las laminillas áureas y de las formas de comunicación de los hombres con sus dioses. Compararé las laminillas, tanto en su forma como en su contenido, con las *defixiones*, las *devotiones* a los dioses subterráneos y otros textos calificados en su conjunto de textos mágicos para extraer, después, conclusiones sobre el posible uso que los fieles hicieron de estos textos religiosos. También tendré en cuenta el contexto ritual en que se elaboraron las laminillas, así como el propósito que perseguían quienes se enterraban con una laminilla de oro como guía para su viaje ultramundano. Creo que es fundamental ofrecer un estudio comparativo que sirva para desvelar la posible relación que, en cuanto al modelo de comunicación ritual, guardan unos textos calificados por la gran mayoría de estudiosos como textos de profunda religiosidad con otros que son considerados el exponente más alto del desarrollo de la magia en la Antigüedad (laminillas de oro vs. *defixiones*). Al estudiar las similitudes y diferencias creo que es posible llegar a comprender, si bien en parte, cuáles fueron las características de la comunicación ritual con los dioses en la Antigüedad y averiguar cuáles fueron las formas más recurrentes de interacción del hombre con la esfera de lo divino, sea esta interacción de tipo religioso, sea de índole mágica.

## 2. CARACTERÍSTICAS FORMALES DE LOS DOCUMENTOS

El oro y, de forma minoritaria la plata, es la *materia scriptoria* común de las laminillas órficas. El oro es un metal maleable y debido a esta cualidad sirve de soporte para fijar textos con un estilo o punzón. Además, puede plegarse con facilidad en forma de carta o enrollarse de forma que una fina lámina pueda introducirse en una cajita alrededor del cuello a forma de amuleto. El oro, por tanto, tiene unas características materiales propicias para convertirse en soporte de un texto escrito. Sin embargo, el precio de este noble metal no lo hace la *materia scriptoria* más común en la Antigüedad y su uso está restringido a lo que se considerado «algo precioso». Por tanto, hay que partir de la idea de que quien escribe o manda escribir un texto en una laminilla de oro lo hace en la idea de que tal texto es «una joya». Además el oro ha sido considerado, en principio por su valor monetario y, de forma secundaria, por su color brillante y cálido, metal del agrado de los dioses desde la más remota Antigüedad<sup>2</sup>. En esta idea es muy probable que las laminillas de oro órficas tuviesen un doble valor, pues no sólo portarían el texto del itinerario, las frases a responder y las contraseñas para que el iniciado consiguiese el ansiado final feliz prometido, sino que además, al estar escritas en un metal agradable a los dioses, las posibilidades de que el *mista* fuese atendido por éstos aumentarían.

En mi opinión, el uso de laminillas de oro con textos inscritos destinados a acompañar al muerto al Más Allá debe ser estudiado desde varios puntos de vista:

- 2 Se imaginaban las moradas de los dioses en el Olimpo de oro; véanse Pi. N. 10, 86, I. 3/4, 74; así también los adornos de los dioses y sus atributos son de oro y de gran valor desde Homero, véanse Il. 2, 447, hDem. 375, hHerm. 326, hAfrod. 206.

- 1) Quien hace escribir un texto en una laminilla de oro debe ser alguien con un poder adquisitivo relativamente importante<sup>3</sup>.
- 2) El portador considera que ese texto es lo suficientemente valioso como para merecer que sea escrito en ese metal y no en otro.
- 3) Las connotaciones preciosas del oro y la creencia en la analogía ritual hace del propio conjunto de oro y texto algo que influirá positivamente en los dioses por su valor tanto monetario como cálido y brillante.

En los textos de los PGM encontramos una gran cantidad de conjuros que hay que escribir tanto en láminas de oro como de estaño, plomo o cinc<sup>4</sup>. A partir de los textos de estos papiros no es posible individualizar la función del oro frente a los otros metales<sup>5</sup>. En mi opinión, sería una razón de mayor o menor poder adquisitivo la que se impusiese a la hora de emplear uno u otro material, aunque debe añadirse a esto el humano sentimiento de pensar que quien hace uso de un material costoso considera que será atendido por los dioses con mayor rapidez que quien que no hace de su objeto mágico una joya<sup>6</sup>, lo que

3 Esto parece evidente en el caso del difunto enterrado en el *Timpane Grande*. Véase Bottini (1992) 27-51.

4 Véase Kotansky (1991) pp. 114 y nota 46 pg. 129-130.

5 Parece reservarse el plomo para peticiones y tareas de magia agresiva y el resto de los metales para diversos cometidos. La reserva del plomo para estas prácticas parece sustentarse en la larga tradición de este metal como material propio de *defixiones*. Asimismo algunas de las maldiciones escritas en plomo y las recetas mágicas de los papiros para crearlas se basan en mecanismos de magia simpática con frases tales como «así como frío y gris es el plomo, que fríos y grises se queden los miembros de *fulana*...» véase DTA 107 de ppios. del IV a.C., SGD 24, 25, 26 o SGD 72.

6 Es un sentimiento humano universal que las personas piensen que aquello que a ellos mismos les gusta, agrada también a los dioses. Asimismo el sentimiento de que aquello más costoso es lo que más agrada a la divinidad. El gasto mone-



responde a la conocida observancia de los griegos a la analogía ritual, tanto en los ritos religiosos como en los mágicos.

Para ejemplificar estas afirmaciones cabe traer a colación el hechizo conservado en el PGM IV 2227ss. En él se insta a grabar unos nombres mágicos en una lámina de oro para luego llevarla al cuello con pureza tras haber depositado la laminilla bajo un hierro durante tres días. Tal amuleto, se nos informa, es útil «para favores y filtros mágicos». Otro texto similar es el conjuro del PGM VII 580 ss. en donde se describe cómo realizar un amuleto destinado a guardar el cuerpo contra el ataque de los demonios, las apariciones, las enfermedades y el sufrimiento. Tal conjuro debe ser escrito en una lámina de oro, de plata, de cinc o en un papiro hierático. Como ya advertía con anterioridad, la utilización de un metal más caro seguramente se consideraría sinónimo de amuleto más efectivo.

Especialmente interesante resulta la receta transmitida por el PGM XIII 890 ss. para la fabricación de un complejo amuleto. Para ello, entre otras cosas, hay que grabar en una laminilla de oro varias vocales y letras sin sentido y, posteriormente, consagrarla. El conjuro no es muy distinto al resto de abracadabras escritos en laminillas a los que he hecho antes referencia, pero hay que señalar que este conjuro se inserta en un papiro en el que abundan las resonancias órficas y la relación de Orfeo y los escritos órficos con la magia<sup>7</sup>. Tras exponer las letras que deben grabarse en la laminilla y la forma de recitar las palabras sin sentido entre las que, en ocasiones, aparece alguna legible<sup>8</sup>, se menciona una fórmula mágica.

tario mayor conviene a una petición mayor como los casos de hecatombes en lugar de pequeños sacrificios o la erección de grandes estatuas crisoelefantinas para mayor gloria de la divinidad.

7 Ya nos hemos referido a ellas en el cap. 5.

8 Una de ellas, precisamente Dioniso, divinidad órfica por excelencia.

supuestamente obra de Orfeo, y otra fórmula, ésta de Erótulo, transmitida en unos escritos órficos según el propio texto mágico. Interesa, por tanto, destacar que Orfeo y el orfismo se asocian en este papiro con la inscripción de amuletos en oro. Dicha particularidad podría relacionarse con un conocimiento de los magos del siglo IV d.C. del uso de laminillas de este metal por parte de los órficos, si no los de su época, sí de tiempos más lejanos<sup>9</sup>.

Encantamientos profilácticos inscritos en laminillas de metal, comúnmente plata, bronce y también oro, han sido hallados a lo largo y ancho de los límites del Imperio Romano y los textos son, generalmente, muy similares en su forma a las recetas conservadas en los PGM. Por desgracia, el oro es un material de difícil conservación dada su fragilidad y la reutilización al que se ven sometidos los metales valiosos. Por esta razón no se han conservado tantas laminillas de oro como gemas mágicas, si bien las fuentes literarias y algunas iconográficas reflejan el amplio uso de amuletos escritos en oro que servían para todo tipo de curaciones. Algunos de los retratos de Fayum testimonian iconográficamente el uso de este tipo de amuletos. Los bustos de mujeres y niños aparecen retratados con la pequeña cajita tubular suspendida del cuello que contendría un amuleto escrito, en ocasiones, en oro. Según Kotansky, en su estudio sobre los amuletos de metal, las laminillas órficas de oro vienen fácilmente a la mente cuando se piensa en cuáles pudieron ser los antecedentes de la elaboración de este tipo de amuletos en época romana.

9 Del III d.C. es la laminilla de oro de Cecilia Secundina de la que hablaremos inmediatamente. Este papiro de Leiden es fechado entorno al siglo IV d.C. por Betz (1992).

### 3. TEXTOS INSCRITOS EN ORO ENCONTRADOS EN ENTERRAMIENTOS. PROBABLES ANTECEDENTES DE LAS LAMINILLAS ÓRFICAS

Los amuletos de oro no forman un grupo homogéneo y sus características formales y de contenido difieren mucho de unos a otros, incluso en la misma época. Esta disparidad impide su comparación en conjunto con las laminillas de oro órficas, ya que éstas sí forman un grupo bastante homogéneo entre sí. Pero Kotansky advierte, y creo que con razón, que aunque a primera vista las laminillas órficas no muestran un alto grado de afinidad con los amuletos, existen evidencias físicas que invitan a pensar que ya en época clásica podían ser vistas como objetos de poder cargados de energía mágica. Zuntz, en su estudio sobre las laminillas órficas<sup>10</sup>, enfatizó la necesidad de distinguir entre laminillas órficas y amuletos mágicos porque, en sus propias palabras, «incluso cuando ambos tipos acompañaban al muerto a sus tumbas, los unos fueron diseñados para los vivos y las otras para los muertos». Por otra parte, la distancia cronológica que separa tales grupos de objetos es considerada un escollo insalvable para especular acerca de una posible relación entre ambos grupos. Sin embargo, incluso en su escepticismo a la hora de advertir cualquier atisbo de magia en las laminillas órficas, deja esta posibilidad abierta en lo concerniente a la tablilla grande de Turios, a la que concede una posible función profiláctica y de la que hablaremos en seguida<sup>11</sup>.

Si bien, como digo, todos los estudios sobre laminillas órficas consideran estas piezas como un grupo más o menos homogéneo, yo pienso, al igual que Kotansky, que éstas deben ser

<sup>10</sup> Zuntz (1971) 282-284.

<sup>11</sup> Zuntz (1971) 353.

estudiadas correctamente, todas y cada una de ellas, como un único, además de hacerlo como partes integrantes de un grupo concreto<sup>12</sup>. En opinión de Kotansky deben ser bastantes los textos de estas piezas que son sagrados, un tipo de pasaportes iniciáticos, pero existe la posibilidad de que algunas laminillas, como quizás las de Creta, que transmiten textos más breves, fueran simplemente textos venerables que se portaban a modo de encantamientos de protección, como un amuleto. Conocemos el caso de versos de Homero inscritos en pequeñas laminillas de oro y otros metales útiles para la protección de su portador<sup>13</sup>. Estos amuletos pueden compararse con las laminillas órficas si pensamos que éstas están compuestas por versos atribuidos al propio Orfeo. El problema, sin embargo, estriba en que no tenemos la seguridad de que dichos versos fueran inscritos con una finalidad mágica, como estamos seguros de que ocurría en cuanto a los versos de Homero al haber conservado no el documento físico, sino las instrucciones para su realización. La duda, de momento, sigue ahí.

En busca de unos posibles precedentes de las laminillas órficas o, al menos, de documentos similares que puedan ofrecer datos de comparación, resulta interesante fijarnos en unas piezas de singular parecido<sup>14</sup>. En tumbas fechadas en torno al siglo

12 Kotansky (1988) 53.

13 Véase PGM IV 2145ss. y XXIIa en donde aparecen toda clase de versos homéricos para uso mágico. Entre otros ejemplos Alex. Trall. 2, 581 recomienda el uso del verso *Il.* 2, 95 inscrito en una laminilla de oro para curar la gota, véase Faraone (1996) 83, 84. Tales versos homéricos de uso profiláctico podrían guardar relación en este sentido con las laminillas órficas más tardías. Pero conservamos noticias de época clásica de remedios atribuidos a Orfeo inscritos en unas tablillas tracias y epodos mágicos atribuidos al cantor lo que podría reflejar un uso de los versos de Orfeo de tipo mágico en el mismo sentido que, posteriormente, los serán los de Homero. Véase Martín Hernández (2005a) 377.

14 Véanse Martín Hernández (en prensa) y Bernabé-Jiménez (2007) 225-226.

VII y V a.C. en la zona de Cartago y Cerdeña se han hallado tablillas con inscripciones profilácticas de posible origen púnico-fenicio. Estas laminillas, como ocurre en época más tardía con los amuletos y en algunas de las laminillas órficas, se llevaban al cuello suspendidas en el interior de un pequeño estuche<sup>15</sup>. Estos estuches contenedores suspendían de la cuerda que los sujetaba en dirección vertical, no en horizontal como las cajitas tubulares de los amuletos romanos. Además, estos porta-amuletos cartagineses se adornaban, en ocasiones, con prótomos animales o con la representación de alguna deidad egipcia, característica de la que también carecen los estuches para llevar amuletos de época posterior<sup>16</sup>.

Pero lo más interesante para este estudio son los textos inscritos en láminas de oro, plata, papiro y otros materiales de los que, obviamente, sólo se nos han conservado los menos perecederos. La mayoría de laminillas púnicas conservan representaciones de animales y monstruos, todos ellos de estilo egiptizante, colocados a modo de procesión de derecha a izquierda<sup>17</sup>. Una de las laminillas más importantes contiene, aproximadamente, 240 figurillas egipcias diferentes y conserva dos inscripciones púnicas en las que se lee: «Protege y guarda a Hilletsbaal, el hijo de Arisatbaal» y «Guarda y protege a Hilletsbaal, hijo de Asi»<sup>18</sup>. La función, estilo y carácter de estas laminillas puede compararse con los

15 Véanse Vercoutter (1945), 311-345 y 343-344, Guzzo Amadasi (1967), Quillard (1973), Kotansky (1991) 115 y Marin (1998).

16 Sobre los estuches cartagineses véase Quillard (1973). Conservamos varios de estos ejemplares con cabeza de divinidad egipcia en el Museo Arqueológico de Madrid (véase Quillard figg. 13 y 22) y son muchos los conservados en el Museo Arqueológico de Ibiza, véase Fernández - Padró (1986).

17 Véase Quillard (1973) PL IV y V (pp. 36-37).

18 Laminilla y estuche datados en torno al siglo V a.C. que provienen de la necrópolis de Dermech, tumba n.º 212 conservada en el museo nacional de Bardo. Véase fotografía y dibujo en Quillard (1973) pl. IV = pg. 37. Estudio de la laminilla en pp. 17-18 y estudio del estuche contenedor en pp. 10-11.

amuletos mágicos de periodo romano imperial en los que leemos peticiones a la divinidad para la protección en general o, más concretamente, para que remita la fiebre, el dolor de cabeza o cualquier otra afección<sup>19</sup>. Marín Ceballos (1998) ofrece un testimonio importante para la comparación de dichos textos con las laminillas órficas. Ella afirma que en una laminilla de oro fenicia aparecen representadas varias «escenas del ciclo de las estrellas decanas, constelaciones o dioses astros, que formaban parte de las narraciones contenidas en el Libro de los Muertos»<sup>20</sup>, lo que nos conduce a pensar que existe una relación de la laminilla con el mundo de los muertos. Se añade a ésta otra laminilla, hallada en la ciudad Sarda de Tharros, en la que según esta estudiosa aparece la frase: «Protege a N.P. hijo de N.P. ante los poseedores de la balanza»<sup>21</sup>, sentencia que emplazaría el uso de estos amuletos al momento del paso de la prueba ultraterrena o del juicio de las almas en el Más Allá por parte del difunto, lo que probaría que es más probable su uso escatológico que su uso en vida.

Otra de las laminillas fenicias pertinente para este estudio comparativo es una tablilla argéntea hallada también en la ciudad de Tharros y que apareció en el interior de un estuche porta-amuletos. En ella aparece una barca con dos divinidades sedentes y siete personajes en pie con un cetro y una cruz ansata

Véase también una laminilla de plata de Cerdeña, descubierta en la necrópolis de Tharros (nº 15 *Sardegna* de Guzzo) en la cual está representada una procesión de figuras divinas e inscripciones que no han sido interpretadas de forma segura. Según Guzzo (1967) 96-97 las inscripciones podrían leerse: «protege, custodia y bendice a Asi» o «protege, custodia y bendice, Isis» o «(sea) protegido, custodiado y bendito mi hombre». En todo caso sería un tipo de inscripción protectora como la de Hillestbaall.

19 Sobre este tipo de amuletos véase Kotansky (1991) 119-121 y (1994), e.g. 13, 25, 31, 51 ó 61.

20 Interpretación de Vercoutter (1945) 323.

21 La lectura del texto es de Garbini, en «Iscrizioni funerarie ed escatologia», *La religione dei fenici in Occidente*, Roma 1994, pp. 83-119.

(n.º 31 Sardegna de Guzzo). Además de estas representaciones se conserva una inscripción que no se ha podido descifrar por completo pero en la que puede leerse «proteja». Este verbo acercaría el contenido de la laminilla al de las otras que he comentado, a lo que se sumaría, además, la relación que la barca tiene con el Más Allá en la mitología egipcia y, probablemente, también en la cultura fenicia, a tenor de algunos frescos. La pintura mural más cercana en su interpretación a la laminilla de plata es el fresco hallado en una tumba de cámara en Kef el-Blida en la que se halla representada una barca en la que navegan hombres armados. Junto a los guerreros aparece embarcado, en el lado izquierdo de la representación, un gallo. En la proa de la nave, blandiendo un hacha de doble filo, aparece un guerrero barbado que espanta a un ser con una extraña melena o tocado, en un intento, quizás, de alejarlo del barco. La simbología escatológica de la barca como elemento funerario del tránsito al Más Allá, así como la representación del gallo, animal relacionado con el mundo subterráneo en otras culturas como la griega<sup>22</sup>, nos lleva a considerar el valor escatológico de esta pintura como representación del Más Allá o del viaje del alma a su destino ultramundano. Si consideramos, por tanto, que la barca tenía un papel escatológico en el mundo fenicio, podría entenderse la representación de la barca en la lámina de plata de Cerdeña como una representación del tránsito del alma del difunto al Más Allá y la inscripción sería una suerte de reclamo de ayuda a la divinidad para este arduo trance.

Por último, existe otra laminilla de oro fenicia que puede compararse con las órficas porque el texto que transmite se

22 Véase e.g. las representaciones del rapto de Perséfone y de esta diosa junto a Hades en los *pinakes* locrios, en los que habitualmente se caracteriza a la diosa con un gallo, circa siglo V a.C. (conservados en el Museo Nazionale della Magna Grecia en Reggio Calabria).

adecua a los textos para uso en el Más Allá que transmiten invocaciones a los dioses que allí reinan para solicitar protección o bendición. La pieza fue hallada en una tumba sita en Moraleda de Zafayona, Granada, y contiene una inscripción personalizada en la que el difunto pide auxilio al dios Eshmun frente a la «devoradora» para obtener, según las últimas interpretaciones y los estudios acerca de la poco conocida escatología fenicia, la inmortalidad<sup>23</sup>. Esta divinidad llamada «la devoradora» impediría, comiéndoselo, que el muerto accediese a su destino final tras el viaje por el mundo subterráneo, por lo que se puede interpretar que en la laminilla se ruega protección al dios sanador para salvar este temible obstáculo<sup>24</sup>.

Es muy difícil, sin embargo, afirmar que estos documentos tuviesen un valor escatológico dada la brevedad de los textos y su complejidad a la hora de traducirlos. Se añade a esto, además, que el número de piezas con inscripción es muy reducido. Desconocemos en gran medida, por tanto, si la función de estos amuletos púnicos era garantizar la protección en vida del portador o, únicamente, su feliz destino ultramundano a la hora de la psicostasia o en cualquier otro momento del complicado descenso al mundo subterráneo. En este sentido habría que tener

23 *Proteja y guarde a NP, hijo de NP. Eshmun príncipe disuelva a hw por todo el tiempo /// el paladar de la devoradora.* Véase Ruiz Cabrero (2002) y López Pardo (2004). Este último estudioso ha notado la posible conexión entre «la devoradora» y el relieve de Pozo Moro en el que aparecen unas divinidades con cabeza animal comiendo miembros humanos que les son servidos en platos por otra divinidad. Véase Martín Hernández (en prensa).

24 El paso de la devoradora se ha puesto en relación con este texto egipcio: «En la hora undécima, el fuego colmaba profundas fosas custodiadas por genios armados de cuchillos y por una serpiente; en ellas se consumían perpetuamente cuerpos, almas, sombras y cabezas de los pecadores, al paso que el dios Horus les vociferaba: ¡Vuestros cuerpos deben ser sometidos a suplicio con el cuchillo que atormenta, vuestras almas aniquiladas, vuestras sombras holladas, vuestras cabezas mutiladas!» (Am Duat, 189, 1-7).



en cuenta que las cápsulas púnico-fenicias en las que se hallaban estas laminillas, como ya hemos apuntado, han sido encontradas en enterramientos junto al difunto y, al igual que las laminillas de oro órficas, nos resulta imposible afirmar o negar que estas laminillas tuviesen una función en vida del portador.

Puede concluirse, a raíz de estos documentos, que existía en el Mediterráneo, en siglos cercanos a los que se proponen para las laminillas órficas de oro, una serie de documentos en metal, oro especialmente, que tenían una más que probable función *post-mortem* en los que se pide protección a la divinidad. Creo que tal tipo de documentos debe ser tenido en cuenta para reconstruir un posible ambiente ritual en que dichos objetos fuese utilizados, ya como amuletos protectores, ya como ayudantes del muerto en su viaje al Más Allá. Con esta aseveración no pretendo afirmar que las laminillas órficas de oro sean una copia exacta de otro tipo de documentos funerarios utilizados por otros pueblos mediterráneos y que hayan sido plagiados en consonancia con las creencias de los órficos, sino que parece que estos documentos no son únicos en su especie y que es posible que exista una cierta relación entre ellos.

#### 4. LOCALIZACIÓN DE LOS TEXTOS. LAS TUMBAS

Todas las laminillas de oro han sido halladas en enterramientos, sean éstos por inhumación, sean por cremación. Los extintos iniciados se enterraron con tales documentos para servirse de los textos que albergaban en algún momento de su viaje al Más Allá<sup>25</sup>.

25 Tal afirmación parece del todo evidente, sobre todo, en relación con aquellos textos que componen un «itinerario del Más Allá».

Que todas las laminillas de oro hayan sido encontradas en tumbas no prueba de forma inequívoca que los textos de éstas fueran de exclusivo uso funerario, puesto que enterrar las propiedades del difunto, sobre todo las valiosas, era lo habitual. Algunos de los textos de las laminillas órficas parecen reflejar momentos rituales por los que, supuestamente, el iniciado pasó en algún momento de su vida. La laminilla serviría como recuerdo de esta experiencia iniciática de muerte-vida que, además, le serviría de apoyo o recuerdo en el momento de afrontar la muerte real.

No existen apenas dudas entre los estudiosos a la hora de afirmar el uso exclusivamente funerario de los textos órficos de las laminillas, por lo que la comparación de las laminillas órficas con los amuletos de oro es poco sostenible y aportaría más bien poco al estudio de estos documentos. Pienso, sin embargo, que la creencia en que las laminillas sólo tenían valor *post-mortem* no anula la posibilidad de que su portador las concibiera a suerte de amuleto para el terrible viaje ultramundano, pues el valor profiláctico de un amuleto no está reñido con que éste se use antes o después del fallecimiento del portador. Que el texto con el que se entierra el difunto sea una minúscula laminilla de oro, rigurosamente plegada en algunas ocasiones o, incluso en otras, figurando objetos con un más que probable valor religioso (la forma de hoja de hiedra o corazón de las laminillas de Pelina) debe hacernos reflexionar acerca del valor religioso o mágico del documento en sí, tanto en su forma como en su contenido. El contenido de los textos habla del camino que espera en el Más Allá al difunto para llegar a obtener los privilegios que, como iniciado, le está reservado, son una suerte de ayuda para el viaje, pero esta ayuda también podría encontrarse, creo, en el documento en tanto que pieza elaborada. Considero bastante probable el hecho de que quien portaba una laminilla de oro mantuviese la creencia de que,

por el mero hecho de poseer un documento de este tipo, sería reconocido en el Más Allá como *mista*, pues se han encontrado laminillas de oro y plata, enterradas como el resto de documentos de este tipo, que no conservan una sola letra escrita, otras que sólo conservan el nombre de la persona junto con el calificativo *mista* y otras con saludos a los dioses de Ultratumba<sup>26</sup>. En este sentido es probable que este tipo de laminilla fuese concebido, en sentido laxo, como un amuleto funerario que permitiría al difunto ser reconocido en el Hades por los dioses y les permitiese, de este modo, alcanzar un estado de beatitud eterna.

Por otra parte, los amuletos mágicos de oro también han sido encontrados acompañando al muerto en su tumba. Como ya se ha dicho, el carácter de los textos conservados en estas piezas nos indican que la función profiláctica o apotropaica del amuleto era apropiada para el uso en vida del difunto, ya que la gran mayoría pertenece al grupo de los amuletos de protección o sanación y, por tanto, con un supuesto poder de aliviar las más diversas afecciones del portador<sup>27</sup>. El hecho de que los amuletos de oro se encontrasen en las tumbas se ajusta a la normalidad, pues habitualmente se entierra al difunto con sus más preciados objetos para que los lleve al Más Allá.

En resumen, creo probable que el portador de una laminilla de oro considerase que esta pieza metálica era algo más que instrucciones y fórmulas rituales para acceder al Más Allá reservado a los *mistas* y que las conciviese como un objeto material cargado de poder. La factura cuidada de estos documentos como la forma de plegado y el material costoso parecen apoyar

26 Véanse Bernabé-Jiménez (2001) 211-218, (2007) 161-167 y Graf-Johnston (2007) 30-33 y 42-47. Sobre estas laminillas y su relación con cierto tipo de textos mágicos véase *infra*.

27 Sobre estos amuletos véase Kotansky (1994) 51 y PGM VII 260-271.

esta propuesta. Su factura, similar a la de los amuletos, sí hizo que, siglos después, al menos una de ellas fuese utilizada como amuleto como veremos más adelante.

## 5. LA LAMINILLA GRANDE DE TURIOS

La llamada laminilla grande de Turios es una tablilla de oro aparecida en 1897 como envoltorio de otra más pequeña en un sepulcro conocido con el nombre de *Timbone grande*<sup>28</sup>. Tanto esta laminilla como la más pequeña que contenía suelen datarse entre los siglos IV y III a.C. Los encargados del estudio de la laminilla grande de Turios fueron al principio incapaces de encontrar sentido coherente a la amalgama de letras inconexas que aparecían ante sus ojos. El profesor Herman Diels trató de encontrar entre las letras grabadas un texto con sentido y en 1902 publicó los seis primeros versos de un texto hexamétrico que, según él, era un poema órfico de origen siciliano dedicado a Deméter<sup>29</sup>. Los numerosos errores existentes fueron explicados por este estudioso como el producto de una transmisión escrita poco cuidada. Los estudiosos posteriores siguieron teorizando sobre la posibilidad de que las letras sin sentido contuviesen un antiguo texto pero que estaba plagado de erratas y faltas de ortografía. Comparetti en 1910 fue el primero que se rebeló contra la opinión común de que el texto de la laminilla grande de Turios era un poema escrito por un escriba inepto.

28 Véanse OF 492. Zuntz (1971) 334, Pugliese Carratelli (2001) 126, Kotansky (1991) 114ss. y (1994) 107, Kingsley (1995) 310, Bernabé (2000b) y Bernabé-Jiménez (2001) 183-200. Sobre el contexto arqueológico del hallazgo véase Bottini (1992) 27-38.

29 Véase Diels (1902) y en la edición de los presocráticos DK I b 21. Véase Bernabé-Jiménez (2001) p. 184.

En su opinión los escribas del sur de Italia manejaban con fluidez el griego y no podían haber compuesto un texto tan defectuoso. Además, el hecho de que la otra laminilla hallada en esa misma tumba así como otras encontradas en lugares vecinos fueran perfectamente legibles, apoyaba su teoría. Comparetti pensó, por tanto, que el texto habría sido encriptado de forma consciente y que se trataba, por tanto, de un texto místico consistente en la inserción de nombres divinos entre letras inconexas y que se recitó como conjuro en favor del alma del iniciado en su ceremonia fúnebre. Tras su estudio se empezó a manejar la teoría de que la laminilla grande del *Timpane Grande* era un texto mágico<sup>30</sup>. Para avalar esta hipótesis se tuvieron en cuenta las siguientes características:

- 1) La laminilla grande de Turios apareció actuando como envoltorio de otra más pequeña, como su custodia. Se entiende, por tanto, una función apotropaica de la laminilla grande, un amuleto que no protegería al muerto sino a la otra laminilla de ser leída por ojos profanos. La laminilla grande protegía a la más pequeña que, además, había sido doblada nueve veces de derecha a izquierda a la manera de los amuletos<sup>31</sup>.
- 2) Las letras que aparecen en la laminilla grande siguen modelos similares a los que conocemos gracias a los textos de los PGM: gran cantidad de letras sin sentido alguno entre las que aparecen, a veces, advocaciones y nombres de divinidades<sup>32</sup>.

30 Véanse Murray (1908) 665, Zuntz (1971) 353, Burkert (1974) 326, Kotansky (1988) 53, (1991) 114ss. y Kingsley (1995) 310.

31 Véanse Zuntz (1971) y Kotansky (1991) 115 con bibliografía en nota 50 sobre amuletos de características similares y Pugliese Carratelli (1993) 67.

32 E.g. PGM II 33ss. en donde aparecen los nombres de Baubó y Ereschigal entre letras inconexas o el PGM III 79ss. en donde encontramos los nombres de Mitra y Damnameneo entre las letras sin sentido. Más interesante es el PGM XIII

Aún con estas coincidencias los estudiosos matizaron dichas afirmaciones ya que el texto de la laminilla grande de Turios, si bien guarda fuertes similitudes con los documentos de los PGM, no son totalmente idénticos ya que no sigue las mismas pautas fónicas tales como el gusto por la aliteración o la acumulación de vocales<sup>33</sup>.

De todas las posibilidades aportadas por los estudiosos para comprender este extraño texto la propuesta de Bernabé-Jiménez resulta la más sugerente<sup>34</sup>. Para estos estudiosos el texto de Turios es una intencionada encriptación de nombres sagrados y frases místicas entre una serie de letras inconexas, a la manera de una «sopa de letras», para evitar que el texto sacro fuese leído por ojos profanos. Entre la amalgama de letras el iniciado sabría encontrar los nombres divinos y frases de resonancia órfica que conformaban entre sí un «esquema ideológico religioso» en el momento en que debiese hacer uso de ellas. El portador de la laminilla, que conoce que el texto está encriptado y sabe qué es lo que debe buscar en él, descartaría las letras sin significado y se centraría sólo en aquellas que sí lo tienen. Para estos estudiosos es inútil, por tanto, intentar reconstruir

937ss. en el que entre una retahíla de letras inconexas atribuidas al «teólogo Orfeo» se esconden los nombres de Iao, Semesilam e hijo o en el PGM XII 913 ss en que aparecen los nombres de Semesilam, Baubó, Sabaoth y el de Dioniso, divinidad ésta poco usual en los textos mágicos. Véase Kotansky (1991) 121.

- 33 Véase Murray (1908) 665, Olivieri (1915) 22ss. y Zuntz (1971) 345. Se debe añadir, además, que la distancia cronológica que separa las laminillas de oro, en especial ésta de Turios, con los textos de los PGM debe obligarnos a no hacer comparaciones estrictas. El gusto por la aliteración y la repetición de vocales es propia de la magia de los siglos III y IV d.C. pero no parece ser lo habitual en las *defixiones* más antiguas y más cercanas a la cronología de la laminilla grande de Turios.

- 34 Véase Bernabé-Jiménez (2001) 186-200 y, ya antes, Bernabé (2002a) 55-71 (actas del congreso de 1998). Siguen esta misma teoría Graf-Johnston (2007) 10-11.

un texto completo utilizando todas las letras inscritas en la laminilla, ya que el texto no es un poema sino un texto con sentido sólo para el iniciado. El texto, además, había sido encriptado para que, si la laminilla cayera en manos de un profano, éste no fuese capaz de acceder a su significado.

Sin embargo, si bien parece la hipótesis más factible, existen dificultades en lo que atañe a la interpretación de la laminilla en el conjunto de textos áureos órficos. Sabemos que los textos que aparecen en las laminillas órficas componen itinerarios ultramundanos, bienaventuranzas al alma del muerto, posibles recreaciones de rituales ejecutados en vida por el iniciado o, incluso, saluciones a los dioses del Averno. ¿Qué significado tiene, en este contexto, la acumulación de nombres y epítetos divinos junto a indicaciones rituales o mitológicas? Para explicarlo creo que es importante señalar el hecho de que, como indica Zuntz<sup>35</sup>, las laminillas empezaban a ser consideradas no un simple receptáculo de instrucciones o símbolos místicos, sino que se cuidaban también en cuanto a su forma. En este sentido se debe atender al hecho físico de que la laminilla grande de Turios fuese el envoltorio de la más pequeña y que ésta haya sido minuciosamente doblada.

Según la opinión de Bernabé (2002a: 71) el uso mágico del texto grande de Turios no puede afirmarse de forma rotunda pero tampoco se puede negar de forma taxativa, del mismo modo que ocurre con el resto de las laminillas. Pero bien es cierto que la laminilla grande de Turios, al estar encriptada, suele estudiarse de forma diferente al resto de documentos de esta clase. Para realizar este estudio es necesario compararla con otros documentos similares. Algunas *defixiones* antiguas guardan paralelos interesantes<sup>36</sup>. Una tablilla de Camarina, fechada en

35 Zuntz (1971) 353.

36 Véase el estudio de Curbera (1999).

el siglo V a.C. y escrita en falso *boustrophedon*<sup>37</sup> muestra los nombres de los malditos con las letras dadas la vuelta. La inversión de los caracteres que componen el nombre de cada uno de los hombres debe ser entendida como un recurso mágico-simpático ya que sólo se han invertido los caracteres de la mitad de la línea de escritura mientras que la otra mitad aparece correctamente escrita. Es posible que la escritura *boustrophedica* se deba a un intento del escriba de dar solemnidad al texto, ya que este modo de escritura se utilizó en los textos legales y sagrados mucho después de que la dirección *dextrorsum* de la escritura fuese la usual.

Otro fenómeno notable que puede compararse con el texto encriptado de Turios es la «inversión» mágica de la escritura que se documenta en una laminilla de Selinunte fechada en el siglo V a.C. (ver Curbera 27 y 28) y otra en Lilibeo, datada ésta en época tardo-helenística. En ambas *defixiones* los nombres de las víctimas aparecen desfigurados de diversos modos entre los que se encuentra, por ejemplo, el escribir las letras que componen el nombre del execrado al revés o sus sílabas de atrás hacia adelante<sup>38</sup>. Hasta este punto no es posible señalar una semejanza clara entre estos textos y el de la laminilla de oro, ya que no parece que puedan leerse las letras que quedan sueltas en el documento áureo a partir de los mecanismos de encriptación conocidos a partir de las *defixiones*<sup>39</sup>. Sin embargo existen varios

37 Se conoce como escritura *boustrophedon* aquella que empieza una línea de izquierda a derecha para continuar la siguiente en sentido inverso, de derecha a izquierda.

38 En una laminilla ateniense del siglo IV-III a.C. aparecen los nombres de las víctimas escritos alterando el orden de sus sílabas. Véase Jordan (1999) 150-152.

39 Véase, entre otras *defixiones* que hacen uso de mecanismos de encriptación como el falso *boustrophedon* o la inversión silábica SGD 104 = Curbera (1999) 27 (½ siglo V a.C. Selinunte) en la que los nombres están escritos de izquierda a derecha pero las letras son *dextrorsum*; SGD 105 = Curbera (1999) 28 (siglo V



textos de plomo en donde aparecen letras sin sentido aparente y que, aun aplicando las fórmulas de lectura de textos cifrados, no pueden descifrarse<sup>40</sup>. No hace falta recordar que la laminilla de oro de Turios no tiene nada que ver con estos textos de maldición encontrados en tumbas sicilianas, de la Magna Grecia o de la misma Atenas, ya que ni su material ni la intención de quien hizo uso de estas piezas de metal parecen ser semejantes. Nos interesa destacar únicamente que la encriptación de textos es una práctica común que se aplica a documentos calificados como mágicos de los siglos V-IV a. C. hallados en zonas cercanas geográficamente a Turios y que el conocimiento de estos textos pudo haber influido en la elaboración de la laminilla grande. Aunque la intención difiera y unas láminas oculten nombres de personas a las que se pretende hacer un mal y la laminilla de oro esconda nombres divinos y frases rituales el sentimiento no parece ser muy distinto: ocultar a los ojos profanos las palabras que no deben leer.

## 6. LA LAMINILLA REUTILIZADA

El caso de una laminilla de oro del siglo IV a. C. y su reutilización en época romana parece ser uno de los testimonios más claros de la desviación de los textos órficos en láminas de oro

a. C. Selinunte) *defixio* contra ocho personas en la que los nombres están escritos en dirección *sinistrorsum* excepto, quizás la primera sílaba e.g.  $\iota\theta\theta\pi\iota = \Pi\theta\theta\iota\upsilon$ .

- 40 Véanse entre otras SGD 90 = Curbera (1999) 12 (s. V a. C., Gela), SGD. 97 = Curbera (1999) 20 (s. V a. C.) y SGD 98 = Curbera (1999) 21 (1<sup>a</sup> ½ s. V a. C. ambas de Selinunte), Jordan-Curbera (2001) 8 (s. IV a. C.) (Atenas) o Jordan-Curbera (2001) 118 (s. IV a. C.) (Olbia, forma de anillo). Más interesante SGD 93 = Curbera (1999) 15 (s. V a. C., Agrigento) en que aparecen nombres escritos al revés (las letras siempre *dextrorsum*) insertados en un texto que es incomprensible en su mayor parte.

hacia el terreno de la magia. Esta laminilla, encontrada en una tumba en los alrededores de Petelia, en la región italiana de la Calabria, fue la primera laminilla órfica descubierta. Según las noticias de su hallazgo<sup>41</sup> apareció cuidadosamente plegada en un estuche. El estuche, también de oro, es un pequeño cilindro pentagonal cerrado sólo en uno de sus extremos. Está provisto de dos anillas para suspender de forma horizontal en una cadena. La cadena, que también se ha conservado, es de filigrana y sus eslabones tienen forma de ochos. La cadena y el estuche se fechan en torno al siglo II d.C. y, presumiblemente, todo el conjunto adornaría el cuello de quien se enterró con ello durante su vida y pasó a formar parte de su ajuar funerario.

En un primer momento se supuso que el texto inscrito en la laminilla de Petelia era una respuesta oracular que enviaba a alguien al oráculo de Trofonio o que daba respuesta a una consulta sobre el lugar al que viajaban las almas tras la muerte<sup>42</sup>. Tras los posteriores descubrimientos de laminillas en Turios, dichas respuestas se revelaron improbables:

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,  
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».  
Y ellos te darán a beber de la sacra fuente

41 Véase Bottini (1992) 55-58.

42 Véase Smith-Comparetti (1882) 113-114.

y enseguida reinarás con los demás héroes.

Esto es obra de Memoria. Cuando el héroe esté en el trance de

[morirse

permítasele recordar y llevar esto grabado en oro,

a fin de que lo cubra la tiniebla y de forma terrible vaya abajo<sup>43</sup>.

Junto con Bernabé-Jiménez considero que la laminilla de Petelia debe datarse en torno al siglo IV a. C. y que siglos más tarde debió de ser extraída, seguramente de una tumba, y portata a la manera de los amuletos mágicos. De hecho, se ha señalado que la última o últimas líneas de la laminilla de oro habrían desaparecido al ser cortadas para que ésta entrase doblada en el interior del cilindro<sup>44</sup>. Según Kotansky esta laminilla es el «eslabón perdido» entre las antiguas laminillas órficas, como las de Creta o las de Turios y pertenecientes al mundo de la religión, y la laminilla de Cecilia Secundina, de la que hablaré más adelante, documento que, según este estudio, es de carácter mágico.

La laminilla de Petelia es especialmente particular para el estudio que nos ocupa ya que ejemplifica de forma muy gráfica los problemas en cuanto a la confusión ritual existentes en la Antigüedad, lo que es, por otra parte, uno de los grandes caballos de batalla de todo estudioso de la religión. Creo que el valor que confirió a la laminilla de oro su segundo propietario, que la custodió en el interior de un cilindro porta-amuletos a la manera en que se hacía con los amuletos mágicos, debe estudiarse desde varios puntos de vista poniendo especial atención, siempre en la medida en que esto es posible tratándose de un documento antiguo, al sentimiento de su poseedor:

43 Propuesta de Janko admitida por Bernabé-Jiménez (2007) 11.

44 Zuntz (1971) 356.

- 1) Por una parte se puede pensar que quien llevaba esta laminilla encerrada en su cajita tubular no tuviese conocimiento alguno de los rituales órficos de la Antigüedad más tardía y que llevaba estos versos órficos de igual forma que se llevaban versos homéricos válidos para todo fin en la idea de que tuviesen un valor semejante. Es muy probable que en época romana se tendiera a clasificar cualquier laminilla de oro grabada como un amuleto de protección dada la grandísima producción de éstos<sup>45</sup>.
- 2) Por otra parte puede que el segundo propietario de la laminilla se enterrase con ella porque era seguidor de las doctrinas órficas. En este caso debe entenderse que el portador de la laminilla, quien la introdujo en un estuche porta-amuletos de fácil adquisición en su época, concebía que tal acto ritual era una acción religiosa y no mágica, ya que el sentimiento religioso del portador impide que el uso de la laminilla pueda considerarse mágico, al menos, a ojos del portador. En este sentido Angelo Bottini ha relacionado la reutilización de la laminilla de Petelia con la pervivencia o el posible renacimiento de la tradición órfica en época romana<sup>46</sup>.

En mi opinión éste es un problema imposible de dilucidar a partir de los datos de que disponemos. Asimismo, es difícil afirmar que el portador de la laminilla en el siglo II d.C. fuera un iniciado órfico, hecho que parece ser más probable en el caso del propietario de la laminilla en el siglo IV a.C. Sin embargo no debemos negar la posibilidad de un sentimiento órfico en época tardía dada la aparición de la laminilla áurea de

45 Kotansky (1991)

46 Véase Bottini (1992) 56-58. Sobre el orfismo en época romana véase Herrero (2007) 41-83.

Cecilia Secundina, de la que hablaré a continuación, y otras manifestaciones artísticas relacionadas con el orfismo en estos siglos en zona latina. En mi opinión, y en relación con el estudio de la magia en el orfismo, esta laminilla es un arma de doble filo y es prácticamente imposible saber si su portador era o no un iniciado. El hecho de que sea la única que se ha encontrado contenida en un estuche no nos autoriza a afirmar que la pieza fuera considerada por su portador como una de las filacterias al uso en su época, aunque sí para afirmar que tal documento se identificaba en su forma con el resto de documentos mágicos que se portaban al cuello de la misma forma y con los que es muy probable que se identificasen.

Finalmente cabe decir, gracias a la nueva lectura propuesta por R. Janko que siguen Bernabé-Jiménez (2007), que nos hallamos ante un nuevo testimonio de la consideración de las laminillas de oro como algo más que un texto escrito, ya que se considera valioso, de forma explícita, que el texto haya sido grabado en oro. Además, la puntualización de que el texto sirve para el mismísimo momento en que el muerto, aquí llamado héroe, emprende su viaje al Allende nos hace entender que el documento en sí es un «pasaporte» físico al Más Allá además de un don de la diosa Memoria, quien, invocada en la tablilla, ayudará al iniciado a recordar el camino que le permita acceder a los bienes ultramundanos prometidos. La inmediatez de las frases finales en que se permite al difunto, en ese mismo momento de la muerte, llevar su lámina de oro recuerda sentencias similares grabadas en las *defixiones* y halladas también en las recetas de los papiros mágicos griegos como la bien conocida «ya, ya, ahora, ahora»<sup>47</sup>.

47 Ejemplos en PGM I, 262; III, 36; IV, 1991.

## 7. UNA LAMINILLA CON NOMBRE PROPIO

La comúnmente conocida como laminilla de Cecilia Secundina es, por el momento, la laminilla órfica más moderna que conservamos<sup>48</sup>. Esta laminilla, hallada en la necrópolis de San Paolo fuori le Mura<sup>49</sup>, cerca de Roma, fue adquirida por el Museo Británico en 1899 y fue editada, por vez primera, por Comparetti en 1903<sup>50</sup>.

Viene de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,  
Eucles y Eubuleo, hijo de Zeus. Aceptad pues  
este don de Mnemósina, por los hombres celebrado.  
«Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida en diosa»<sup>51</sup>.

La laminilla fue considerada desde el principio anómala en comparación con el resto de documentos órficos de oro por varias características especiales. Una de ellas era que el nombre de la difunta, quizás una iniciada órfica, aparecía grabado en la laminilla, particularidad totalmente ajena al resto de textos áureos. Gracias a la aparición de nuevas laminillas sabemos que, aunque lo corriente en los textos más elaborados era que el difunto mantuviese su anonimato, no es una situación generalizada, pues en las laminillas de Pela y Macedonia el nombre del difunto aparece escrito seguido, en ocasiones, del apelativo *mista*.

48 Bernabé-Jiménez (2001) 179 y (2007) 133 ofrecen como fecha el año 260 d.C., Tortorelli (2006) *metà III secolo d.C.* y Graf-Johnston (2007) *mid. 2nd or 3rd cent. CE*.

49 Comparetti (1903) 42 ya advirtió que no se desconocía bastante del lugar preciso del hallazgo si bien advirtió que fuertes razones le hacían pensar que proviniese de la necrópolis de la vía Ostiense, junto a S. Paolo.

50 Sobre esta laminilla de Roma véanse Murray (1908) pp. 586ss y 673, Guthrie (2003) pp. 233 y 240, Zuntz (1971) 333-340, Kotansky (1988) 253-258 y (1991), Bernabé-Jiménez (2001) 179-182.

51 Traducción de Bernabé-Jiménez (2001) 179.

Kotansky<sup>52</sup>, siguiendo a Marshall, admite que la laminilla «tiene toda la apariencia de haber sido enrollada en un cilindro similar al que contenía la tablilla de Petelia» y es que los dobleces evidencian que, enrollada, formaba un pequeñísimo rectángulo apto para ser inserto en una cajita como la que contenía la laminilla de Petelia. Lo interesante de esta observación es que, de ser cierta, la laminilla de Roma sería la única que habría sido diseñada para portar en un estuche de estas características. Parece correcto señalar, por tanto, que a partir del siglo II d.C. las laminillas órficas de oro no se distinguen, formalmente, de los amuletos profilácticos de oro útiles para cualquier tipo de mal que padezca el portador.

En cuanto al texto, la tablilla de Cecilia Secundina sigue las fórmulas estándar de presentación ante la diosa Perséfone de las laminillas de Turios<sup>53</sup>. La cercanía geográfica de las regiones en que se han hallado laminillas órficas con este modelo de texto nos informa sobre el importante grado de conservadurismo de los textos religiosos, en este caso son seis los siglos que separan las laminillas del *Timpone Piccolo* de la de Cecilia Secundina.

El interés fundamental de esta laminilla es que, como señala Kotansky, muestra que en cierto momento las laminillas órficas pasaron a ser consideradas y utilizadas como amuletos profilácticos<sup>54</sup>. El importante desarrollo de la fabricación y uso de amuletos protectivos de oro y plata en la Antigüedad y, de forma especial, en el Imperio Romano, hace que los documentos órficos, que en principio no se concebían como objetos mágicos, se reutilizaran (caso de la laminilla de Petelia) o fuesen fabricados en época romana con una probable intención mágica.

52 Kotansky (1988) 255.

53 Véase Bernabé-Jiménez (2001) 135ss.

54 Kotansky (1988) 54-55 y (1991) 115.

La laminilla romana, aunque conserva las fórmulas típicas de otros grupos de laminillas, ha sido transformada en parte para responder a las necesidades de un individuo concreto, Cecilia Secundina, mientras que sus modelos precedentes promovían el anonimato del fiel. Aunque sigue, como ya he dicho, el formulario de las laminillas de Turios con la salutación a Perséfone, una manifestación de la pureza del alma iniciada y la exaltación de la naturaleza divina del portador de la laminilla conserva, además, una mención al regalo de Memoria, como las laminillas del grupo de «itinerario ultramundano» (Hiponio, Petelia y probablemente Entella). Muestra la laminilla de Roma, por tanto, una mezcla de dos tipos distintos de textos y, además, si bien aparece el nombre propio de la difunta, no se corresponde formalmente con las laminillas de Pela o Macedonia que carecen de fórmulas rituales.

Según Zuntz<sup>55</sup> esta laminilla muestra un «fundamental cambio en la actitud religiosa» dada la presencia del nombre propio de la difunta lo que, según él, acerca la laminilla al terreno de la magia y los símbolos mágicos. Dificultan el seguir manteniendo esta teoría, como ya hemos dicho, los textos de las laminillas de oro encontradas en el norte de Grecia en las que los difuntos son reconocidos en la inscripción por su nombre propio<sup>56</sup>. Por tanto, la única relación de la laminilla romana con la magia propia de época imperial es su posible fabricación para ser llevada en el interior de un estuche porta-amuletos y el probable eclecticismo entre los dos modelos de laminillas órficas, a los que se añade el nombre de su poseedor. Esta práctica puede constatare fácilmente gracias a las recetas para la fabricación de amuletos que conservamos en el corpus de PGM en

55 Zuntz (1971) 335.

56 Sobre estos textos véase § 8 y 9.



los que se introduce en el texto que debe inscribirse el correspondiente griego de nuestro «fulano» para que, en la práctica, se inserte el nombre concreto. En este sentido es posible comparar la laminilla órfica de Roma con el amuleto, o *defixio* según los diversos estudiosos, aparecido en Vigna Codini<sup>57</sup>, pieza de oro que contiene una invocación al dios Sarapis para obtener una victoria. La inscripción está compuesta por hexámetros siendo, precisamente el nombre del dios, la parte no métrica del texto.

Creo que la laminilla de Cecilia Secundina es, de entre todas, la más controvertida dado que, desde mi punto de vista, resulta imposible dilucidar, con los datos que manejamos hoy en día, si fue concebida para proteger a su portadora como un amuleto mágico o como un documento religioso de los creyentes órficos que, a la sazón, parece que aún circulaban en pequeños grupos en Roma. La forma de la laminilla y sus dobleces así como la mezcla de las fórmulas y su evidente manipulación acercan el documento a las filacterias propias de esta época, todas ellas de carácter mágico. Estas características parecen evidenciar una intencionada unión de fórmulas rituales diversas para responder a las necesidades de un amuleto concreto el nombre de cuya portadora, además, ha sido insertado entre los hexámetros. Es bien conocido el uso del metro dactílico para propósitos mágicos y, en concreto, la utilización de hexámetros pertenecientes a importantes obras literarias, pues son considerados poderosos en cuanto a su forma sin que parezca que sea relevante su contenido. Pero, por el contrario, la identificación de la portadora con una divinidad no nos ha sido transmitida por otros amuletos mágicos y acerca la laminilla de Cecilia

57 Véanse Bonner (1944 a y b), Jordan (1985), Kotansky (1988) 32 y Faraone (2005).

Secundina a los documentos órficos en los que se destaca el carácter divino de los muertos en el seno del orfismo llamándoles héroes o, incluso, afirmando que se convierten en dioses, como puede observarse en una laminilla de Turios (OF 488): «dios has nacido de mortal que eras».

#### 8. LAS LAMINILLAS ÓRFICAS NO CUADRANGULARES Y OTROS DOCUMENTOS MÁGICOS DE FORMATO SIMILAR

Generalmente las laminillas órficas son de formato rectangular o cuadrangular. Siendo ésta, por tanto, su forma general, es necesario destacar la existencia de un grupo de laminillas de oro, contadas también entre los documentos órficos, que no observan esta particularidad y han sido fabricadas con forma de hoja bien acorazonada, al estilo de las hojas de hiedra, bien lanceolada como las hojas de laurel o mirto.

Las laminillas con formato acorazonado fueron encontradas en la antigua ciudad de Pelina, en Tesalia, en el sepulcro de una mujer y se fecharon a finales del siglo IV a.C<sup>58</sup>. Estas piezas difieren del resto, además, por apartarse en su texto de los modelos habituales en cuanto a las fórmulas rituales. La particularidad de su formato puede interpretarse en dos sentidos:

- 1) Corresponde al intento de figuración de una hoja de hiedra u otra planta.
- 2) Corresponde al intento de figuración de un corazón.

Todos los estudiosos de las laminillas órficas áureas han entendido que las laminillas de Pelina tienen forma de hoja de

58 Sus primeros editores fueron Tsantsanoglou-Parássoglou (1987). Sobre estas laminillas véanse Luppe (1989), Merkelbach (1989), Ricciardelli Apicella (1987), Lloyd Jones (1990) *Addendum* 105-109, Riedweg (1998), Bernabé-Jiménez (2001) 87-130, (2007) 61-94 y Graf-Johnston (2007) 36-37.

hiedra<sup>59</sup> y mantienen dicha afirmación apoyados, en primer término, en la forma idéntica a la figuración vascular de tales hojas en los vasos de la misma cronología y anteriores<sup>60</sup> y, en segundo lugar, en la asociación literaria e iconográfica de Dioniso, divinidad mencionada en el texto de estas laminillas, con la hiedra. Por otra parte es de señalar la asociación de la hiedra con los cultos místéricos dada la profusa difusión del motivo numismático de la cista mística encuadrada en la representación de una corona de hiedra así como las de Dioniso coronado.

Sin embargo es posible pensar que las laminillas fueron así diseñadas para semejar un pequeño corazón de oro. Esta posibilidad fue tímidamente apuntada por N. Theodossiev<sup>61</sup> y creo posible proporcionar nuevos argumentos que sustenten dicha hipótesis. En primer lugar hay que señalar el importantísimo papel que desempeña el corazón, el de Dioniso particularmente, entre los órficos. El mito antropogónico órfico narraba los padecimientos del niño Dioniso de quien, tras ser engañado y devorado por los Titanes, quedó únicamente el corazón. Palas Atenea lo rescató y, a partir de este órgano, Zeus hizo revivir de nuevo al dios. Por tanto, si la forma que se deseó representar en las láminas de metal era un corazón, éstas recordarían un mito central del orfismo relacionado, además, con la muerte y la resurrección, así como con la mancha antecedente que todos los humanos soportan al nacer como hijos de los Titanes. Theodossiev estudió la posible vinculación órfica de varios

59 Véanse Bottini (1992) 129-133, Dickie (1995) 84, Bernabé-Jiménez (2001) 339.

60 Véase cántaro ático de figuras rojas con máscaras conservado en el Paul Getty Museum fechado en 480 a.C. (85.AE.263) o la representación de Dioniso en la cratera de cáliz de Atenas conservada en el Paul Getty Museum fechada en 470-460 a.C.

61 Theodossiev (1996) 224.

objetos hallados en tumbas de aristócratas tracios que fueron fechadas en torno al siglo V-IV a.C. en la actual Bulgaria<sup>62</sup>. Uno de estos objetos es, precisamente, un corazón de arcilla que tiene una forma idéntica a las laminillas de Pelina. Tal coincidencia podría servir de argumento a favor de que esa forma de representar un corazón, idéntica a la de la actualidad, era la corriente en época clásica.

A este respecto cabe añadir un testimonio de Pausanias (2, 37, 3) en el que informa sobre las características de los misterios de Lerna, en la Argólide, fundados por el mítico poeta Filamón:

Dicen que Filamón instituyó la celebración (mística) de Lerna... en cuanto a las cosas que he escuchado que están escritas en el corazón hecho de oricalco...

En este texto se nos informa de la existencia de un objeto fabricado en oricalco, de forma acorazonada, en el que estaba escrito un texto, un *hieros logos*, mezcla de verso y prosa como el propio autor indica más adelante, que guardaba íntima relación con los misterios<sup>63</sup>. Resulta muy revelador poner en relación la información que ofrece Pausanias en cuanto a los misterios de Lerna con el orfismo, dado que se creía que ambos misterios habían sido fundados o reformados por un poeta mítico y que en ellos la presencia de textos era fundamental. Debemos destacar, además, que Pausanias señala la singularidad de que el texto escrito en la pieza de oricalco mezclara prosa y verso y que

62 Véase Theodossiev (1996). En estas tumbas se han encontrado múltiples joyas, espejos de bronce y figuras de arcilla que figuran algunos de los objetos descritos en Clem. Al. Prot. 2, 17, 2 (muñecas, peonzas...) que, quizás, desempeñaban un papel importante en el desarrollo de las iniciaciones órficas.

63 Véase Henrichs (2003) 243-244. La sugerencia fue hecha *per litteras* por Jordan a Bernabé.

la parte prosaica estaba escrita en dialecto dorio. Tal característica, según el periegeta, chocó a Arrifón<sup>64</sup> quien pensó que, debido a que el dialecto dorio no existía en tiempos de Filamón, éste no podía ser el autor del texto escrito en el corazón metálico. Este mismo problema surge en relación con Orfeo, del que dijo Diodoro Sículo que escribió sus obras en «letras pelasgias». De esta forma el historiador siciliano solventaba el escollo que resultaba mantener la antigua cronología de «la vida» de Orfeo y sus composiciones literarias<sup>65</sup>. Encontramos por tanto que en los misterios de Lerna, que a la sazón estaban relacionados con Deméter y Dioniso, era significativo un texto escrito en un corazón de metal que mezclaba la prosa con el verso. Todas estas características asimilan la noticia de Pausanias al orfismo y, en concreto, a los textos en laminillas de oro que conservamos.

Por otra parte, y retornando a las laminillas de Pelina y su posible interpretación como corazones, no debemos pasar inadvertido que fueron depositadas en el pecho de la difunta, en el lugar del corazón, lo que podría ser un motivo añadido para su identificación con corazones y no con hojas de hiedra.

Existe la posibilidad, por último, de que las piezas áureas tuviesen una doble intención y figurasen, al mismo tiempo, tanto un corazón como una hoja de hiedra, ambos elementos relacionados con Dioniso, siendo el último más vinculable con el orfismo<sup>66</sup>.

La forma acorazonada de estos textos órficos puede compararse con varias *defixiones* sicilianas de formato parecido. El problema de relacionar estas *defixiones*, estudiadas por J. Curbera<sup>67</sup>,

64 Según Pausanias un antiguo investigador.

65 D.S. 3, 67, 5.

66 Agradecemos esta sugerencia a la profesora Fátima Díez Platas de la Universidad de Santiago de Compostela.

67 Curbera (1999) 161-162.

con los documentos áureos subyace en la distancia geográfica que separa ambos tipos de hallazgo. Además, si nos detenemos en las breves descripciones de estas *defixiones* que ofrecen los arqueólogos que las descubrieron, vemos que las similitudes no son tan evidentes. De las *defixiones* se dice claramente que semejan hojas con tallo<sup>68</sup>. Curbera<sup>69</sup> ha relacionado la forma de estas maldiciones con un método de ostracismo en el que el voto se escribía sobre hojas. Por tanto las maldiciones dirigidas a los dioses del Más Allá seguirían la forma típica de este particular modo de destierro<sup>70</sup> lo que, por otra parte, no es extraño, pues es bien conocida la semejanza que guardan las maldiciones griegas con los métodos de ostracismo<sup>71</sup>. La apariencia de reclamación de la justicia divina que muestran algunas *defixiones* debe ser el origen de la aplicación de las características formales de métodos judiciales como el ostracismo a las *defixiones*. Probablemente, por tanto, debamos buscar el origen de la extraña forma de hoja de las *defixiones* sicilianas en el terreno de la justicia, y no en el de la religión a la hora de establecer comparaciones.

Dado lo explicado resulta complicado, con los datos de los que disponemos, decantarnos por cualquiera de las dos posibilidades para explicar la forma particular de las laminillas de Pelina. La localización de las laminillas en el pecho de la difunta y la carencia de pedúnculo se añaden a la importancia del corazón entre los fieles órficos para decantarnos por una posible relación formal entre la laminilla y el corazón del dios

68 Véase Curbera (1999) 161 nota 19. Descripción de la laminilla numerada como 3 en pg. 175 con bibliografía = SGD 86.

69 Curbera (1999) 162.

70 Véase D.S. II, 87 en donde se cuenta la existencia de este método de ostracismo en Siracusa. Las hojas utilizadas para este procedimiento eran las hojas de olivo.

71 Estudiado por Pulleyn (1997) 70-95. Se conoce una *defixio* escrita sobre un *ostrakon*.

Dioniso. Pero la importancia de la hiedra en los cultos báquicos, la forma de tales hojas en las pinturas vasculares así como la aparición en la misma tumba de una figurilla de ménade sostienen por igual la idea de que se trata de la representación figurada de tales hojas.

Veamos ahora el caso de las laminillas de forma lanceolada aparecidas en Pela y otros yacimientos de la zona macedonia que guardan parecido con las laminillas de Pelina.

Maria Lilimbake-Akamate, en el informe sobre la excavación de 1989 de un cementerio al sudeste de Pela, anunció el descubrimiento de dos laminillas de oro con forma lanceolada (forma de hoja de laurel según la autora) encontradas en dos enterramientos en cista, fechados en torno al siglo IV a.C. Según todos los indicios los personajes allí enterrados provenían de familias acomodadas o con un nivel social elevado. En una de estas laminillas se leía el nombre de Filóxena y la otra, escrita con más cuidado, conservaba un texto más informativo:

A Perséfone / Posidipo *mista* / piadoso

Tras este descubrimiento varios estudiosos<sup>72</sup> se centraron en adivinar qué tipo de «hoja» querían representar las dos laminillas y su relación con laminillas de formato semejante halladas en otros puntos de Grecia<sup>73</sup>. Se han encontrado paralelos de laminillas con forma lanceolada en la región de Acaya, en Egas, en donde apareció una laminilla en forma de «hoja de laurel» en un enterramiento en cista de época helenística con la inscripción *mista*<sup>74</sup>. Pueden añadirse otros dos textos a la compara-

72 Véanse Dickie (1995) y Rossi (1996).

73 Por otra parte también se interesaron en averiguar si el Posidipo mencionado en la laminilla era el mismo que el epigramatista Posidipo de Pela.

74 OF 496e. *Arch. Delt.* 32 [1977] Bt 94, pl 63 β .

ción. Uno de estos documentos se describe como laminilla «de forma de hoja» y del otro se dice que tiene forma almendrada<sup>75</sup> en que aparece el nombre del difunto, Filón, junto con el apelativo *mista*<sup>76</sup>.

Por último, además de estos ejemplos, se han descubierto quince enterramientos en cista, fechados en torno al siglo IV a.C., en los que se han hallado otras laminillas con nombres propios escritos que se habían depositado en la boca de los difuntos<sup>77</sup>.

El significado de estas laminillas como documentos de iniciados órficos que se presentaban ante la reina del mundo subterráneo ha sido muy bien defendido por M. W. Dickie, así como la idea de que las laminillas que muestran únicamente nombres propios o el término *mista* son versiones abreviadas de un texto más largo como el de la laminilla de Posidipo que he reproducido con anterioridad. Estas laminillas han sido relacionadas, además, con las laminillas de Petelia por dos motivos importantes. El primero de ellos, la aparición de una fórmula de salutación a la diosa Perséfone de tipo epistolar. Estas lami-

75 OF 496d. *Arch. Delt.* 42 [1987] BI 153.

76 Se añade a ésta otra laminilla en forma de hoja, también de Egas, con una inscripción que reza «Dexilao, mista». OF 466c, *Arch. Delt.* 42 [1987] BI 153.

77 Véase Pariente (1990) 787: «En 1989, les fouilles menées par le Service archéologique ont mis au jour quinze tombes à ciste du IV<sup>e</sup> s. av. J.C., qui ont livré des épistomes en or portant gravé le nom du mort, des restes de couronnes et bijoux en or, ainsi que de fresques à représentations mythologiques. Dans l'angle Sud de l'agora, on a fouillé les vestiges d'un bâtiment avec cour centrale et quatre colonnes conservées jusqu'à 4 m de hauteur, où ont été découvertes deux stèles hermaïques en marbre, représentant l'une Hermès et l'autre Aphrodite, oeuvres partiellement dégagée. L'entrée du palais était constituée par un propylon d'une longueur de 15 m. On a également mis au jour un tronçon du rempart Nord et une salle hypostyle. *Αρχαιολογία* 33 (déc. 1989), p. 92; *Ta Néa* 6/10/1989. M. Lilibaki-Axamati publie une série de sept stèles funéraires découvertes dans les fouilles récentes de Pella, qui datent du IV au II s. av. J.C. *Μακεδονικά* 26 (1987-1988) p. 51-62».



nillas macedonias y las de Pelina se asemejarían por el hecho de dirigirse de tal forma a la diosa y por revelar, además, la condición de *mista* del difunto. El segundo motivo es la supuesta forma de hoja. Las laminillas de forma lanceolada, según Dickie, semejarían hojas de mirto, planta relacionada con las coronas que portaban los fieles en los misterios y, en especial, en los misterios órficos<sup>78</sup>. Sin embargo existen varios problemas para sostener dicha afirmación.

Como ya se ha dicho las laminillas de Pelina podrían no ser hojas de hiedra sino corazones. Uno de los motivos para defender esta hipótesis consistía en la colocación de éstas en el pecho de la difunta. Ahora bien, ¿por qué se colocaría una laminilla de forma de hoja de mirto en la boca del difunto? Algunas de las laminillas se encontraron en la boca de los cráneos enterrados pero su forma no ha sido revelada. Por lo que sabemos el texto de las laminillas que se colocaron de tal forma se compone únicamente del nombre del fallecido. Por tanto puede pensarse que el nombre del difunto se colocaba por medio de la laminilla en la boca del fallecido para que el alma pudiese pronunciar ante la reina subterránea su propio nombre en el Más Allá<sup>79</sup>. Siguiendo esta hipótesis se podría afirmar que estas laminillas con forma lanceolada no semejan hojas de mirto o laurel sino lenguas. El alma del muerto debe identificarse ante Perséfone y pronunciar su nombre, añadiendo posiblemente también su condición de *mista*. Así pues, que la forma de tales documentos semejase una lengua que sirviera para pronunciar, precisamente, lo que en la laminilla está escrito, no nos parece una idea descabellada<sup>80</sup>. Conocemos la existencia de documen-

78 Véanse las explicaciones dadas por Dickie (1995) 85-86.

79 Lo cual ha sido apuntado por Dickie (1995) 83 aunque de forma sesgada.

80 Guarducci (1939) señaló que la deposición de dichos documentos en la boca del difunto suplía la función del óbolo de Caronte (se refería al documento de

tos de carácter mágico, emplazados en tumbas y colocados en la boca del difunto. La lectura de tales textos nos revela fórmulas que debían ser pronunciadas, con lo cual es justo que se introduzcan en la boca de quien tiene que hacerlo en consonancia con el pensamiento asociativo o analógico propio de los ritos mágicos. Asimismo existe al menos una *defixio* en forma de lengua en la que se maldice «la lengua» de un hombre y sus aliados, lo que nos lleva a la asociación que en la Antigüedad guardan forma y fondo en los documentos de uso ritual (sea un uso religioso, sea un uso mágico, no había distinciones en las formas de pensamiento y actuación en este sentido).

#### 9. LAS LAMINILLAS CON «FORMATO CARTA» Y OTROS DOCUMENTOS SIMILARES

En la laminilla de Pela aparece la forma en dativo del nombre de Perséfone, lo que se ha estudiado como un dativo «epistolar», es decir, una forma de decir «a la atención de Perséfone» como el destinatario de una carta<sup>81</sup>. Entiendo que del mismo modo que esta laminilla hace llegar a la diosa Perséfone el nombre del *mista* piadoso, i.e. Posidipo, las laminillas «abre-

Hiponio, aunque según Bottini (1992) 55 apareció sobre el esternón). Nos parece poco probable tal explicación atendiendo al inexistente papel del barquero de Ultratumba en los itinerarios órficos, con los que contamos gracias a la existencia de ciertas laminillas áureas. Es posible que, posteriormente, y dada la extensión de la costumbre de colocar una moneda en la boca de los difuntos, arraigase dicho uso en los enterramientos órficos, pero creemos que ambos símbolos no llegaron a identificarse. En este sentido es muy importante el descubrimiento (en 1985) de uno de estos «óbolos», una moneda en la que está representada una Gorgona, en la boca de la difunta de Pelina en la que aparecieron también dos laminillas de oro órfica, véase Bottini (1992) 130.

81 El texto de Pela, como ya se ha señalado antes, es: A Perséfone / Posidipo *mista* / piadoso.

viadas», en las que aparece únicamente el nombre del *mista* o, simplemente este término, *mista*, son textos abreviados de este mismo tipo de comunicación con la reina subterránea. Para nuestro análisis de los textos áureos y los documentos mágicos es necesario destacar la existencia de *defixiones* que evidencian una importante afinidad en cuanto al modo de comunicación con los dioses del Más Allá: la carta al Inframundo<sup>82</sup>.

Jaime Curbera<sup>83</sup> señala la importancia de esta forma de maldición y propone una explicación a la tendencia a fabricar *defixiones* con un formato similar a las cartas, como epístolas dirigidas a los dioses del Más Allá. Este estudioso considera que el tipo de magia agresiva de comunicación con los dioses subterráneos se generalizó en tiempos tardíos, dado que ninguno de los textos parece anterior a época helenística<sup>84</sup>. Sin embargo esa afirmación no es del todo correcta. Conocemos ejemplos del Ática fechados en los siglos V y IV a. C., lo que pone de manifiesto que la utilización de esta forma ritual de dirigirse a los dioses era conocida en el mundo griego en época clásica. Hay que incluir dentro de esta nueva visión de la comunicación del hombre con los dioses del inframundo las plegarias en forma de oración que existen destinadas a ganar juicios o a la recuperación de objetos perdidos o robados. Tales modelos de *defixio* no se adaptan bien a los cánones con que se catalogan los documentos mágicos ya que, al igual que en los textos de formato carta, no aparecen verbos coercitivos y además se implora a la divinidad de una misma forma muy semejante a las peticiones a

82 Sobre este tipo de *defixiones* y peticiones a los dioses véanse Jordan (1980) 226. 6, López Jimeno (1991), Faraone (1991) 4 y Depew (1997) 237-247.

83 Curbera (1999) 168.

84 Este autor señala que en Sicilia tales *defixiones* aparecen únicamente en época tardo-helenística (pg. 168).

las divinidades celestes, documentos éstos que sin lugar a dudas suelen catalogarse de manifestaciones de tipo religioso<sup>85</sup>.

Conservamos varios ejemplos de *defixiones* de tipo carta. De entre las más antiguas puede destacarse una encontrada en la región del Ática, probablemente de principios del siglo IV a.C. y que fue plegada a la manera de las cartas. En la parte plegada que quedaba al descubierto se halla inscrito el nombre de los dioses a los que se dirige el *defigens* y en el otro aparece el texto de la maldición<sup>86</sup>:

Cara A (*Defixio*).

Quede atado Ferenico a Hermes Subterráneo y a Hécate Subterránea.

A Galena, la que complace a Ferenico, ato a Hermes Subterráneo y a Hécate Subterránea ato (con un conjuro). Y así como este plomo no tiene valor y está frío, así aquél y sus propiedades pierdan también su valor y queden frías...

Cara B (Destinatarios).

Hermes Subterráneo y Hécate Subterránea.

Otra *defixio* interesante, hallada ésta en la zona del Pireo y fechada en el 323/322 a.C., nos informa, ahora sin lugar a dudas, sobre el carácter meramente epistolar de este tipo de maldiciones:

Envío esta carta a Hermes y a Perséfone. Que jamás los hombres la descubran. Que éste, Justicia, cumpla su pena hasta el final<sup>87</sup>...

85 Este tipo de *defixio* ha sido muy bien estudiada por Faraone (1991).

86 DTA 107, finales del siglo V a.C. principios del IV a.C. Enrollada en forma de carta. SEG 37, 221, Gager (1992) 40, Faraone (1989).

87 DTA 103, SEG 37, 220, Gager (1992) 38.

La alusión a la posible pérdida de eficacia de la maldición en el caso de que fuera descubierta por alguien puede ser un punto de conexión con la encriptación de los documentos mágicos y religiosos, como la laminilla de Turios, que deben ser conocidos sólo por aquellas personas que hacen uso de ellos<sup>88</sup>.

Estos textos ejemplifican la utilización de la misiva como forma ritual de establecer comunicación con los dioses. En el caso de las *defixiones*, obviamente, la intención del autor de la «carta» es muy diferente a la intención del autor o portador de la laminilla de oro de Pela. En el metal de oro el portador revela la condición privilegiada de *mista*, condición por la que considera que debe ser atendido por la diosa Perséfone y que le valdrá la obtención de un destino privilegiado en el Más Allá. Pero, aún siendo diferentes los sentimientos de los autores de tales textos en metal, es necesario observar que el mecanismo de comunicación con la divinidad es el mismo y que, posiblemente, se deba a una influencia, sea de las *defixiones* en estos documentos religiosos o viceversa.

#### 10. LA LAMINILLA DE ORO MÁGICA CONTADA ENTRE LOS DOCUMENTOS ÓRFICOS

Quiero centrarme ahora en una laminilla de oro, de origen y datación desconocidos, conservada en el museo de Manisa. Esta laminilla se contó, si bien con cautela, entre los documentos órficos porque existía una gran similitud en cuanto a la forma externa y porque algunas de las palabras legibles eran compatibles con los contenidos del resto de laminillas áureas<sup>89</sup>. Apare-

88 Comprendemos que el deseo de que no se descubra la *defixio* debe responder a tal temor por parte del *defigens* y no a una posible condena legal dado que su nombre no aparece en el plomo.

89 OF 494. Véanse Bernabé (2000) 52-53 y Graf-Johnston (2007) 48-49.

cen, por ejemplo, los guardianes, cuyo paralelo con las laminillas de «itinerario del Más Allá» estaría fuera de dudas y aparece también el principio de la palabra «muerte», lo cual sería propio de unos textos de carácter funerario como son las laminillas órficas.

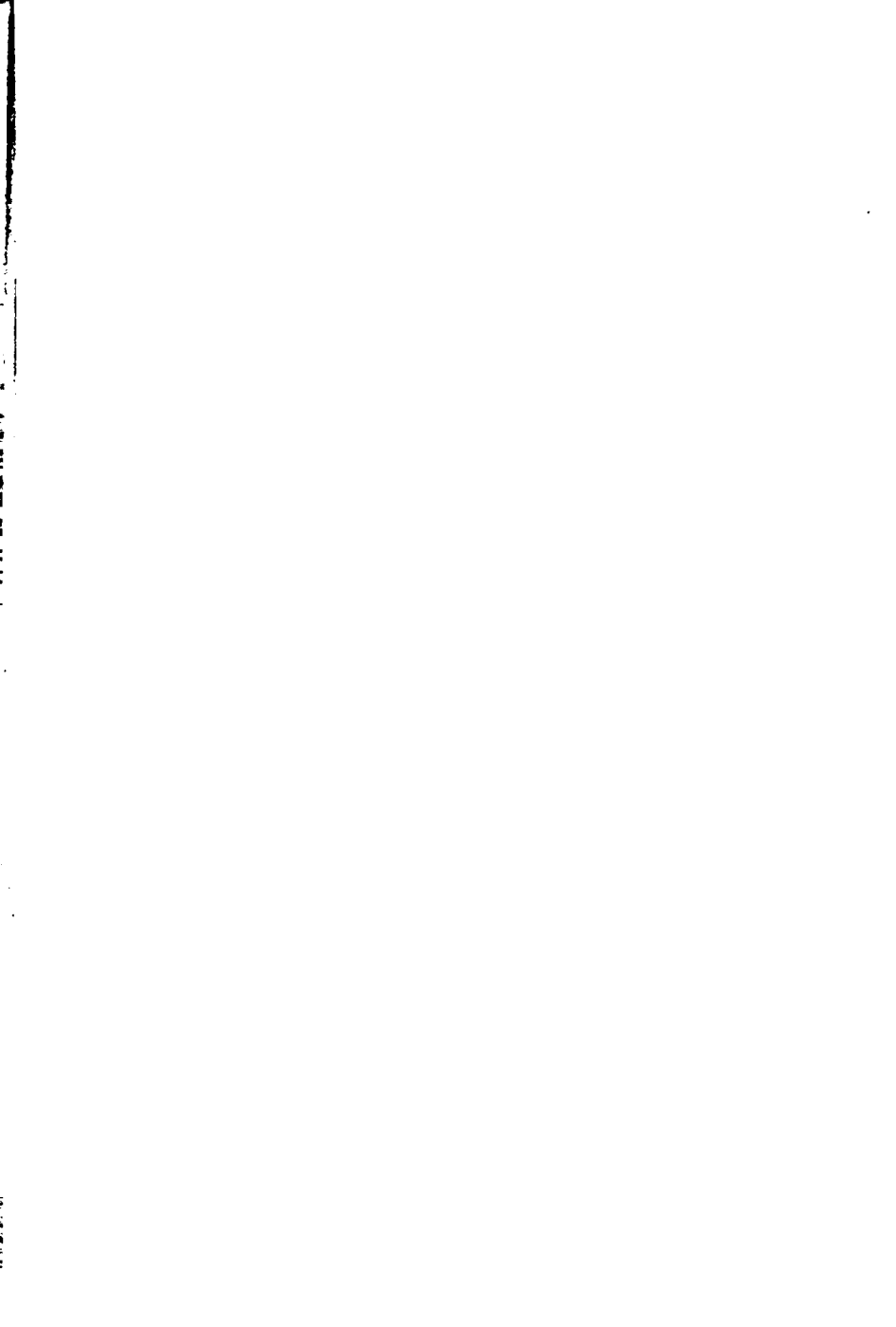
Sin embargo, parece que no nos encontramos ante un texto órfico sino ante un amuleto mágico de época romana. Según una lectura de D. Jordan se distinguen, entre otros términos relacionados con el mundo de la magia, la advocación de Sabaoth, divinidad por excelencia en los textos de los PGM. Hago referencia a esta confusión para ejemplificar la gran similitud que mantienen los textos religiosos órficos con textos de clara adscripción al mundo de la magia. Esto nos hace pensar que si incluso nosotros, con el espíritu crítico que caracteriza a nuestro tiempo, somos capaces de enumerar un texto mágico entre los documentos propios de los individuos de un grupo religioso, debió ser relativamente fácil, en la Antigüedad, que tanto las laminillas órficas como los amuletos de oro fuesen objetos confundibles y que sólo fuese el conocimiento del individuo que lo portaba lo que distinguiese el objeto religioso del objeto mágico si, en verdad, estos individuos distinguían entre una disciplina y otra.

## II. CONCLUSIONES

Aunque parece difícil sostener que las laminillas órficas fueron diseñadas como filacteria o cualquier otro tipo de documento mágico, ciertas características formales aproximan dichos documentos a otros que son indudablemente mágicos. En este sentido he querido presentar una serie de parecidos y diferencias con estos documentos para encuadrar las laminillas áureas dentro del posible contexto ritual en que fueron concebidas. Creo

que es de gran importancia para el estudio de cualquier forma de expresión religiosa la comparación de ésta con todas las manifestaciones rituales (religiosas y mágicas) que se manifiestan tanto en sus proximidades geográficas como cronológicas para comprender el modo en que el hombre se comunicaba con sus dioses.

Este tipo de comparación puede conducirnos a interesantes conclusiones que nos permiten determinar que, en ocasiones, los documentos que son clasificados como religiosos y los documentos mágicos no son tan diferentes entre sí y que es, precisamente en sus pequeñas diferencias, en las que podemos encontrar la clave para explicar en qué medida tales disciplinas eran diferenciadas por los antiguos.





## 7. LOS RITOS DE LOS MAGOS EN EL *PAPIRO DE DERVENI*

### 1. LOS MAGOS DEL *PAPIRO DE DERVENI* Y SU ACTIVIDAD RITUAL

El *Papiro de Derveni* fue descubierto en el año 1962 entre los restos calcinados de una pira funeraria situada en la denominada tumba A del complejo arqueológico del desfiladero de Derveni, a unos 12 km. al noroeste de Tesalónica. La datación del enterramiento, aunque es imprecisa, parece no poder ser posterior al año 300 a.C. dados los hallazgos armamentísticos de la misma zona estratigráfica<sup>1</sup>. La edición del texto del *Papiro de Derveni* ha sido bastante accidentada hasta la aparición de su *editio princeps* autorizada en 2006. En 1967 Merkelbach ofreció una publicación parcial del texto<sup>2</sup> y en 1982 apareció en la revista científica *ΣΡΕ* la transcripción provisional completa, anónima y no permitida del papiro<sup>3</sup>. En 1997, dentro de la publicación editada por A. Laks y G. W. Most, K. Tsantsanoglou, el encar-

1 Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006) pp. 8-9.

2 Merkelbach (1967).

3 *ΣΡΕ* 47, pp. \*1-\*12

gado de la publicación del papiro, presentó una transcripción, carente de aparato crítico, de las primeras siete columnas del papiro en la que se aportaban diversos cambios con respecto a las lecturas anteriores. Además, el número de columnas pasó a ser de veintiséis en oposición a las veinticuatro de la edición no autorizada. En este mismo volumen sus editores ofrecen una traducción completa de todas las columnas del papiro. En 2007 ha salido a la luz la edición del papiro de A. Bernabé, en la serie *Poetae Epici Graeci*, pars II, fasc. III editada por Teubner<sup>4</sup>. Por último, los profesores D. Obbink y A. Pierris preparan una nueva edición del papiro ayudados ahora por imágenes multispectrales del rollo papiráceo que han llevado a cabo en la Brigham Young University y diversos estudiosos siguen ofreciendo nuevas propuestas de lectura del papiro<sup>5</sup>.

En cuanto al contenido del rollo semicalcinado, todos los estudios se han centrado en la idea de que el texto es el comentario exegético de una teogonía órfica, aunque existen contadas excepciones<sup>6</sup>.

El texto del *Papiro de Derveni* se divide en dos partes que algunos estudiosos separan tajantemente y otros consideran que pueden ser complementarias. La primera de ellas se extiende desde la primera columna hasta la sexta y parece ser una explicación de rituales ejecutados tanto por «magos» como por *mistas*. A partir de la columna VII y hasta el final del papiro se desarrolla el comentario exegético a un poema de Orfeo, en concreto el poema hexamétrico órfico más antiguo del que se nos han conservado fragmentos. El contenido de este poema es teogónico y el comentarista explica las verdaderas enseñanzas

4 Bernabé (2007a).

5 Véase Bernabé (en prensa b) siguiendo las nuevas propuestas de reconstrucción de las primeras columnas del papiro de Janko (2008).

6 Véase Funghi (1997) 26.

que, de forma velada, Orfeo ocultó en su poema para que no fuesen asequibles a los profanos. Las explicaciones ofrecidas por el autor del papiro parecen sustentarse en las bases de la filosofía natural jonia y otras corrientes filosóficas antiguas, en especial Heráclito y Anaxágoras<sup>7</sup>.

## 2. ¿QUIÉNES SON LOS MAGOS DEL *PAPIRO DE DERVENI*?

En la columna VI del *Papiro de Derveni* se nos transmite un ritual que deben llevar a cabo los *mistas* siguiendo las precisas indicaciones de unos personajes, oficiantes, que son denominados en este texto de forma exclusiva por tres ocasiones «magos». Para la traducción de este texto seguimos la lectura ofrecida por A. Bernabé<sup>8</sup>:

Pues las libaciones], oraciones y sacrificios dulcifican las almas. Un ensalmo de los magos puede trocar a los *démones* que se han convertido en un obstáculo. Los *démones* que son un obstáculo son almas vengadoras. Los magos hacen el sacrificio por este motivo, como si expiaran una culpa de sangre. Sobre las ofrendas derraman agua y leche, a partir de las cuales hacen también las libaciones. Queman múltiples tortas de innumerables protuberancias, porque las almas también son innumerables. Los *mistas* hacen un sacrificio primero a las Euménides de la misma manera que los magos, pues las Euménides son almas. Por eso, el que va a sacrificar a los dioses libera primero un pájaro, porque

7 Se ha sugerido una variada cantidad de autores como posible autor del papiro, tales como Eutifrón, alguien del círculo de Anaxágoras, Diágoras de Melos o algún seguidor de doctrinas estoicas. Véase a este respecto la introducción a la edición del *Papiro de Derveni* en Bernabé (2007a) 171-172.

8 Bernabé (en prensa a).

(sc. las Euménides) echan a volar con ellos... de suerte que...  
son almas... eso... cuantas... llevan...

Tanto en este texto como en la columna III del papiro según las nuevas lecturas ofrecidas por Janko<sup>9</sup> encontramos uno de los más antiguos testimonios literarios del término «mago» sin connotaciones peyorativas y sin que se refiera a los magos persas<sup>10</sup>. Que la palabra «mago» debió tener un significado técnico en la lengua griega como «sacerdote encargado de ciertos cultos privados» parece ser posible a la luz un fragmento de Heráclito<sup>11</sup>:

«¿A quién profetiza Heráclito de Éfeso? A los noctívagos, los magos, los bacantes, las ménades y los iniciados. A ellos les amenaza con penas después de la muerte, a ellos les profetiza el fuego, pues ellos se inician de manera impía en los misterios practicados por los hombres».

En este fragmento se relaciona a los magos con diversos sustantivos que designan a participantes en ceremonias religiosas místicas, en concreto, quienes toman parte en los rituales

9 Janko (2008).

10 Entiendo que los magos mencionados en el *PDer.* no son sacerdotes iraníes sino griegos. Así piensan también Casadesús (2001) 79, Johnston (1999a) 137, Betegh (2004) 78-83 y Bernabé (2006) y (en prensa). Por el contrario, hablan de estos magos como sacerdotes iraníes Tsantsanoglou (1997) 99, 110-115, Burkert (2002) 146-157 y Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006) 168. Jourdan (2003) 37-38, por su parte, piensa que el comentarista del papiro juega con un doble significado de la palabra mago, ya existente en su época, y se decanta por un uso peyorativo del término. Bremmer (1999) 8-9 piensa en magos persas helenizados y Bernabé (2006) y (en prensa) piensa, como yo misma, que «mago» en el texto de Derveni es un término técnico.

11 Heracl. fr. 87 Marcovich (14 DK) = Clem. Al. *Prot.* 2, 22, 2.

dionisiacos<sup>12</sup>. Los sustantivos referidos a los fieles dionisiacos en este fragmento se aplican también a los fieles órficos, quienes se denominan a sí mismos tanto bacantes como iniciados según diversos textos<sup>13</sup>. En este sentido, y si el pasaje resulta ser de Heráclito y no una invención de Clemente de Alejandría como han defendido algunos estudiosos<sup>14</sup>, los magos deberían contarse entre los participantes o actantes de ritos místéricos relacionados con Dioniso.

Por otra parte, las prácticas rituales desarrolladas por los magos son congruentes con las prácticas realizadas en otros ritos griegos, algunos de ellos relacionados con el culto civil, y practicados en honor de las mismas divinidades a las que se ofrecen libaciones y sacrificios en el *Papiro de Derveni*. Dada esta coincidencia no es extraño pensar que los sacerdotes mencionados en el *Papiro de Derveni* sean también griegos ya que actúan de la misma forma a la hora de honrar a las divinidades mencionadas.

Considero que el término «mago» se emplea en este texto sin sentido peyorativo. Este sustantivo no pudo ser utilizado de forma despectiva puesto que si, como parece, el texto de Derveni fue escrito por alguien perteneciente al movimiento religioso en el que se realizan los rituales descritos y comentados, el

12 Sobre este pasaje véanse Graf (1994) 33, Bremmer (1999) 2, 3 y Dickie (2001) 29.

13 Iniciado en las laminillas de Pela. Iniciado y baco en la laminilla de Hiponio OF 474 líneas 15 y 16 y OF 496. En el pasaje del coro de *Cretenses* de Eurípides se hace uso de «noctívago» en relación con Zagreo y se llama *mistas* a sus iniciados (E. *Cret.* fr. 472 Kannicht (OF 567) En Pl. *Phd.* 69c aparece la frase «muchos son los portatirsos pero pocos los bacos» (OF 576), sentencia que ha sido puesta en relación con los órficos, véase e.g. Bernabé (1998) 48, 76 y 82, Jiménez San Cristóbal (en prensa). Asimismo iniciado (*mista*) es el término que designa a los fieles en los *HO*.

14 Sobre las dudas acerca de la autenticidad del pasaje véanse Graf (1994) 33 y nota 8, Bremmer (1999) 3 y nota 20 y Betegh (2004) 81 nota 25.

nombre aplicado a sus oficiantes no puede ser despectivo. Resulta más probable que «mago» se haya tomado como un préstamo en sentido etimológico. Las actividades religiosas de los Magos persas fueron comentadas, entre otros autores, por Platón y Aristóteles, quienes consideraron que su actividad tenía que ver con el cuidado al culto de los dioses<sup>15</sup>. Dichos autores hablan en los textos únicamente de los magos persas, pero creo que no debe descartarse la posibilidad de que este término se aplicase también a sacerdotes cuya actividad se desarrollaba fuera del culto civil y para quienes no sería adecuado aplicar el término sacerdote (*hiereus*) o cualquier otro relacionado con los sacerdotes de la *polis*.

### 3. SACRIFICIOS Y ENSALMOS:

#### LOS ENCANTAMIENTOS DE LOS MAGOS

Según la columna VI del *Papiro de Derveni*, y traducida en el párrafo anterior, los magos llevan a cabo una serie de libaciones (*choai*) destinadas a aplacar a los demonios, posiblemente asimilados en el texto con las almas de los muertos. Estas libaciones vienen acompañadas de un encantamiento. Según esta columna los magos realizan estas acciones para trocar a unos demonios que pueden llegar a convertirse en un impedimento en una parte concreta del ritual descrito.

La primera línea de la columna VI del *Papiro de Derveni* comienza con una abrupta sentencia: «Oraciones y sacrificios dulcifican las almas». En mi opinión se debe entender que las almas que deben ser apaciguadas son almas hostiles en su conjunto. En el texto del *Papiro de Derveni* se utiliza el sustantivo almas

<sup>15</sup> Véase Pl. *Alc1.* 122a, Arist. *fr.* 36 Rose, X. *Cyr.* 8, 3, 11 o D.L. 1, 6-8.

(*psychai*) como término general que hace referencia a todas las almas, sean las vengadoras, sean las propias Erinis<sup>16</sup>. Para el autor de Derveni los démones que obstaculizan son «un tipo de» alma, almas vengativas, y las Erinis «otro tipo» de almas. Ambos subgrupos pertenecen a la categoría general de «almas hostiles que hay que apaciguar».

La necesidad de dulcificar la disposición de las almas hostiles en general o de las Erinis en particular a través de ritos específicos está ampliamente atestiguada en Grecia. Un texto de Esquilo es muy ilustrativo al respecto. En las *Euménides* el fantasma de Clitemestra arenga a las Erinis contra su hijo recordándoles las libaciones que les había ofrecido en vida<sup>17</sup>.

Libaciones carentes de vino, sobrias ofrendas apaciguadoras,  
y piadosos manjares nocturnos sobre el altar del fuego  
quemé, a una hora no común al resto de los dioses.

Tales ofrendas líquidas se definen como «sobrias ofrendas apaciguadoras», lo que recuerda la afirmación del *Papiro de Derveni* en que las libaciones carecen de vino. Según la lectura de la primera línea de la columna VI las oraciones y sacrificios son claramente el objeto directo del verbo, si bien es posible reconstruir en la parte inicial de la línea «libaciones», lo que acercaría de esta forma el texto del papiro con el texto dramático. El texto de Esquilo, además, evidencia el poder que las ofrendas rituales tienen para la congraciación de divinidades que se consideran agresivas o perjudiciales para el hombre.

16 Entendemos que las Erinis y las Euménides son dos hipóstasis de unas mismas divinidades. Las Euménides serían las Erinis tras ser congraciadas por medio del ritual o cuando se hallan en buena disposición para recibir las ofrendas. Véase Bernabé (en prensa).

17 A. Eu. 107.

Sigamos con el encantamiento que realizan los magos en la segunda línea de la columna VI. Este cántico, según el comentarista, es capaz de expulsar a los demonios cuando se convierten en un obstáculo. La frase es de difícil comprensión por varios motivos. El encantamiento de los magos «puede trocar», no sabemos en qué sentido<sup>18</sup>, a unos demonios que, por razones no explicadas, se convierten en un obstáculo para algo que tampoco se nos explicita. Veamos si puede aclararse.

Los encantamientos se definen como salmodias declamadas por profesionales del rito para procurar de los dioses aquello que se desea conseguir. El número de ocasiones en que las salmodias denominadas *epodai* están relacionadas con los magos en un sentido peyorativo es muy elevado si bien no es su única función<sup>19</sup>. Por otra parte, y en cuanto al tipo de ritual, el hecho de que los magos realicen una acción dirigida a «cambiar» a unos demonios, no sabemos si de lugar o de actitud, nos lleva a pensar en un rito de expulsión del mal, lo que se llama en griego, en ocasiones, *apotropé*, que significa también «alejar de un lugar» o «apartar». Este tipo de acciones son calificadas como ritos mágicos en otros textos griegos coetáneos<sup>20</sup>. En el contexto del *Papiro de Derveni* el encantamiento parece pertenecer a un sistema religioso y formar parte de un ritual, probablemente relacionado con el mundo de ultratumba, en un

18 Véase Bernabé (en prensa).

19 En otras ocasiones se habla de encantamientos curativos y para otros fines no censurables. E.g. Pi. P. 3, 47-53, A. A. 1018-1021, S. Ai. 581s., Pl. Chrm. 156d, Pl. Euthd. 289e-290a.

20 Ya he advertido que existe una importante tendencia en la Antigüedad a clasificar como mágica una acción ritual cuando no se inserta dentro del desarrollo de los cultos cívicos. El texto del *PDer.* podría ser un ejemplo de ello, pues el encantamiento recitado por los magos no sería más que un tipo de acción ritual del culto reflejado en el papiro y, por tanto, una acción religiosa en el ámbito interno pero, en un contexto externo, podía ser entendida de otra forma, probablemente como una acción mágica. Véase Bernabé (2006).



ambiente iniciático, aunque no se puede descartar que fuese calificado de acción de tipo mágico fuera de estos círculos y mirado con sospecha<sup>21</sup>. De hecho, las actividades realizadas por los magos en las primeras líneas de la columna VI son cercanas a las acciones rituales que se asocian al término «hechicería»

*ἐπιμαχία*.

Comentemos ahora un texto muy significativo de la *Historia* de Heródoto<sup>22</sup> que es posible relacionar con el modo de actuación de los magos que refleja el *Papiro de Derveni*. Heródoto, mientras describe un ritual ejecutado por los Magos persas, indica que ellos cantan una teogonía, lo que, según el historiador, ellos llaman el encantamiento (la *epodé*). Parece haber una similitud entre estos oficiantes persas y los que aparecen en el texto papiráceo por varias razones:

- 1) se utiliza el término «mago» para calificar a los oficiantes.
- 2) en ambos textos los magos son los encargados de realizar los sacrificios del ritual.
- 3) los Magos recitan una teogonía y en el *Papiro de Derveni* se comenta, precisamente, una teogonía de Orfeo.

No creo que sea posible afirmar, a partir de este texto, que los magos del papiro sean sacerdotes iraníes<sup>24</sup>. Parece más probable que Heródoto explicase, como nos consta que hizo en

21 Se ha señalado que el término *epodé*, desde Homero, está siempre relacionado con la magia. Véase Bremmer (1999) 8.

22 Véanse Johnston (1999a) 105-III y Betegh (2004) 82.

23 Hdt. I, 132.

24 No hay que olvidar que el ritual descrito por Heródoto es un sacrificio cruento, algo totalmente alejado de las actividades rituales de los magos de Derveni. Sin embargo el historiador advierte que los Magos se coronan con mirto, acción relacionada en ocasiones con los fieles órficos, véanse Ar. Ra. 323-331, Sch. Ar. Ra. 330, Sch. Pi. I. 4, 87, pero que puede entenderse como una *interpretatio graeca* por parte de Heródoto.

otras ocasiones, los rituales que veía en el extranjero teniendo en mente las actuaciones rituales de algunos sacerdotes griegos<sup>25</sup>. En el caso concreto que nos ocupa Heródoto parece explicar el ritual de los Magos acercándolo a la actuación de iniciadores de religiones mistericas, quizá personajes como los magos del *Papiro de Derveni*. Es un dato de particular importancia el que el historiador advierta que sea una teogonía lo que los Magos llaman «el encantamiento», pues es una narración sobre el origen del mundo lo que se comenta a partir de la VI columna del *Papiro de Derveni*.

Por otra parte cabe pensar que el poema atribuido a Orfeo en el papiro y que el autor de Derveni comenta fuese parte estructural de la ceremonia descrita en las primeras columnas. Es arriesgado afirmarlo con rotundidad, pero creo que tal consideración nos situaría en una línea de estudio más productiva, tomando el texto de Derveni como un conjunto único y con sentido<sup>26</sup>. Es

25 Heródoto utiliza constantemente nombres griegos para referirse a dioses de otras regiones, llegando en ocasiones a utilizar sólo el nombre griego. Tal es el caso de Osiris del que dice que en lengua griega es Dioniso (identificación de Osiris con Dioniso en Hdt. 2, 47, 9:48, 1 y 123, 6) o del dios persa al que llama Orotalt (Hdt. 3, 8, 16). También observamos esta particularidad cuando habla de rituales extranjeros, como las ceremonias realizadas en Egipto en honor a Osiris, cuyos rituales no cuenta porque considera que no es lícito. Según los estudiosos Heródoto mantiene esta actitud porque, al parecerse los ritos de Osiris a los misterios griegos dionisiacos, los cuales sí eran secretos, revelar el ritual egipcio conllevaría estar revelando los misterios griegos (Hdt. 2, 47, 2:61, 1 o 132, 2 donde el historiador guarda silencio sobre el nombre de Osiris o ciertos actos relativos al entierro del dios). Véanse sobre este particular Sourdille (1910) 2-26, Mora (1981) y (1983) y el comentario a los pasajes de Lloyd (1976), en especial volumen II pg. 279 donde el autor apunta: *to speak of them as a mysteria (as in II, 171, 1) is simply another example of interpretatio Graeca*.

26 Betegh (2004) 350 considera, entre otras posibilidades, que el *PDerveni* compone un conjunto unitario que engloba las dos partes que componen toda ceremonia ritual: *drómēna* y *legúmena*, siendo éstos últimos la explicación exegética del poema de Orfeo. Véase Bernabé (en prensa).

muy sugerente la idea de que el canto de Orfeo sobre el origen de los dioses y el mundo fuese parte constituyente del ritual descrito en las primeras líneas del papiro y fuese, precisamente en este himno, donde el comentarista viese la necesidad de explicar a los «ignorantes» el verdadero sentido de lo que quería decir Orfeo a quienes se acercaban a sus misterios. En este sentido nos es conocida la existencia de rituales cuya base es la retrotracción de una situación actual a un momento primigenio donde todo estaba ordenado y en armonía. De esta forma, por medio de una acción de analogía ritual, todo vuelve al orden en que debería estar.

#### 4. LAS LIBACIONES (*CHOAÍ*)

Son varios los estudios sobre la importancia del término *choé* en los rituales conectados con el mundo de los muertos<sup>27</sup>. Las libaciones que aparecen en la columna VI del *Papiro de Derveni*, realizadas a partir de una mezcla de agua y leche, pueden ser ofrendas de carácter funerario, bien sean en beneficio de las almas, bien en honor de los dioses subterráneos<sup>28</sup>. La frase de la columna VI es como sigue<sup>29</sup>:

Sobre las ofrendas derraman agua y leche, a partir de las cuales hacen también las libaciones.

27 Las *choaí* son un tipo de libaciones caracterizadas por el vertido íntegro del contenido ofrendado. Sobre la relación de este tipo de libaciones con la escatología véanse Graf (1980) 217-218, Henrichs (1984), Johnston (1999a) 41 y nota 12 con fuentes y bibliografía, Ogden (2001) 169-171 y Betegh (2004) 76.

28 Obsérvese que en A. Eu. 107 se dice que las libaciones a las Erinis son «sin vino». Tal es el caso en el *PDer.*, que son de una mezcla de agua con leche. Véase *infra*.

29 *PDer.* col. VI 5-7.

En contra de lo sostenido por Henrichs y Betegh<sup>30</sup> sobre la posible aparición de dos tipos de libaciones en el *Papiro de Derveni* (*espondai* y *choai*) yo me inclino a pensar, a la vista de varios versos de obras trágicas<sup>31</sup>, que las únicas libaciones ofrecidas por los magos en este ritual son *choai*, pues es más probable pensar que en el desarrollo de un ritual de posible enfoque ctónico o funerario las libaciones fuesen únicamente de este tipo. Los sacerdotes vierten una mezcla de agua y leche para aplacar a los démones, probablemente identificados con las almas de los muertos, o de algunos muertos en particular.

Las *choai* ofrecidas a los muertos o al mundo de ultratumba parecen estar también presentes en el texto de la columna III<sup>32</sup> del *Papiro de Derveni* donde se matiza que son vertidas gota a gota<sup>33</sup> y que se llevan a cabo en honor de las Erinis<sup>34</sup>. En los textos griegos no suele aplicarse el término *choai* cuando se está haciendo referencia a libaciones derramadas gota a gota. Es más corriente el uso del verbo libar (*leibo*) para referirse a esta forma concreta de verter el líquido ofrendado a los dioses, término que con el paso del tiempo fue sustituido por *spendo*<sup>35</sup>. Así pues, puede entenderse que la forma de libación expuesta en la

30 Henrichs (1983) 260 y Betegh (2004), 76.

31 A. Ch. 149 y S. Ant. 431.

32 En la *editio princeps* éstas aparecen en la col. II, 5.

33 Podría observarse una intención ritual en esta forma de libación ya que las Erinis, según la *Teogonía* de Hesíodo (Hes. Th. 183-187), nacieron de las gotas de sangre de Urano caídas en la tierra. Sobre este tipo de libaciones del *PDer.* véanse Tsantsanoglou (1997) 102, Betegh (2004) 76, Bernabé (en prensa).

34 Sobre las Erinis en el *PDer.* y su asociación con las almas de los muertos véase Johnston (1999a) 273-279 y Betegh (2004) 85-89. Sobre la coincidencia de los rituales en honor de las Erinis y las almas de los muertos en Grecia véase Jameson (1899) 207ss.

35 Sobre la relación del verbo *leibo* y el característico modo de verter el contenido gota a gota véanse Jameson, Jordan y Kotansky (1993) 71.

columna III se correspondiese con las libaciones realizadas en ofrendas no funerarias (las que suelen llamarse *spondai*) pero que, dado el carácter ctónico de las diosas honradas, el comentarista aboga por el uso del término técnico que hace referencia a las ofrendas líquidas en honor de los dioses subterráneos, y matice la forma en que se deben verter dado que no corresponde a la realización normal de las *choai*.

Estas ofrendas líquidas de las que se habla en el *Papiro de Derveni* pueden relacionarse con aquellas a las que hacen referencia unos versos ya comentados de las *Euménides* de Esquilo. En éstos la sombra de Clitemestra narra el modo en que había honrado a las Erinis cuando estaba viva<sup>36</sup>.

Libaciones carentes de vino, sobrias ofrendas apaciguadoras,  
y piadosos manjares nocturnos sobre el altar del fuego<sup>37</sup>  
quemé, a una hora no común al resto de los dioses.

En este texto, como puede observarse, las libaciones ofrecidas a las Erinis carecen de vino, al igual que las vertidas en honor a estas mismas divinidades en el *Papiro de Derveni*. Que en estos versos de Esquilo se aluda doblemente a la ausencia del vino (carentes de vino y sobrias) parece indicar el carácter poco común de este tipo de ofrendas líquidas. En el texto de *Euménides* se ofrecen, además, alimentos (en el *Papiro de Derveni* son pastelillos) que se queman en un altar sobre el suelo, sacrificio coherente con el carácter ctónico de las diosas. La indicación de que el rito se lleva a cabo a horas no comunes al resto de los dioses parece hacer referencia al carácter nocturno del ritual, lo cual

<sup>36</sup> A. Eu. 107ss.

<sup>37</sup> Debemos llamar la atención sobre el uso de este término para «altar» (*eschara*). Este tipo de altar se caracteriza por ser una pequeña construcción poco elevada o incluso a ras del suelo.

es de nuevo coherente con la relación de estas diosas con el mundo de los muertos.

Por otra parte cabe destacar una conjetura ofrecida muy recientemente por A. Bernabé que podría acercar aún más el texto de Esquilo con la ceremonia descrita en el papiro. Según Bernabé<sup>38</sup>, el fragmento I 78 del *Papiro de Derveni*<sup>39</sup>, en el que los editores leen  $\nu\eta\phi$ [, podría reconstruirse como  $\nu\eta\phi$ [άλια (*nephalia*), es decir, el mismo sustantivo usado por Esquilo para designar las libaciones vertidas en honor de las Erinis en este pasaje dramático, lo que estaría de acuerdo entonces con el tipo de libaciones puras, sin vino, ofrecidas por los magos en el rito de la columna VI.

La ceremonia descrita en el pasaje del dramaturgo es, pues, muy coincidente con la celebrada por los oficiantes del *Papiro de Derveni*, lo que permite relacionar el rito celebrado en el papiro con los practicados en ceremonias del culto cívico griego y, por ende, colegir que los magos que aparecen en el texto de Derveni pueden ser profesionales helenos.

Otro texto, éste del dramaturgo Sófocles<sup>40</sup>, nos informa de que se celebra a las Euménides (las Erinis congradadas) con ofrendas sobrias porque son «abstemias». Debemos entender que se denomina a estas divinidades abstemias porque no se les vierten libaciones que contengan vino. El escolio a este pasaje acerca el pasaje aún más el rito descrito en el *Papiro de Derveni*, pues aclara que las libaciones se realizan a partir de una mezcla de agua con miel, los mismos ingredientes que aparecen en texto papiráceo<sup>41</sup>.

38 Bernabé (2007b) y (en prensa).

39 Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006) 124 y Plate 30.

40 S. OC 101. Sobre este pasaje vid. Henrichs (1983). Sobre las ofrendas sin vino en el *PDer.* véase Henrichs (1983).

41 Sch. S. OC 100.

Por último es interesante destacar un testimonio perteneciente a las *Argonáuticas órficas* en donde Orfeo aparece realizando una libación para aplacar a un muerto consistente de nuevo, precisamente, en una mezcla de agua y leche<sup>42</sup>.

Por mi parte aplaqué su alma, derramando dulcificadoras ofrendas de agua y miel, rociándolas a un tiempo con libaciones procedentes de manantiales que fluyen de las abejas y honrándolo con mis himnos.

Observamos que incluso en época tardía (estas *Argonáuticas* suelen datarse en torno al sglo IV d.C.) las libaciones ofrecidas a las almas de los muertos carecen de vino y están compuestas por agua y leche, igual que las vertidas en el *Papiro de Derveni*. Además se advierte de que las libaciones dulcifican las almas, del mismo modo que ocurre en el texto de Derveni, y se acompaña de himnos.

Los testimonios señalados contradicen, pues, la afirmación de Burkert (2002: 151), quien advertía que los griegos efectuaban sus libaciones con vino. En tal afirmación se basaba para reforzar su teoría de que los magos de Derveni eran iraníes, pero varios textos literarios, entre ellos los comentados, muestran que las libaciones sin vino y consistentes en una mezcla de agua y leche eran conocidas y practicadas por los griegos<sup>43</sup>. En concreto, las libaciones sin vino se realizan en el culto a divinidades ctónicas con las que, en situaciones críticas, hay que congraciarse como muestran los textos citados.

42 AO 572ss. Sobre esta obra véase Sánchez Ortiz de Landaluce (1999) y (2005). Para este pasaje véase especialmente el estudio de (2005) 57.

43 Véase Henrichs (1983) y (1984). Además, según Bremmer (1999) 8, si bien las libaciones de leche están atestiguadas en el *Avesta*, no parece que el agua formase parte de ellas y ofrece como bibliografía autorizada G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965) 181-184.

## 5. LAS TORTAS DE MÚLTIPLES PROTUBERANCIAS Y SU ASOCIACIÓN CON EL MUNDO DE LOS MUERTOS

El sacrificio que ejecutan los magos del *Papiro de Derveni* es incruento. Se dice explícitamente que sacrifican «múltiples tortas de innumerables protuberancias». Conocemos la existencia en Grecia de la ofrenda o quema de pastelillos con «protuberancias» (lit. ombligos, *omphalai*)<sup>44</sup>, cuyo número parece estar determinado en función de la divinidad a la que se ofrece el sacrificio y puntualmente recogido en las *leges sacrae*. Así nos lo revelan inscripciones halladas, por ejemplo, en Samos, Atenas y Pérgamo<sup>45</sup>. Los pastelillos ofrecidos en las inscripciones parecen tener, asimismo, un número concreto de protuberancias. En las inscripciones se explicita que los pastelillos pueden tener un «ombligo», que puede ser central, nueve ombligos o incluso doce. La atención dada al número de estos adornos debe estar relacionada con algún tipo de mecanismo analógico en el ritual que nos es desconocido. El único autor que nos habla de sacrificios de pastelillos de múltiples protuberancias sin concretar un número exacto es Clemente de Alejandría<sup>46</sup> cuando

44 Una descripción de estos pastelillos nos ha llegado gracias a Polibio, según el cual los escudos usados por los romanos en las batallas cuerpo a cuerpo eran muy similares a los *pópana omphaloté* que se usaban en los sacrificios (Polyb. 6, 25, 7). Sobre los pastelillos de protuberancias véase Henrichs (1984) 260-261. Tsantsanoglou (1997) 114-115 habla de los sacrificios iránicos de pastelillos similares a los que se daba el nombre de darun o draona para reafirmar su teoría de que los magos que aparecen en el *PDer.* son iránicos (s.v. dar-3: «halten; fassen»; Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904).

45 Véanse inscripciones del Ática en Sokolowski (1969) 24 = IG II<sup>2</sup> 4986 (Pireo, siglo IV a.C.), 27 = IG II<sup>2</sup> 4988 (Atenas, siglos III-II a.C.), 52 = IG II<sup>2</sup>, 1367 (Atenas siglo I a.C.) En el comentario a esta última inscripción Sokolowsky apunta una probable vinculación con el orfismo dada la mezcolanza de divinidades similar a la de los *HO*.

46 Clem. Al. *Prot.* 2, 22, 4.



ofrece una relación de los símbolos contenidos en el interior de la *cista mística* del culto de Dioniso Basareo. Dada la cercanía de este texto con el mito órfico y sus rituales, es posible pensar que el autor cristiano esté haciendo referencia a un sacrificio semejante al narrado en el *Papiro de Derveni*<sup>47</sup>.

En el caso de los pastelillos del *Papiro de Derveni* las protuberancias no son de número exacto. Se advierte de que son «muchas» pero no se hacen mayores aclaraciones. Se informa, asimismo, de que el número de pastelillos es igualmente indeterminado, «innumerables» dice el autor, particularidad que precisa acto seguido interpretando que esto es así porque las almas son de igual modo innumerables. Esta explicación parece deberse a un intento de aclaración por parte del comentarista (lo que nos consta que hace con mucha frecuencia) de la razón de ser de ese número indeterminado de pastelillos en el sacrificio, con protuberancias asimismo indeterminadas, lo cual no sería, probablemente, lo corriente<sup>48</sup>.

La explicación que ofrece el comentarista de Derveni en relación con el sacrificio de pastelillos nos acerca al mundo de la magia simpática o analógica, *similia similibus curantur*: los pastelillos sacrificados son innumerables porque las almas honradas con el sacrificio son también incontables. Asimismo debe entenderse del número incierto de protuberancias de cada una de las ofrendas. Cada pastelillo (añadido también al simbolismo el número de sus bollones) es un sacrificio para cada una

47 Véase Herrero (2007) 219 n. 37.

48 En las inscripciones de leyes sagradas en que se regulan las ofrendas de pasteles con protuberancias se observa regularmente atención al número de protuberancias y también al número de pastelillos. Véase IG II<sup>1</sup> 4986. IG II<sup>1</sup>, 1367 y *Inscr. Perg. Asklep.* 161. Herrero (2007) 219 n. 37 advierte de la posibilidad de que tanto el comentarista como Clemente no pueden dar un número exacto de las protuberancias de los pasteles porque son observadores externos al fenómeno.

de las almas a través del cual todas ellas son propiciadas. Resulta muy sugestiva la propuesta de Betegh (2004: 84) de que las almas a las que se sacrifican los pastelillos no son las almas en general, sino sólo aquellas a las que es necesario congraciarse, es decir, las vengativas. Según él la explicación que el comentarista ofrece debe estudiarse en relación con el resto de explicaciones que ofrece a lo largo de su comentario. El autor del papiro siempre aclara todo lo que resulta confuso, de manera que cuando dice que los pastelillos son innumerables porque las almas son también innumerables, no parece que deba entenderse en relación con las almas en general, pues esto sería una obviedad, sino que el comentarista se refiere a unas almas concretas, aunque de número indefinido, para las cuales los magos ofrecen los sacrificios. Estas almas deben de ser las almas hostiles en general, incluidos dēmones y Erinis.

Los magos de época imperial romana utilizan también diversos tipos de pastelillos en el desarrollo de sus rituales. De esta actuación tenemos constancia gracias a algunos de los textos de los PGM<sup>49</sup>. En estos ritos, en los que nunca se matiza si las ofrendas tienen o no protuberancias, observamos una regularización del número de pasteles del mismo modo que ocurría en las *leges sacrae*. En el PGM I 288ss. aparecen unas libaciones de vino, miel, leche y agua de lluvia y la ofrenda de siete tortas y siete pastelillos. Que sean siete en número concuerda con el dios al que se eleva la plegaria, Apolo<sup>50</sup>, aunque la profusión del número siete en actividades mágicas es bien conocida y puede no responder, en este caso, a la relación del número con el

49 PGM I 288, IV 219I, cf. XII 21.

50 El día séptimo de cada mes estaba consagrado a Apolo dado que, según la tradición, este dios nació el día siete del mes siete (la consulta a Delfos se llevaba a cabo el día 7 de cada mes por esta razón). Sobre el nacimiento de este dios y su relación con el número siete véanse *hApol.* 14-130, Str. 10, 5, 2 y Call. *Ap.* 36-248.

dios. Curiosamente el himno hexamétrico a Apolo, que aparece líneas más adelante, fue contado entre los fragmentos órficos por Abel en 1881 (pg. 226).

El mismo tipo de libación y ofrenda de pastelillos, así como la recurrencia del número siete, se observa en el texto del PGM IV 2191ss. donde se explica cómo grabar en laminilla de oro unos versos de Homero y convertirla así en un poderoso amuleto. Un ritual muy similar aparece también, con ofrenda asimismo de siete pastelillos, en el PGM XII 21ss. en el que se recoge un conjuro para someter a hombres y mujeres.

Volviendo de nuevo al *Papiro de Derveni* es de destacar que la quema o deposición de ofrendas incruentas, a menudo compuestas por frutos, cereales y pasteles elaborados ocasionalmente con miel, es una característica de los sacrificios relacionados con el Más Allá<sup>51</sup>. Se ha señalado que la realización de este tipo de ofrendas está relacionada con la vida y el renacimiento<sup>52</sup> y que son, regularmente, dulces y suaves, lo que debe ser entendido como una ofrenda de tipo aplacador o destinada a «dulcificar» el ánimo de las terribles divinidades infernales. En este sentido puede entenderse la aparición del verbo «dulcifican» en el *Papiro de Derveni*. Ofrendas dulces (leche, agua [libaciones] y pastelillos [para el sacrificio]) dulcifican el ánimo de las almas que hay que propiciarse. El mismo verbo usado en el *Papiro de Derveni* aparece en el escolio al pasaje del *Edipo en Colono*<sup>53</sup> comentado anteriormente y hace referencia de forma

51 Se ha argüido que los pastelillos del *Papiro de Derveni* responden al sacrificio del *darun* en los ritos persas (Tsantsanoglou (1997) 114-115 y Russell (2001) 54-55). Sin embargo creo que no es necesario recurrir a una explicación irania del ritual de este papiro ya que este tipo de sacrificio es corriente en territorio heleno, e.g. Ar. Th. 285ss., Ar. Pl. 660ss., Thphr. Char. 16, 10, y Luc. Cat. 2.

52 Los cereales y los frutos en general renacen cada año y la miel era dada a los recién nacidos, véase Ogden (2001) 169 y nota 21.

53 Sch. S. OC 100.

explicita a esta analogía entre ofrenda dulce y dulcificación del ánimo de divinidades crueles.

## 6. ¿SACRIFICIO DE PÁJAROS EN EL *PAPIRO DE DERVENI*?

Según la propuesta de Bernabé para la lectura de las últimas líneas de la columna VI del *Papiro de Derveni* leemos:

Por eso, el que va a sacrificar a los dioses libera primero un pájaro<sup>54</sup>, porque (sc. las Euménides) echan a volar con ellos...

Creo que la clave para desentrañar el significado de esta frase reside en encontrar la relación ritual entre las almas (ya sean las de los vivos ya las de los muertos), las Euménides y el pájaro objeto del rito.

La figuración de las almas como pequeños cuerpos antropomorfos dotados de alas está bien atestiguada en la Antigüedad clásica<sup>55</sup>. También son múltiples las figuraciones literarias en que los muertos forman parte de grupos de seres alados, ya sean parte de bandadas de pájaros, abejas o murciélagos<sup>56</sup>. Asimismo

54 «*Ornitheion*» puede significar «de forma de pájaro», «compuesto con alguna parte de pájaro» según Betegh (2004) 15 o, simplemente, «pájaro», opción por la que se decantan Laks & Most (1997) 10, Janko (2002) 6 y Bernabé (2005) 288 y (en prensa).

55 Véanse Harrison (1899) 219 y Ogden (2001) 221-224.

56 Sobre las almas aladas y su asociación con las Erinis véase Harrison (1899) 219s. Las almas como pájaros en *Od.* 11, 605s., *S. OT* 175, Verg. *Aen.* 6, 310ss. y Plin. *HN* 7, 174. Las almas como abejas probablemente en *A. fr.* 273a Rusten, *S. fr.* 879 Pearson. y Verg. *Aen.* 6, 706s. Las almas como murciélagos en *Od.* 24, 5-9 y *Ar. Au.* 1296 y 1553s. Sobre las almas y su forma de pájaro véase Bremmer (2002b) 33-36 y 54-56. Representaciones figuradas de las almas como entes alados en *LIMC s.v. Charon* I, 1, 2 y 3, representaciones en torno al siglo V a.C. El dios etrusco Charus, equivalente de Caronte, es asimismo representado como un hombre alado, véase *LIMC s.v. Charus*.

las Erinis son representadas iconográficamente como diosas dotadas de alas<sup>57</sup>. Por tanto la acción ritual descrita en estas líneas debe albergar un simbolismo ritual semejante al que guardaban los pastelillos de múltiples protuberancias con las almas. Esta relación simbólica debe de ser bastante evidente para el comentarista puesto que no ha requerido una explicación por su parte (o al menos no es posible entenderla a partir de las reconstrucciones de esta columna).

En mi opinión, como ya adelantaba, la relación que guardan tanto las almas como las diosas a las que hay que congraciarse con los pájaros y seres alados es lo que subyace como simbolismo del rito que debe llevarse a cabo, sea éste un sacrificio u otra acción ritual diversa. Creo que es necesario descartar, en principio, el sacrificio de un pájaro. El sacrificio de pajarillos en la Antigüedad griega no parece ser una práctica religiosa corriente. Según una inscripción de Lesbos es posible deducir la existencia del sacrificio de aves en el culto de Afrodita Persuasión<sup>58</sup>, pero pocas noticias más conservamos al respecto. La relación de los magos con el sacrificio de aves también es poco corriente, si bien tal uso parece ser más normal a medida que avanzamos en la cronología de los textos conservados lo que, además, nos conduce a una diversa categoría de mago<sup>59</sup>.

57 Véase *LIMC III Erinys*. Es interesante destacar que las Erinis pintadas en los vasos apulios, cuyas representaciones del mundo subterráneo están intimamente ligadas al orfismo, están dotadas de alas y castigan a las almas de los muertos; véase *LIMC III Erinys* fig. 8, 9, 11, 15.

58 *IG XII<sup>2</sup>*, 73, 1 = Sokolowsky (1969) 126, siglo II a.C.

59 Véase Sacrificio de aves en PGM XII 214; de partes de un pájaro en PGM LXIII 9, liberación de un murciélago (al que se llama pájaro) para efectuar una práctica mágica en PGM XII 383. Interesante el texto del PGM IV 796 en que se habla de la regeneración del escarabajo a través de 25 pájaros vivos. Lamentablemente el rito de los pájaros no se nos ha conservado.

Un pasaje de Heródoto<sup>60</sup> explica una costumbre funeraria persa según la cual los Magos no enterraban a sus muertos antes de que el cadáver hubiese sido desgarrado por un pájaro o un perro. Sin embargo, según el comentario al pasaje de How and Wells<sup>61</sup>, la costumbre funeraria de la descarnación no era observada por la mayoría de los persas en la Antigüedad. El rito es conocido y practicado por los parsis y ha sido explicado aludiendo a la creencia en la reencarnación y la integración del cuerpo con la naturaleza. El pasaje herodoteo es como sigue:

Ciertamente estas cosas sobre el que ha muerto se dicen como algo oculto y de forma no clara: que no se entierra a ningún difunto persa antes de que sea mordido por un pájaro o un perro. Sé que los magos hacen estas cosas de forma precisa, pues lo hacen de manera visible.

El historiador advierte, al principio, sobre el carácter secreto del rito para afirmar después que lo que dice lo sabe porque se practicaba públicamente. Es necesario destacar la incongruencia de Heródoto en su explicación del rito funerario y advertir que, muy probablemente, tal costumbre fúnebre no fuera conocida por él sino de oídas. La misma costumbre de exposición del cadáver del Mago para su descarnación es recordada por Estrabón en su libro decimoquinto, si bien el historiador no advierte que fuese un rito secreto<sup>62</sup>. Salvo estos breves pasajes poco más sabemos acerca de la relación de un ritual en que se asocien los pájaros y el mundo de las prácticas rituales funerarias<sup>63</sup>.

60 Hdt. I, 140.

61 W. W. How & J. Wells (1989) primera publicación (1912), *A Commentary on Herodotus in two volumes, volume I (Books I-IV) with introduction and appendixes*, Oxford, pg. 118.

62 Str. 15, 3, 20, «Pero a los magos no los entierran, sino que se los comen los pájaros».

63 Hablamos concretamente de «pajarillos» o algo en forma de pájaro, que es lo

Más interesante para nuestro cometido resulta un testimonio de Plutarco<sup>64</sup> en el que narra que, según los símbolos místicos y los ritos en honor de Dioniso, al alma, por ser inmortal, le sucede lo mismo que a los pájaros cautivos, que acaban por ser amaestrados si permanecen mucho tiempo en su jaula. El alma de estas características, cuando se reviste de nuevo, es decir, cuando se reencarna, no puede cesar de estar implicada por las pasiones. Líneas más adelante Plutarco nos informa de que el alma que es capturada, cuando es liberada por los «seres más poderosos», marcha hacia lo que le es natural, se reanima y se recupera. En estas líneas el autor se refiere a una doctrina que le ha sido comunicada en unos rituales en honor de Dioniso. Seguramente estos ritos referidos sean órficos, dado que la creencia en la metempsicosis parece estar ausente de otras creencias dionisiacas<sup>65</sup>. A partir de este pasaje es posible entender que se ofrecía una explicación simbólica de la naturaleza del alma en rituales conectados con el dionisismo, probablemente los órficos. La explicación ofrecería una imagen del estado del alma en el cuerpo como un pajarillo enjaulado, siendo el cuerpo mortal la jaula de esta alma-pájaro<sup>66</sup>. Que dicho pensamiento religioso se ejecutase de forma simbólica a través de un rito de liberación de pajarillos que figurase la liberación del alma no me parece imposible<sup>67</sup>.

En relación con un probable rito de liberación en las ceremonias rituales órficas resulta interesante traer a colación una

que aparece en el *PDer.*, puesto que si nos es conocida la deposición de huevos en las tumbas y la relación del gallo como animal atribuido a la diosa Perséfone y vinculado con el mundo del paso entre la vida y la muerte.

64 Plu. *Cons. ad ux.* 611E. Sobre este pasaje véase Bernabé (2001b) y (2005) 290-291

65 En este sentido véase Bernabé (2005) 291.

66 Nótese la relación con la doctrina del soma/sema (cuerpo/sepultura) de los órficos transpuesto por Platón en cuerpo/cárcel. La cárcel del alma sería equivalente a la jaula del pájaro.

67 Paralelos de este rito en otras culturas en Bernabé (2005) 292-293.

frase escrita en una de las laminilla órficas halladas en el *Tim-pone Piccolo*<sup>68</sup>:

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar.

Se entiende que la expresión «ciclo de profundo pesar» alude al eterno reencarnarse del alma que no ha conseguido la liberación que se obtiene tras participar en los ritos órficos de iniciación<sup>69</sup>. Pero hay que preguntarse a qué se refiere la laminilla con la expresión «salí volando». Puede deducirse que esta frase alude a un ritual en el que, de forma dramática, se interpretaba la liberación del alma de ese continuo nacer y renacer al que está destinada. No resulta incoherente pensar en un rito de liberación de un animal con alas («salí volando» sería una manera muy plástica de describirlo) en el que el alma del iniciado, que sería símbolo, obviamente, de su propia persona, se identificase con ese pájaro que, tras marchar volando, figuraría la liberación del alma del ciclo de eterno retorno. Esta misma laminilla de Turios está cargada de frases crípticas sobre acciones realizadas en tiempo pasado (aoristo) y primera persona que pueden ser explicadas atendiendo a un posible recuerdo del ritual ejecutado por el *mista* en vida<sup>70</sup>.

Según el ritual del *Papiro de Derveni*, quienes echan a volar junto con los pajarillos que podrían simbolizar, como se ha dicho, las almas de los *mistas*, serían las Euménides que, al ser diosas aladas, volarían tras las aves. Además, según el autor del

68 OF 488 F. Véanse Casadio (1991) 135s., Graf-Johnston (2007) 12-13 y Bernabé-Jiménez (2001) 136 y 270-271 y (2008) 117-121.

69 Véase Bernabé-Jiménez (2001) 159-164.

70 La utilización del aoristo en primera persona en textos similares a los hallados en esta laminilla órfica ha sido relacionado con la recitación de frases rituales en contextos místicos, véase Hollmann (2003) 76. La laminilla, tras esta frase comentada, sigue diciendo: «me lancé con ágiles pies a por la ansiada



papiro, estas diosas son las almas («pues las Euménides son almas»), lo que aún haría más patente la analogía ritual existente en la práctica ritual: las almas se irían tras las almas. Tal reconstrucción acerca el ritual al resto de prácticas descritas en el papiro, es decir, es otro ritual del estilo *similia similibus* en que lo semejante actúa sobre aquello a lo que se parece; la liberación de los pajarillos simbolizaría la liberación del ciclo de reencarnaciones del alma del *mista*. Es posible, por otra parte, que el sentido del ritual fuese uno y el comentarista le diese otro, como nos consta que hace a lo largo de todo el comentario papiáceo<sup>71</sup>.

Por último revisemos un testimonio algo más tardío que los comentados pero que resulta muy sugerente a la hora de explicar las acciones rituales efectuadas en relación con el mundo de los demonios y la participación de pájaros en ellas. En un pasaje de la vida de Plotino, el teúrgo neoplatónico, Porfirio nos ofrece el desarrollo de un interesante rito para hablar con el demon personal de cada uno<sup>72</sup>:

Un sacerdote egipcio, que había llegado a Roma y se había dado a conocer a Plotino a través de un amigo y deseaba hacerle una exhibición de su propia sabiduría, le invitó a asistir a la evocación y visión del llamado démon propio de Plotino... Pero dicen que al evocar la presencia visible del demon apareció un dios y no uno del linaje de los demonios... Y cuentan que no hubo medio de preguntar nada al dios ni de verlo presente por mucho tiempo, porque el amigo que presenciaba con ellos el espectá-

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». Sobre los paralelos literarios de estas frases y su relación probable con el ritual véase Bernabé-Jiménez (2001) 159-178 y (2008) 99-132.

71 Bernabé (en prensa).

72 Porph. VP 10.

culo estranguló —sea por envidia, sea por cierto temor— las aves que retenía como salvaguarda.

Nos encontramos ante un ritual en el que los pájaros sirven para proteger a quienes realizan el rito de los posibles peligros que pudiesen acaecer por el contacto con los demonios. Según G. Luck<sup>73</sup> en este tipo de ceremonias se necesitaba un ayudante que sostuviese una pareja de aves sagradas. Éstas serían estranguladas si el demon resultase agresivo o amenazador. Según este autor tal tipo de sacrificio se concebía como un ofrecimiento de paz inmediata, es decir, los pájaros son la presa que exigiría el demon si se mostraba agresivo. Con el sacrificio de las aves el espíritu se iría dejando incólumes a los participantes del rito.

Es difícil poder retrotraer a la ceremonia descrita en el *Papiro de Derveni* el rito que nos explica Porfirio, pero creo que es interesante llamar la atención sobre este texto en el sentido de que, dado que ambos transmiten información sobre rituales en los que los demonios tienen un papel fundamental, parece significativo que sean aves los animales con valor ritual. Parece además que en ambos ritos el animal se interpreta como identificación de la persona pues, si como hemos visto antes, en el rito de Derveni los pájaros simbolizarían al *mista* (o a su alma), los pájaros del ritual de Porfirio deben simbolizar también al ser humano, ya que son sacrificados para el demon en lugar del supuesto sacrificio que exigiría éste: el hombre que interviene en el rito.

## 7. LAS DIVINIDADES DEL RITUAL

### 7.1. LOS DÉMONES OBSTACULIZADORES

Para estudiar las divinidades objeto de las libaciones y sacrificios

73 Luck (1995) 261.

hablaré, en primer lugar, de quiénes pueden ser los demonios obstaculizadores a los que se refiere el comentarista de Derveni. Según él son una clase de almas. Según la reconstrucción ofrecida por Bernabé, quien sigue a Janko en este punto, podemos adivinar que son unas almas vengadoras (*timoroi*)<sup>74</sup>. Detengámonos en el análisis de este término griego.

Las almas vengadoras (*timoroi*) tienen que ser almas cuya función sea la de asistir a quien haya sufrido una injuria y vengarlo. Su aparición en la columna VI estaría, pues, en consonancia con la mención de las Erinis que, como nos informan las fuentes literarias, son las diosas encargadas de vengar las faltas cometidas contra la justicia divina, sobre todo cuando estas faltas son crímenes de sangre cometidos en el seno de la familia<sup>75</sup>. Si consideramos que las almas vengadoras son semejantes en función a las Erinis debe seguir la pregunta: ¿por qué obstaculizan y a quién? y ¿a quién o qué vengan estas almas?

Para contestar a la primera pregunta debemos centrarnos en conocer el contexto en que se desarrolla el ritual descrito en el *Papiro de Derveni*. En mi opinión, el ritual pertenece a un momento en la ceremonia de iniciación de los *mistas* y, en concreto, a un momento en el que se establece contacto ritual (no podemos especificar de qué clase) con el mundo del Más Allá, o donde se explican las doctrinas sobre el tránsito a la otra vida<sup>76</sup>. Es posible, como advierte Betegh (2004: 88), que los demonios obstaculizadores fueran los que bloquean el tránsito del alma en su viaje al mundo subterráneo. En mi opinión es indiferente si este tránsito

74 Según otras lecturas, entre ellas la *editio princeps* del papiro, estos demonios no son vengadores, sino almas hostiles. Tsantsanoglou (1997) 95 y 113 y Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006) 73.

75 Véase Johnston (1999a) 250-287.

76 En *PDer.* col. V se habla acerca de los terrores del Hades y la necesidad de creer en ellos. Sobre la relación de las iniciaciones con experiencias traumáticas de vida-muerte-vida véase. Martín Hernández (2005b).

es real o ficticio, es decir, representado en la ceremonia iniciática, pues la dramatización de la experiencia del tránsito de la vida a la muerte es habitualmente representada en los rituales de iniciación<sup>77</sup>. Puede entenderse, por tanto, que un ensalmo de los magos es capaz de expulsar a los demonios obstaculizadores que, como dice el comentarista, son almas vengadoras que impedirían al alma del difunto (el iniciado en la representación de la muerte en la iniciación) conseguir el ansiado final feliz del trayecto. El encantamiento expulsaría a los demonios para que el viaje del alma de los iniciados no se viese entorpecido. Si tal acción ritual se representaba durante la iniciación, puede entenderse que los efectos del cántico perdurasen hasta que llegara el momento del verdadero paso al Más Allá del iniciado<sup>78</sup>. De hecho, tal es el sentido que parece entender Platón en su interpretación de los ritos que practican los sacerdotes mendicantes de la *República* que podemos identificar con los iniciadores órficos<sup>79</sup>:

persuadiendo no sólo a particulares sino también a ciudades, de que las liberaciones y las purificaciones de las injusticias son

77 En relación con la representación o escenificación de la muerte o la vida en el Más Allá en los misterios que ofrecen las fuentes literarias vid. Pl. Ar. 371e, Pi. fr. tr. 137, Luc. Nec. 2, Luc. Cat. 22, Apul. Met. 11, 23, Paus. 10, 32, 17, Plu. fr. 178 Sandbach, Origen. Cels. 4, 10 (I 281, 2 Koetschau) y Origen. Cels. 8, 48 (II 262, 26 Koetschau), Procl. in R. 2 108, 17 Kroll. Una explicación de los pasajes en Martín Hernández (2005b).

78 Cabe destacar, en relación con la oposición de los demonios al buen destino de las almas, un texto tardío de Iamblich. Myst. 3, 31, véase Johnston (1999a) 134-135, que habla de las enseñanzas de los profetas caldeos para quienes ciertos espíritus malignos pueden convertirse en un obstáculo para las acciones de los teúrgos y la purificación de sus almas. Se habla también de la capacidad de expulsión de tales demonios por parte de los teúrgos. Estas referencias podrían reflejar la existencia de rituales más antiguos como el de *PDer.* col. VI. Sobre la relación entre las iniciaciones de los teúrgos y los misterios antiguos véase Johnston (1997).

79 Véase cap. 8.

posibles por medio de sacrificios y juegos placenteros ya mientras se está vivo, ya después de haber muerto,...

Plutarco, siglos más tarde, habla de rituales místéricos en los que es necesario realizar la expulsión de demonios<sup>80</sup>. Es bastante clara la asociación de este pasaje con el texto conservado en el *Papiro de Derveni*:

Pues bien, acerca de las cosas místicas, en las que se pueden obtener las más claras apariencias y transparencias de la verdad acerca de los demonios «guarde mi boca silencio religioso» como dice Heródoto<sup>81</sup>, pues tanto festivales y sacrificios, como días nefastos y aciagos, en los que se come crudo (carne cruda) y tienen lugar despedazamientos así como ayunos y lamentaciones y en muchas partes, además, hay charlas obscenas ante los santuarios y «enloquecimientos y gritos de gentes excitadas en encabritado tumulto»<sup>82</sup> yo diría que a ninguno de los dioses se le celebran, sino como ofrendas propiciatorias y de apaciguamiento para alejar a demonios malignos.

Para completar con el panorama ultramundano del *Papiro de Derveni* revisemos un texto de Aristófanes<sup>83</sup> que nos sitúa en un mundo ultraterreno muy similar. Dioniso y Jantias se encuentran, en su tránsito al Más Allá, ante un ser terrorífico que toma toda clase de formas: la Empusa.

JA: Ya no es una mujer, ahora es un perro. DI: Entonces es Empusa.

80 Plu. *Def. orac.* 417C.

81 Hdt. 2, 171.

82 Pi. *fr.* 208 Sandbach.

83 Ar. *Ra.* 292-305.

JA: Así parece, todo el rostro es de fuego brillante. DI: ¿Y tiene un pierna de bronce?

JA: Sí, por Zeus, y de boñiga de vaca la otra, estate seguro. DI: ¿A dónde puedo escapar?

JA: ¿Y a dónde yo? DI: Sacerdote, protégeme para poder seguir bebiendo contigo.

JA: Vamos a perecer, señor Heracles. DI: No me mientes, amigo, te lo ruego, ni digas mi nombre.

JA: Entonces, oh Dioniso. DI: Esto es peor que lo otro.

JA: Sigue por donde vas. Aquí, aquí, amo. DI: ¿Qué pasa?

JA: Valor, todo ha salido bien. Podemos decir como Hegéloco: «veo la comadreja tras las olas». Empusa se ha ido.

Según C. G. Brown<sup>84</sup> se debe relacionar la aparición de la Empusa en este pasaje con la presentación de «*phásmata*» en los Misterios de Eleusis y la escena cómica debería interpretarse como una representación satírica de las dramatizaciones que del Más Allá representaban *mistas* y sacerdotes en los Grandes Misterios. Sin embargo, los textos en que se apoya Brown para defender la existencia de estas apariciones en las ceremonias eleusinas son testimonios literarios que se han puesto en relación con el orfismo con argumentos muy sólidos<sup>85</sup>. La Empusa, por tanto, bien podía tener importancia ritual en las iniciaciones báquicas y, entre ellas, en las iniciaciones órficas y no sólo en los misterios

84 Brown (1991).

85 Entre ellos Pl. *Phdr.* 250b-c (en sentido figurado), Plu. *fr.* 178 Sandbach y Orig. *Cels.* 4, 10 (I 281, 2 Koetschau). Asimismo, son interesantes el pasaje de Demóstenes, 18, 130 y el comentario de Idomeneo de Lámpsaco (Idom. FGH 338, F2) a dicho pasaje en que se dice que la madre de Esquines era llamada Empusa. Se ha pensado que Demóstenes la llama así porque a las prostitutas se les daban nombres de criaturas monstruosas. Brown (1991) 43-45 habla de la posible interpretación de esta frase en relación con los misterios (Demóstenes mismo se pregunta, tras decir que la madre de Esquines se ganó este apelativo «por hacer y sufrir todo y en

eleusinos. Por otra parte, como ocurre con la mayoría de pasajes aristofánicos similares a éste, es posible entender que la parodia no refleja fielmente lo que ocurría en el desarrollo de una única ceremonia de iniciación o un culto en concreto. Es más probable que el cómico fabricase, a partir de los elementos de varios rituales místicos, una catábasis original que pretendiese ser arquetipo de todas y cada una de ellas, distorsionado a través del prisma de la comedia<sup>86</sup>. Pienso, por tanto, que no puede descartarse que la Empusa de los versos de *Ranas* figurase un «*phasma*» presentado en el desarrollo del ritual órfico. Cabe además señalar la analogía ligüística que tal término guarda con los demonios ostaculizadores<sup>87</sup>.

todo convertirse», ¿qué otro origen podía tener tal nombre?). Idomeneo de Lámpsaco dice que se le llamaba Empusa «porque desde lugares sombríos se aparecía ante los iniciados». Glautotea, efectivamente, era sacerdotisa de unos misterios, pero no de los eleusinos sino de los misterios de Sabazio. En relación con esto es interesante señalar unos versos de la tragedia *Alejandra* de Licofrón en los que parece que se hace referencia a los *phásmata* rituales que son, en este caso, las Erinis: «y yo, diosa inmortal seré llamada siempre por aquellas mujeres portadoras de varas que parecen Erinis con su atuendo y sus rostros teñidos de colores por medio de cosméticos». Es posible pensar, pues, que la madre de Esquines se disfrazase de Empusa en los misterios de los que era sacerdotisa para instruir sobre los terrores del Más Allá a los iniciados. No estamos de acuerdo con la afirmación de Brown (1991) 46, quien dice que los *μυουμένοι* sólo pueden ser los iniciados de Eleusis pues el ejemplo citado arriba es sólo una muestra de la cantidad de pasajes de la literatura en la que este participio no se refiere a los fieles eleusinos. También debemos aludir a un testimonio de Luciano que nos indica que los iniciados en Eleusis veían el Más Allá y a las Erinis en Luc. Cat. 22. Sobre las representaciones de los terrores del Más Allá en las iniciaciones místicas véanse Johnston (1999a) 136-137 y Martín Hernández (2005b).

- 86 Otros ejemplos similares en Aristófanes: la cosmogonía del huevo en Ar. Au. 690ss. donde se mezclan mitos de diversas fuentes véase Bernabé (1995a), o la parodia de las ceremonias de iniciación en Ar. Nu 254ss., 508-606 y 728-736. Por otra parte debemos señalar que sería poco probable la representación en escena de rituales exactos de los misterios ya que el autor incurriría en un delito de impiedad como conocemos que sucedió al propio Esquilo.

- 87 Nos referimos a la semejanza de las raíces de ambos términos. Véanse Johnston (1999a) 130-139 y Betegh (2004) 89.

Nos preguntábamos líneas antes qué o a quién vengan estos démones obstaculizadores que, según la reconstrucción de la columna VI, son almas vengadoras. Platón adscribe a Orfeo y los suyos la famosa doctrina del *soma/sema* en el *Crátilo* y nos explica que el alma permanece en el cuerpo para expiar unas culpas<sup>88</sup>:

Creo que fueron los seguidores de Orfeo quienes le pusieron este nombre (sc. *sema*), sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión.

En el texto del *Crátilo* no se explica por qué el alma paga estas culpas encerrada en el cuerpo, pero es posible completar esta teoría del *soma/sema* apoyándonos en otro texto platónico, éste del *Menón*<sup>89</sup>.

pues dicen que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

*Perséfone haya recibido el pago (poiné) por un antiguo pesar,  
hacia el alto sol en el noveno año  
el alma de ellos devuelve nuevamente,  
de las que reyes ilustres  
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes  
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula  
por los hombres serán llamados*<sup>90</sup>.

88 Pl. *Cra.* 400c. Sobre la culpa en el orfismo véanse Bernabé (1999b) y Santa-maria Álvarez (2005).

89 Pl. *Men.* 81a-b.

90 Pl. *fr.* 133 Snell.



Platón, sirviéndose de unos versos del poeta Píndaro, explica que los hombres quedarán libres del ciclo de reencarnaciones cuando Perséfone haya recibido «el pago por un antiguo pesar» y que, en compensación a dicho pago, la diosa del mundo subterráneo concederá a estos hombres el rango de héroes en el Más Allá<sup>91</sup>.

Por otra parte, un texto de Ateneo<sup>92</sup> que puede retrotraerse hasta el siglo IV a. C. y que habla de la imposibilidad del suicidio como vía de escape de la cárcel del cuerpo (concepción derivada de la doctrina órfica *soma/sema*<sup>93</sup>), nos explica que ésta es la forma en que las almas pagan por un castigo:

Euxíteo el pitagórico, Nicion, según dice Clearco el peripatético en el segundo libro de sus *Vidas*, decía que las almas de todos están encadenadas al cuerpo y a la vida de aquí como castigo, y que la divinidad ha dicho expresamente que si no permanecen en ellos hasta que ella por voluntad propia los libere, caerán con más y mayores daños.

El texto habla de la vida del hombre como un castigo que hay que pagar pero no especifica el porqué, como tampoco lo hacía el texto del *Crátilo*. Pero este texto señala que corresponde sólo a la divinidad el poder de dar por terminada la condena del alma en su cárcel corporal, del mismo modo que indicaba Platón en su diálogo *Menón*<sup>94</sup>. Por último, un fragmento atri-

91 Recuérdese que en la laminilla órfica de Entella se llama al iniciado «héroe que recuerda» (*OF* 475 lin. 2) y en la laminilla de Petelia se llama héroes seguramente a los iniciados recompensados en el Más Allá *OF* 476 lin. 11.

92 *Ath.* 4, 45.

93 Transposición platónica de la comparación cuerpo = sepultura de los órficos que se puede observar en *Pl. Gra.* 400b-c. Véase Bernabé (2007d).

94 *Pl. Men.* 81b, véase *supra*.

buido a Aristóteles<sup>95</sup> parece seguir considerando que esta teoría del alma, unida al cuerpo como castigo por antiguas y grandes faltas, es una doctrina revelada en las iniciaciones. Se explicita, además, que tal enseñanza la explican «los más antiguos», expresión que hay que interpretar como una alusión a los poemas atribuidos a Orfeo y Museo quienes, ya en los textos platónicos, son considerados los más antiguos poetas:

¿Quién pensaría, considerando estas cosas, que es feliz y bienaventurado, si todos estamos justamente por naturaleza constituidos desde un principio, como dicen los que dicen las *teletaí*, como para un castigo? Los más antiguos dicen que esto es divino, afirmar que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos como castigo de unas graves faltas.

Tras revisar estos pasajes literarios del siglo V y IV a. C. creo que la frase del *Papiro de Derveni* que nos informa de que el sacrificio de los magos es realizado «como si expiaran una culpa de sangre» debe entenderse en relación con la doctrina del pago del alma encerrada en el cuerpo mortal<sup>96</sup>. Las almas humanas, según las doctrinas órficas, están encerradas en el cuerpo para pagar el castigo correspondiente a la pena que debemos a Perséfone por la falta cometida por los Titanes contra su hijo Dioniso<sup>97</sup>. La unión del alma con el cuerpo es la forma en que el

95 Arist. fr. 60 Rose.

96 El término pena (*poiné*) parece estar relacionado en principio con el castigo por un delito de sangre o una falta relacionada con la sangre, lo que vincula el texto con las Erinis como se argumentará seguidamente. Las Erinis son llamadas también Las Penas (*Poinai*) en E. Herc. 889, D.S. 34/35, 28, Phil. Iud. In flacum, 175, AO 983, como seres diferenciados de éstas véase Luc. Nec. II y Luc. Lucr. 6. *Poiné* aparece también en el fragmento pindárico conservado en el Menón de Platón (Pl. Men. 81b) como hemos dicho en la nota precedente.

97 Difícilmente se puede hacer referencia a otra falta cometida por todos los

alma expía esa culpa o pecado antecedente y la iniciación y el modo de vida órfico la forma en que ésta se libera de la pesada carga del cuerpo y consigue el perdón de la diosa subterránea y la liberación del ciclo de reencarnaciones<sup>98</sup>.

Vistos los pasajes más antiguos sobre la creencia órfica de que el alma está unida al cuerpo para pagar un castigo, creo que es posible interpretar el ritual descrito en la columna VI del *Papiro de Derveni* como un rito de limpieza de miasma, mancha que soporta el hombre durante toda su vida a causa del crimen titánico, el pecado antecedente. El alma del hombre, unida al cuerpo, está en estado de polución por la antigua falta de sangre contra el hijo de Perséfone. En este sentido las Erinis tendrían un papel muy destacado ya que, como indica su papel mitológico, son las encargadas de vengar los crímenes cometidos contra la sangre, en este caso, la sangre del niño Dioniso, que debe ser expiada por todos los hombres ya que nacieron a causa de este crimen. El sacrificio de la columna VI puede entenderse como un ritual de limpieza de miasma con el que los magos se congraciarian con las Erinis y purificarían las almas de los *mistas* en relación con el crimen titánico que las impide liberarse del ciclo de reencarnaciones<sup>99</sup>. Será después la diosa del mundo

hombres contra la diosa del mundo subterráneo si no es la relativa al crimen de los Titanes. Según el mito antropogónico órfico los hombres nacieron de las cenizas de estos dioses que fueron fulminados por Zeus tras haber matado, desmembrado y comido al dios Dioniso, lo que implica que el hombre debe pagar la pena por un crimen de sangre cometido en el seno de la familia. Sobre este mito véanse Bernabé (1998b), (2002c), (2003c), (2008d) 591-607, Burkert (1985) 297s., Rohde (1994) 181s. y Bremmer (2003).

- 98 Sobre la relación del orfismo con la predicación del castigo del hombre por el pecado antecedente de los Titanes véanse Jiménez San Cristóbal (2005) y Santamaría Álvarez (2005).
- 99 La liberación de las almas de esta mancha se ejemplificaría probablemente, como hemos dicho, con la liberación de los pajarillos. Sobre los ritos de limpieza de miasma y el pecado antecedente en el orfismo véase Parker (1983) 286-307.

subterráneo quien tenga la última palabra a la hora de acoger en las «sagradas praderas» a estas almas purificadas.

Que un ritual de este tipo puede ser propio de las ceremonias de iniciación órficas lo podemos constatar por varias fuentes. El *Papiro de Gurôb* (PGur. col. I v. 4), que según los estudiosos del orfismo es un documento perteneciente a los *legómena* rituales de este grupo religioso, habla de un presente ofrecido a causa de los injustos antepasados (i.e. los Titanes)<sup>100</sup>, aunque se habla de un sacrificio de carne, opuesto al sacrificio puro que realizan los magos del *Papiro de Derveni*<sup>101</sup>.

Más interesante resulta una frase que aparece en dos laminillas de Turios<sup>102</sup> donde el iniciado declara haber pagado la pena por acciones no justas. Es posible entender, dada la doctrina órfica, que las acciones no justas son las faltas de sus antepasados, los Titanes, contra el hijo de la diosa del mundo subterráneo, ante la que se presenta el difunto en el Más Allá. Que haya pagado la pena (*poíné* dice el texto al igual que el *Papiro de Derveni*, el *Papiro de Gurôb* y el fragmento 133 Snell de Píndaro) puede hacer referencia tanto a un ritual expiatorio de limpieza de miasma como al mantenimiento de tal condición de pureza a lo largo de su vida por medio del modo de vida órfico<sup>103</sup>. Tras esta declaración se esperará el perdón de Perséfone por la antigua falta.

100 Según la lectura de Hordern (2000) 132.

101 Puede traerse a colación a este respecto, de nuevo, el texto ya antes citado de Plutarco (Plutarco: *Sobre la desaparición de los oráculos*: 417C) en donde sí se habla de consunción de carne cruda.

102 OF 489 y 490 lin. 4. Véanse Bernabé-Jiménez (2001) 144ss y (2008) 105-109 y Graf-Johnston (2007) 14-15 y 127.

103 Se ha señalado que la condición de pureza continua es el objetivo de todo iniciado órfico en contraste con la pureza ritual requerida sólo en el momento del desarrollo ritual. Sería congruente que se realizase un rito de purificación en un momento ritual determinado y que tal estado de pureza se fuese conser-

Creo probable que los démones obstaculizadores o almas vengadoras se consideraran entidades divinas relacionadas con la venganza contra los hombres, quizás a causa del pecado antecedente. En este sentido se entendería su relación con las Erinis en tanto que vengadores de la sangre derramada. Es interesante destacar a este respecto un texto del orador Libanio en donde habla de las divinidades encargadas de vengar los crímenes en el seno de una familia<sup>104</sup>:

Ahora las Erinis duermen, ahora ni démones vengadores ni Penas algunas persiguen al asesino.

En este texto se enumeran los démones vengadores y las Poinai (personificación de los castigos) con las Erinis, quienes representan el prototipo antiguo de divinidad protectora de los lazos sanguíneos<sup>105</sup>.

El texto del *Papiro de Derveni* nos presenta un ritual llevado a cabo por los magos, que se efectúa «como si se pagase un castigo (*poine*)», lo que debe llevarnos a entender que el ritual es semejante a aquellos que se realizaban cuando existía la necesidad de limpiar un crimen de sangre. Los magos, por medio de sus salmodias, son capaces de hacer que los démones dejen

vando por medio del modo de vida órfico (*orphikós bios*). Véanse Jiménez San Cristóbal (2002), (2008b) 785-786 y (2009).

104 Lib. *Decl.* 49, 2, 84.

105 Las Penas aparecen en una representación del Más Alla de un vaso apulio en compañía de las Erinis (siglo IV a.C.). Véase LIMC VII *Poiné*. Su iconografía es semejante a la de las bacantes y portan, habitualmente, serpientes en los cabellos y los brazos. En la representación de una crátera de Festo (LIMC VII *Poiné* fig. 10) del 330 a.C. aparece Poiné sosteniendo un espejo con la mano interpretado en ocasiones como un signo ambiguo de tránsito. El motivo pictórico es la la purificación de Orestes en Delfos tras el crimen de su madre Clitemestra.

de ser un obstáculo, suponemos que para las almas en su futuro viaje al Más Allá. La explicación del comentarista sobre quiénes son estos démones (almas vengadoras) es posible que responda a la reflexión sobre el problema del pecado antecedente y la necesidad de expiar dicha culpa, dado que los crímenes de sangre (en concreto el de los Titanes, antepasados de los hombres) deben ser vengados por las divinidades encargadas de ello. Por eso los magos hacen los sacrificios de este modo particular y no de otro, porque el rito responde a la necesidad de limpiar una culpa y congraciarse con las divinidades encargadas del castigo de los crímenes en el seno familiar. En relación con lo dicho es interesante observar un texto de Plutarco<sup>106</sup>:

Pues es del todo ridículo, amigo, que Apolo, tras dar muerte a la bestia, huya hasta los confines de la Hélade porque necesite purificarse y luego allí haga unas libaciones y lleve a cabo lo que los hombres realizan cuando apaciguan y dulcifican a los démones, a los que ellos llaman *Alástores* (justicieros) y *Palamnaios* (vengadores de la sangre derramada), en la idea de que persiguen los recuerdos de unas antiguas faltas no olvidadas.

Plutarco no nos explica el contenido de las acciones rituales necesarias, aunque sí nos especifica que, en parte, son *choaí*, el tipo de libación que aparece en el *Papiro de Derveni*, además de informarnos de que estas acciones rituales «dulcifican» a unos démones, relacionados con la venganza por antiguas faltas, lo que sería congruente con el motivo de los sacrificios y libaciones descritos en el texto del papiro.

106 Plu. *Def. orac.* 418B.

## 7.2. LAS ERINIS EN EL PAPIRO DE DERVENI

El papel de las Erinis y las Euménides en el *Papiro de Derveni* ha sido uno de los grandes temas de discusión entre los estudiosos de la religión griega que se han ocupado de explicar el valor del ritual descrito en las primeras columnas del papiro<sup>107</sup>. Son muchas las incógnitas que se presentan con la lectura de las primeras columnas en relación al tipo de ritual ofrecido, el motivo por el cuál se realizan tales libaciones y sacrificios y, sobre todo, quiénes son estas Erinis, su relación con las almas de los muertos y el porqué de este ritual propiciatorio.

Según la interpretación más aceptada nos encontramos frente a un ritual conectado con las exequias funerarias del difunto, que quiso que este texto lo acompañase en su cremación, o con otro tipo de rito relacionado con la muerte y el tránsito al Más Allá<sup>108</sup>. Las Erinis, según las acciones que les son propias a la luz de los testimonios literarios, sólo tendrían importancia escatológica bien si el difunto o algún ascendiente suyo ha cometido un crimen de sangre o una injuria familiar<sup>109</sup>, en cuyo caso congraciarse con las Erinis sería de obligada ejecución, o bien dentro de un imaginario escatológico en donde las Erinis castiguen a los muertos. En el mundo órfico, es posible entender estas dos afirmaciones. Por otra parte, en un papel que puede ser ajeno al ritual funerario, las Erinis actuarían como defensoras de la justicia de Zeus, lo que nos es comentado en la columna IV del *Papiro de Derveni* a través de un fragmento de Heráclito.

107 Sobre las Erinis/Euménides en el *PDer.* véanse Henrichs (1984) 261-266, Tsantsanoglou (1997) 102-103, Johnston (1999a) 273-279, Betegh (2004) 85-89 y Macías (2007).

108 Véase Tsantsanoglou (1997) 98.

109 Véase entre otros muchos pasajes *Il.* 9, 571, *Od.* 11, 280, *Pi.* O. 2, 41, *A. Th.* 70, 700, 723, 1055, *Ch.* 283, *Eu.* 950, *S. El.* 112, *Ant.* 1075. Véase Johnston (1999a) 252.

Ya he tenido ocasión de comentar la relación existente entre el ser humano y la condena que debe pagar por la antigua falta cometida por los Titanes. En este sentido el papel de las Erinis estaría justificado dentro del ritual iniciático desarrollado en el seno de una religión, el orfismo, en la que la purificación de las faltas y la separación y desarrollo de la parte divina del alma es fundamental para su bienestar tras la muerte.

Debe ahora atenderse al imaginario órfico de las Erinis y a su papel como encargadas del castigo de los muertos en el mundo subterráneo. Resulta muy interesante el papel desempeñado por estas divinidades en el Más Allá representado en las pinturas que decoran los vasos apulios, imaginario que se ha relacionado con las doctrinas órficas<sup>110</sup>. Como ya hemos reiterado, las Erinis son, según el mito, divinidades monstruosas encargadas de hacer que se cumpla la venganza por un crimen cometido en una familia<sup>111</sup>. Estas diosas cobran su venganza en vida de quien debe pagar por el crimen (sea el propio autor del crimen, sean sus descendiente). Pero en el mundo del Más Allá de los vasos apulios, así como en los textos órficos, las Erinis castigan a los muertos no iniciados<sup>112</sup>. ¿Por qué este castigo en

110 En uno de estos vasos aparece Orfeo ante los dioses infernales conduciendo al modo de Hermes Psicopompo a una familia de iniciados (vaso de Munich 849) véase Bianchi (1976) 32 imagen 69.

111 E.g. la tragedia Euménides de Esquilo en donde estas divinidades acosan a Orestes por su matricidio. Orestes no se libera de ellas hasta que es purificado y juzgado. Véase también en la tragedia de Sófocles *Áyax* en que antes de su suicidio el héroe invoca a las Erinis para que le venguen ya que considera que su suicidio se debe a los Atridas. Las Erinis son llamadas en el ποίημοι, vengadoras en S. Ai. 843 (ποινή en el *PDer.* y en la laminilla OF 493 lin.2). Sobre las Erinis y su patronazgo sobre los crímenes cometidos en el seno de una familia véase Johnston (1999a) 250-287.

112 Véanse Schmidt (1975), Bianchi (1976) 32-34, Aellen (1994) y Bernabé (en prensa a). En la literatura véanse Ar. *Ra.* 144ss., Pl. Ar. 371d, *P.Bonon.* 4 vv. 24ss.



muerte y no en vida? Para los órficos el vivir ya es el castigo que las almas pagan por el crimen titánico, las Erinis entonces no tendrían cabida, ya que los hombres están recibiendo su pena durante el tiempo que dura su vida. Es por esto, quizá, por lo que las Erinis en el mundo de los órficos tienen su rol en el mundo subterráneo, castigando a aquellos que no han logrado expiar del todo su culpa en vida, es decir, sancionan *post-mortem* a quienes no se han liberado de su parte titánica y no han vivido de acuerdo con los preceptos de pureza y cultivo de la parte divina del hombre proclamada por la doctrina órfica. Es interesante destacar aquí el texto de Diógenes Laercio que, hablando de las enseñanzas y ritos pitagóricos, dice:

... y las (almas) puras son conducidas a lo más alto, pero las impuras no se acercan a aquellas ni las unas con las otras, pues son encadenadas por las Erinis con cadenas inquebrantables. Y todo el aire está lleno de almas. Y se llama a éstas démones y héroes.

Las teorías pitagóricas desarrolladas en este texto son semejantes a las reveladas en el *Papiro de Derveni* en ciertos puntos como, por ejemplo, la identificación de los démones con las almas de los muertos. Se ve en este texto, pues, una importante coincidencia entre pitagorismo y orfismo en la visión escatológica<sup>113</sup>. Las Erinis aparecen en ambas concepciones como las divinidades encargadas de castigar las almas de los muertos, poniendo grilletes a aquéllas que llegan al Más Allá sin ser puras ritualmente.

113 Aquello que diferencia en mayor medida ambas escatologías, la pitagórica y la órfica, es la ubicación del destino ultramundano. La escatología pitagórica es celeste mientras que la órfica sitúa el mundo de los muertos en un Más Allá terrestre, concretamente bajo tierra. Véase Bernabé (2002b). Sobre el orfismo y el pitagorismo véase Casadesús (2008b) 1053-1078.

Según Johnston (1999a: 276) las Erinis en su rol tradicional serían vengadoras de los muertos, en cuyo caso podrían asimilarse en su papel sancionador a los demonios obstaculizadores de la columna VI. El problema radica, entonces, en la identificación de quiénes son los muertos a los que deben vengar las Erinis. Según los textos órficos que nos ilustran sobre la doctrina de este grupo religioso, la principal falta que requeriría la actuación de las Erinis, así como de los demonios obstaculizadores identificados por el comentarista con almas vengadoras, sería el crimen titánico. Es posible pensar, por tanto, que las Erinis no vengan a unos muertos indefinidos sino a un único fallecido, a Dioniso. La venganza se llevaría a cabo, dado que el hombre ya paga su pena en vida, en el mundo del Más Allá, infligiendo tormentos a los muertos no purificados, a quienes no han logrado desprenderse de su parte titánica y siguen siendo, por tanto, culpables del delito. Posteriormente, además, estas almas impuras volverían a reencarnar en otros cuerpos hasta lograr la liberación definitiva. Para que no ocurra tal desgracia al alma del muerto es necesario realizar un rito de purificación de la falta, lo que en el texto de Derveni parece poder entenderse en la frase «como si expiaran una culpa de sangre» (*PDer.* col. VI 5) con que el comentarista explica el modo de actuación de los magos en el ritual. Ellos llevan a cabo las libaciones, sacrificios y cánticos «como si pagasen un pena por un delito de sangre» lo cual es más sencillo de explicar haciendo referencia al crimen de los Titanes. Igualmente el texto de una de las laminillas de Turios<sup>114</sup> donde el difunto reconoce «haber pagado la pena por acciones no justas». Esta afirmación podría explicarse, apoyándonos en el texto de Derveni, como una forma de decir: «he realizado el rito de lim-

114 OF 489 lin. 4.

pieza de culpa por las impías acciones de los Titanes». De hecho se declara en la laminilla de Feras, del siglo IV a.C., que el iniciado está «libre de castigo» y, como tal, es merecedor del feliz destino final. La condición de estar libre del pago por el crimen debido a Perséfone es la condición de acceso a la pradera de los bienaventurados.

Penetra en la pradera, pues el iniciado está libre de castigo<sup>115</sup>.

Es interesante señalar, para sostener nuestras teorías en relación al tipo de ritual que se desarrolla en el *Papiro de Derveni*, que los ritos de purificación por los crímenes de sangre han sido divididos por los estudiosos en dos grupos diferenciados que, en ocasiones, aparecen juntos en el desarrollo de la ceremonia<sup>116</sup>:

- 1) Ritos de purificación consistentes en acciones simbólicas de limpieza, i.e. aspersiones o baños.
- 2) Sacrificios y ofrendas propiciatorias para dulcificar el ánimo de las divinidades hostiles como las Erinis o los Alástores.

La acción ritual que se desarrolla en *PDer.* col. VI corresponde a este segundo grupo. No podemos afirmar o negar la existencia de rituales del primer grupo, dado el estado fragmentario de las primeras columnas. Ya hemos comentado la relación que guardan las libaciones sin vino y las ofrendas de pastelillos con los ritos destinados a aplacar a las Erinis/Euménides al hablar de las *choaí*. Veamos ahora un ejemplo literario de rituales de purificación por un crimen en donde el papel de las Erinis es importante, para observar las coincidencias que dicho rito guarda con el desarrollado en el *Papiro de Derveni*.

<sup>115</sup> OF 493 lin.2.

<sup>116</sup> Véanse Jameson, Jordan y Kotansky (1993) 73ss. con bibliografía.

Atendamos a la descripción del sacrificio de purificación que realiza Circe para limpiar la mancha de Medea y Jasón por la muerte de Apsirto, el hermano de Medea, descrito muy detalladamente por Apolonio de Rodas<sup>117</sup>. Del ritual, bastante complejo y que incluye además el sacrificio de un lechón<sup>118</sup>, interesa la invocación a las Erinis, inserta en un tipo de acción ritual que debe encuadrarse dentro del segundo grupo que establecimos anteriormente:

Luego, también con otras libaciones, aplacaba a Zeus invocándolo como Purificador, Acogedor de los criminales y Protector de las súplicas. Y todas las impurezas juntas las sacaron de la casa sus sirvientas las náyades, que le procuraban todo. Ella en el interior, junto al hogar, quemaba tortas dulcificadoras después de las plegarias puras, a fin de apaciguar en su cólera a las horribles Erinis y que también él se tornara favorable y benévolo para ambos, ya si acudían compungidos con las manos manchadas de sangre extranjera, ya si los parientes habían atentado contra un familiar.

Este ritual tiene varios puntos coincidentes con el del *Papiro de Derveni*. Por una parte las divinidades invocadas, las Erinis y

117 A.R. 4, 707ss. Sobre el ritual y similares véase Parker (1983) *Appendix 6* y 7 pp. 370-392.

118 Es interesante la relación del sacrificio cruento con la expiación de un crimen asimismo cruento, ritual que se explica simbólicamente como que la sangre del lechón o el animal sacrificado es la sangre simbólica del asesino. Este tipo de ritual ya es criticado por Heracl. fr. B 5 D.K., quien considera que la purificación de un asesino por medio de la sangre es como si se bañarse en barro alguien manchado de barro. No parece posible pensar en un sacrificio cruento en el desarrollo del rito del *PDer.* si atendemos al hecho de que los órficos aborrecían el sacrificio cruento y, quizás, teniendo también en cuenta la crítica de Heráclito, autor que es citado en *PDer.* col. IV en relación con la función de las Erinis.

Zeus, del que en el verso 715 se dice que torna benévolo (*eumēides* / εὐμείδης) haciendo uso de un término que tiene la misma raíz que compone la epiclesis Euménides, divinidades que aparecen mencionadas también en el papiro<sup>119</sup>. Además vuelve a advertirse la estrecha relación que guardan el sacrificio de pasteles, la pureza del sacrificio y las oraciones con el ritual en honor de estas diosas. Hay que advertir, por otra parte, que se califica a los pastelillos de *meiliktra*, lo que puede relacionarse con el *meilousi* de la columna VI del *Papiro de Derveni* y, por tanto, establecerse que las ofrendas que tienen como destino dulcificar el ánimo de unas divinidades hostiles son dulces ya que se sustentan en mecanismos de analogía ritual.

### 7.3. LAS ERINIS COMO ALMAS DE LOS MUERTOS

Según una teoría de Rohde, retomada por otros estudiosos tras el descubrimiento del *Papiro de Derveni*, las Erinis se identifican con las almas de los muertos<sup>120</sup>. Dicha identificación era sustentada por varios pasajes literarios en los que las Erinis iban acompañadas por un complemento del nombre de la persona que debía ser vengada, como en *Suplicantes* 835s. donde se habla de la Erinis de Edipo<sup>121</sup>. Rohde afirmaba en su obra que las Erinis eran los espíritus de los muertos que se invocan habitualmente en las acciones mágicas, es decir, los muertos antes de tiempo o de forma violenta. Tsantsanoglou, aunque comparte la idea de que las Erinis se identifican con las almas de muertos, no piensa que sean sólo aquellas de los muertos prematuros y alega que, según «la mentalidad del autor», no parece que éste

119 Se conoce el epíteto Eumenés para Zeus relacionado con las diosas Euménides, véanse Jameson, Jordan y Kotansky (1993) 77-81.

120 Rohde (1994) pp. 120-127, Henrich (1984) 261-266 y Tsantsanoglou (1997) 99-100.

121 Otros ejemplos: *Od.* II, 280, *Hes. Th.* 472 o *Hdt.* 4, 149.

tuviese un interés especial por este tipo de difuntos. Así pues, para Tsantsanoglou, las Erinis/Euménides deben entenderse como un grupo de démones que se identifican con las almas de los píos que, tras la muerte, se convierten en démones<sup>122</sup>.

Otros estudiosos han matizado esta hipótesis y sostienen que las Erinis no se pueden identificar con las almas de los muertos de forma general<sup>123</sup>. Gábor Betegh, quien estudia profundamente estas líneas del *Papiro de Derveni*, considera que las Erinis se identifican con un tipo de almas que, si bien podrían ser las almas de los muertos de forma violenta, es más probable pensar en una identificación que encuadre dentro del esquema de pensamiento ético-religioso del autor del papiro y, por tanto, piensa que sería más verosímil que estas almas fuesen las de los iniciados que habían fallecido con anterioridad. Las almas de los píos serían, entonces, las únicas capaces de convertirse en Erinis. Betegh<sup>124</sup> relaciona varios pasajes de la literatura griega en donde las Erinis son equivalentes o aparecen representadas con una iconografía idéntica a la de las bacantes. Según este estudioso las Erinis, identificadas con las ménades<sup>125</sup>, deberían ser agentes positivos en el *Papiro de Derveni*. Efectivamente en ocasiones la literatura equipara Erinis y Bacantes, pero en mi opinión debe considerarse que tal relación viene dada únicamente por el aura de locura y arrebato que identifica ambos grupos y no por motivos religiosos. Las Erinis que conocemos gracias a los documentos órficos no parecen ser, precisamente, entidades positivas para las almas dado que castigan a los muertos

122 Señala como paralelo la conversión en démones custodios de los vivos de los hombres de la mítica Edad de Oro según Hes. *Op.* 121ss., Pl. *Cra.* 398b y *R.* 468d-469b.

123 Johnston (1999a) 274-276 y Betegh (2004) 86.

124 Betegh (2004) 86.

125 A. *Th.* 699, *Eu.* 500, *E. Or.* 411. Véanse Seaford (1993) y Johnston (1999a) 253-256.

impuros y, según el propio texto del *Papiro de Derveni*, que transmite dos fragmentos de Heráclito<sup>126</sup>, son las garantes de que se cumpla la justicia de Zeus y, por tanto, deben ser fuertes perseguidoras y censoras y, por ende, entidades terribles a las que hay que propiciarse. Por otra parte, una imagen de las Erinis como diosas encargadas del castigo en el Más Allá convendría con el contenido de la columna V en la que se mencionan los castigos del Allende y la necesidad de creer en ellos. Creo que es más probable entender que existe una conexión de las primeras columnas del papiro, en donde se ilustra sobre los sacrificios propiciatorios que deben hacerse y se muestran los terrores del Más Allá como ejemplo de lo que ocurrirá a las almas no purificadas, que no hayan sido partícipes de los ritos iniciáticos o que no hayan conseguido mantenerse puras en vida<sup>127</sup>. En este contexto, las Erinis, al igual que los démones<sup>128</sup>, deberían entenderse como divinidades a las que hay que propiciarse, con ofrendas dulces y libaciones y, por tanto, son entes hostiles dado que, de otro modo, no sería necesario aplacarlas.

## 8. LOS SACERDOTES DE LA COLUMNA XX DEL PAPIRO DE DERVENI

Me sorprende menos de que aquellos hombres que, tras haber celebrado los ritos en las ciudades, y haber visto las cosas sagra-

<sup>126</sup> *PDer.* col. IV 7ss.

<sup>127</sup> Un reflejo de este pensamiento puede hallarse, posiblemente, en Pl. *Ig.* 870d en donde dice: «Sobre todo eso queden proclamados estos preámbulos y, además, la narración que cree profundamente la mayoría cuando la escucha de los que se ocupan de estos temas en las iniciaciones, el que estos crímenes se pagan en el Hades, y que los que regresan aquí es necesario que paguen la pena natural de sufrir lo que uno mismo hizo, terminar la vida de ese momento con un destino semejante a manos de otro».

<sup>128</sup> Ambos grupos identificados con almas hostiles como ya hemos dicho.

das, no consigan conocimiento. Porque no es posible escuchar y, al mismo tiempo, entender lo que se está diciendo. Pero de todos aquellos que intentan conseguir conocimiento de quienes hacen de los ritos sagrados una profesión, me sorprende y me da pena. Me sorprende porque ellos, que piensan que antes de llevar a cabo los ritos tendrán conocimiento, se van tras haberlos celebrado antes de haber conseguido el conocimiento, sin hacer siquiera alguna pregunta, como si supieran algo de lo que han visto, escuchado o aprendido. Y me dan pena porque no les basta con haber gastado su dinero por adelantado, sino que se van desprovistos, incluso, de su juicio. Ellos que esperaban, antes de llevar a cabo los ritos sagrados, que obtendrían conocimiento, se marchan tras haberlos ejecutado desprovistos, también, de esperanza<sup>129</sup>.

El texto que he traducido en las líneas precedentes corresponde a la columna XX del *Papiro de Derveni*. En este apartado estudiaré la situación que describe el comentarista de Derveni para enlazar después con la opinión que en los siglos V y IV a. C. existe en relación con los hombres que llevaban a cabo las iniciaciones místicas de una forma ajena al culto civil. En esta columna el autor del papiro desarrolla una interesante reflexión sobre la necesidad de que los participantes en los ritos iniciáticos consigan el aprendizaje que, de hecho, pensaban que iban a adquirir. Parece observarse una distinción entre dos formas de acceder a la iniciación en los misterios órficos:

- 1) la iniciación en las ciudades, donde los que asisten no adquieren ningún tipo de conocimiento porque, según el autor del papiro, es imposible escuchar lo que se dice en el rito y aprenderlo al mismo tiempo.



- 2) la iniciación a cargo de expertos, aquéllos que hacen de los ritos su profesión. El comentarista critica a la gente que, iniciándose con un profesional, no consigue captar el significado profundo de los ritos ni aprender nada, ya que se marchan antes de haber terminado su instrucción y no preguntan. Así, creyendo que conocen, no saben nada y han pagado de antemano por un conocimiento que no han adquirido.

Resulta interesante dictaminar a quién se refiere el autor del papiro con estas críticas y si es posible ubicar a los magos de la columna VI del *Papiro de Derveni* en alguno de estos dos grupos. Creo que este comentario debe estudiarse desde dos puntos de vista principales:

- 1) La existencia de estos dos modos de acceder a la iniciación que hemos advertido anteriormente fundamentados en la capacidad que tienen los profesionales rituales de explicar los ritos que llevan a cabo.
- 2) El problema que parece plantearse acerca de si es lícito o no el cobro de dinero por la enseñanza de las verdades religiosas.

Según el texto de la columna XX del *Papiro de Derveni* parece que existen dos formas de recibir la iniciación. El autor entiende que quienes acceden a las enseñanzas místicas a través de los que realizan las iniciaciones en las ciudades (el primer grupo) no llegan a conocer la verdad profunda que se intenta explicar dado que, según él, es imposible escuchar lo que se dice y comprenderlo al mismo tiempo. Por otra parte se lamenta por aquellos que aunque acuden a un profesional, a alguien que de los ritos sagrados ha hecho su forma de ganarse la vida (el segundo grupo), no aprovechan el gasto realizado porque no hacen preguntas y, creyendo que han aprendido algo, se marchan sin haber adquirido conocimiento alguno.

Debemos ahora preguntarnos nosotros, ¿a qué grupo pertenecen los magos de la columna VI? y ¿a qué grupo pertenece o, si no es un iniciador, por qué grupo se inclina en sus preferencias el comentarista de Derveni?

Dado que, como creo, el ritual presentado en las primeras columnas es explicado en sus puntos más oscuros por el comentarista quien, además, no hace crítica alguna sobre su desarrollo, se debe convenir en que los magos pertenecen al grupo de profesionales a los que se debe acudir, según el autor del papiro, para celebrar los ritos iniciáticos.

El autor de Derveni reflexiona en la columna XX sobre la inutilidad de la iniciación para aquéllos que, tras acudir a un profesional se marchan sin adquirir conocimiento alguno dado que no preguntan y se conforman con ver, oír y entender lo que pueden pero sin preguntarse acerca del verdadero sentido de tal experiencia. En este contexto es donde entra en juego el propio comentarista de Derveni, quien parece considerarse a sí mismo conocedor de las verdades profundas que se transmiten durante el ritual, dado que explica muchos de los puntos oscuros de los ritos descritos así como el significado profundo del poema de Orfeo a partir de la columna VII, texto que podría considerarse parte integrante de la propia ceremonia iniciática<sup>130</sup>.

Asimismo se debe convenir que tanto los profesionales como los iniciadores en las ciudades comparten un mismo modo de ejecutar los ritos, apoyados en libros atribuidos a Orfeo. La crítica del texto de Derveni no está basada en la ejecución de los ritos, si éstos son celebrados de forma correcta o incorrecta, sino que la crítica se basa única y exclusivamente en la capacidad de

130 Según el comentarista de Derveni los poemas de Orfeo deben explicarse porque son alegóricos, *PDerv.* col. VII 5-6.

los sacerdotes de explicar a los fieles el sentido de las ceremonias y la verdad contenida en los *legómena* y en la de los hombres que acuden a los expertos pero no indagan más allá.

De forma muy sugerente Gábor Betegh ha relacionado la crítica de la columna XX con la rivalidad entre profesionales de la medicina descrita en el tratado hipocrático *de Morbo Sacro*<sup>131</sup>. En este tratado médico se arremete contra los «curanderos» que, aprovechándose de la credulidad de las gentes, aseguran poder librar a los enfermos de sus ataques de epilepsia por medio de aspersiones, encantamientos y remedios rituales. El autor hipocrático asegura que todos los hombres que actúan de esta forma frente a la enfermedad son unos estafadores y que la epilepsia, como el resto de enfermedades, debe ser tratada por medios naturales. El tratado sobre la epilepsia suele datarse en torno al siglo IV a. C., al igual que el *Papiro de Derveni*. Tal coincidencia cronológica nos puede llevar a pensar en la existencia de un movimiento, digamos ilustrado, desde el que emergían discusiones y reflexiones acerca del «intrusismo laboral». En el caso concreto que nos ocupa la crítica se desarrolla en dos niveles.

- 1) Crítica entre dos tipos de iniciadores: los que inician en las ciudades y los profesionales<sup>132</sup>.
- 2) Crítica a quienes, aun siendo profesionales, permiten que la gente que acude a ellos salga sin ningún tipo de conocimiento. No obstante, en este caso, el autor del papiro no critica a los profesionales directamente sino a quienes acuden a ellos y no preguntan y, por tanto, quienes se inician con estos iniciadores gastan su dinero en balde.

<sup>131</sup> Betegh (2004), 350-359.

<sup>132</sup> La misma crítica parece observarse en el pasaje platónico de Pl. R. 364b. Véase cap. 8.

El autor del *Papiro de Derveni* parece proclamarse como el auténtico conocedor de las verdades profundas que subyacen en los poemas y ritos órficos y recela de quienes enseñan tales poemas y ritos a la gente en las ciudades porque es un modo ineficaz de transmitir las verdades profundas de los textos y enseñanzas órficas. En este sentido es interesante el pasaje platónico del *Menón* en que habla sobre los sacerdotes y sacerdotisas capaces de dar cuenta de sus actividades<sup>133</sup>. Probablemente Platón tiene en mente a iniciadores (probablemente órficos) que ofrecían enseñanzas relacionadas con la pervivencia de las almas y su inmortalidad a la vez que iniciaban en los misterios, profesionales religiosos cuya *téchne* es la enseñanza de las verdades sagradas, como los que aparecen en la columna XX del *Papiro de Derveni*. Aunque también es probable que Platón piense en exegetas de los ritos<sup>134</sup>, es decir, personas que explican el significado de éstos en libros. El autor de Derveni podría ser uno de estos exegetas que escribía obras acerca de temas relacionados con la religión, en este caso, con los rituales órficos. Siguiendo esta afirmación se comprende que el autor de Derveni critique a los sacerdotes que inician en las ciudades y que son incapaces de dar a los hombres el saber que han venido a buscar, cosa que él sí cree poder ofrecer<sup>135</sup>.

133 Pl. *Men.* 81a-b: «Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio». Sobre este texto y los sacerdotes órficos véase Bernabé (1998a) 50-51.

134 Como Clidemo de Atenas o Filócoro, quien además de ser un adivino a cargo de la ciudad, escribió, entre otros, un tratado sobre su propia profesión. Véase Betegh (2004) 359s.

135 Debemos señalar que el autor de Derveni no critica a estos profesionales como hace Platón en la *República*, sino que considera que existe una forma mejor de acceder a las verdades que se transmiten los ritos y los escritos órficos, la que él mismo es capaz de enseñar. La crítica del autor de Derveni debe ser observada en tanto que es una crítica dentro del movimiento religioso al que él mismo parece adscribirse.

## 9. PROFESIONALES DE LA INICIACIÓN.

## EL COBRO POR PARTE DE LOS INICIADORES PRIVADOS

En este apartado centraré mi atención en una frase de la columna XX del *Papiro de Derveni*: «y me dan pena porque no les basta con haber gastado su dinero por adelantado, sino que se van desprovistos, incluso, de su juicio». En esta afirmación parece poderse entender que los que acudían a iniciarse con profesionales debían pagar por sus servicios. Y es aquí donde creemos que puede verse una posible tensión entre los filósofos de la época en que se data el texto: ¿debe cobrarse por la enseñanza? más aún, ¿se debe cobrar por la iniciación en los misterios o por la enseñanza de las verdades religiosas? El problema aquí planteado es equiparable al de la crítica a los sofistas, con quienes son comparados en ocasiones los iniciadores<sup>136</sup>. No es clara la opinión que merece esta actitud al comentarista del *Papiro de Derveni*. No parece posible saber si considera lícito cobrar por las iniciaciones y dirige su crítica hacia las personas que se gastan el dinero con quien no deben, o si piensa que lo justo es no cobrar por la enseñanza de la doctrina órfica. De hecho, los que inician en las ciudades, aquellos a quien critica el comentarista del papiro, son muy similares a los iniciadores que critica Platón en la *República* de los que dice que «acuden a las puertas de los ricos», en irónica alusión al cobro por sus actividades religiosas y las ambiciones lucrativas de dichos individuos.

Es claro que el comentarista se mueve en un ambiente ilustrado y lo que parece interesarle es que las personas consigan el

136 Véase Pl. *Prt.* 316d–317a con una crítica muy parecida a la del *PDer.* col. XX: «porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos (los que disfrazaban la sofística con el velo de la iniciación como Orfeo y Museo) les proclaman» o Pl. *Ig.* 908d.

conocimiento que los iniciadores pretenden enseñarles y que él puede darles como buen conocedor que se considera de la doctrina y del ritual órfico. Debe entenderse, pues, que la crítica básica contenida en la columna XX del papiro es que la gente pague por unos supuestos conocimientos que no consigue. Seguiré hablando de este problema en el siguiente capítulo en el que analizaré la visión platónica en relación con los iniciadores órficos.

## 8. SACERDOTES ÓRFICOS Y MAGOS

### I. INTRODUCCIÓN

Uno de los temas más atrayentes para el estudio del movimiento órfico en los primeros siglos de su desarrollo es el grado de aceptación o crítica que esta doctrina produjo en los filósofos y autores literarios griegos que produjeron sus obras entre los siglos quinto y tercero antes de nuestra era. Son especialmente interesantes los textos de Platón, pues el filósofo ateniense abordó muchos aspectos interesantes de la doctrina órfica e, incluso, algunas de las enseñanzas de los órficos fueron matizadas por él en beneficio de su propia filosofía<sup>1</sup>. Me ocuparé en este capítulo de la crítica platónica a los oficiantes de rituales que, por diversas razones, podemos identificar con los profesionales religiosos órficos, lo que nos permitirá conocer la figura del sacerdote de esta corriente religiosa en el siglo IV a.C. y la

1 Sobre este particular véanse Casadesús (1997b), Bernabé (1998a) y (2007d).

importancia de la crítica platónica en la posterior imagen despectiva del movimiento órfico, de sus oficiantes y seguidores.

## 2. SAGERDOTES MENDICANTES Y ADIVINOS.

### LA CRÍTICA PLATÓNICA A LOS OFICIANTES DE RITOS ¿ÓRFICOS?

En un pasaje bien conocido y profusamente estudiado de la *República*<sup>2</sup> de Platón, comúnmente denominado el *locus classicus* del orfismo<sup>3</sup>, el filósofo ateniense critica a una serie de personajes que intentaba hacer creer a los hombres que tenían un poder superior que les permitía actuar por encima de las leyes naturales y de los propios dioses por medio de purificaciones, sacrificios y encantamientos:

Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder para reparar, mediante sacrificios y encantamientos acompañados de juegos placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados, o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un módico precio, trátase 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... Proveen, por otra parte, un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, de acuerdo con los cuales efectúan sacrificios. Y persuaden no sólo a individuos sino a ciudades enteras de que, por medio de ofrendas y juegos placenteros, que natural-

2 Pl. R. 364d-365a. Sobre la crítica de Platón a la magia véase Casadesús (2002). Para el estudio de Platón y el orfismo véanse Bernabé (1998a) y Casadesús (2008c).

3 «locus classicus des Orphikerproblems» véase Kern (1935) 1285.



mente ellos llaman iniciaciones, se produce la liberación y la purificación de las injusticias no sólo para los que están vivos, sino también para los que han muerto, y que a los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, les aguardan cosas terribles.

Estos personajes, a los que Platón llama sacerdotes mendicantes y adivinos, amalgaman en sí dos rasgos importantes que, a primera vista, parecen contradictorios. Según el filósofo estos hombres eran pretendidamente capaces de realizar purificaciones de los delitos y llevar a cabo ceremonias iniciáticas, a las que ellos mismos llamaban *teletai*<sup>4</sup>. Es posible identificar a estos profesionales del rito como sacerdotes, comparables con otros expertos rituales como los magos de Derveni<sup>5</sup>, que deben ser contados entre los numerosos profesionales religiosos no regulados por el Estado que existían en Atenas en el siglo V y IV a.C. Sin embargo, en este texto, también se nos informa de que estos hombres eran capaces de dañar a los adversarios de sus clientes por una módica cantidad puesto que, según ellos, conocen cómo hacer encantamientos y nudos mágicos. Esta faceta les empuja hacia la oscura figura del mago, es decir, se equipara a aquellas personas capaces de hacer creer a los demás que, debido a unos conocimientos rituales adquiridos por un aprendizaje previo, puede someter a los dioses y las leyes naturales a su voluntad. Estos hombres y mujeres son, además, considerados peligrosos ya que el pueblo teme sus terribles poderes. Debemos estudiar este pasaje como una crítica platónica a la «visión mágica de la religión»<sup>6</sup>, es decir, a la idea de que los

4 Sobre las *teletai* véanse Boyancé (1936) 42ss, Graf (1974) 32 n. 48, Casadio (1983) 124-126, Riedweg (1987) 81, 103 y 113, Simms (1990), Jiménez San Cristóbal (2002) 11-52 y (2008a) y Sfameni Gasparro (1987).

5 Éstos también llevaban a cabo rituales de probable función purificatoria en los que se hacían sacrificios y encantamientos. Véase cap. 7.

6 Véase Dodds (1945) 21.

dioses pueden ser manipulados por personajes que actúan en coherencia con unos ritos desarrollados en un ámbito religioso concreto, pero que no deben ser considerados como los hombres religiosos que Platón tendría en mente.

### 3. LA DENOMINACIÓN PLATÓNICA DE LOS INICIADORES

Platón tilda a los sacerdotes que imparten los ritos de sacerdotes mendicantes (*agyrtaí*) y adivinos (*manteis*). ¿Cuál es el motivo para que Platón adjudique tales denominaciones a unos sacerdotes que, según ellos, llevan a cabo ceremonias religiosas de carácter iniciático?

*Agyrtes* (sacerdote mendicante) es un término que, por sí mismo, comporta un carácter peyorativo mientras que *mantis* (adivino) parece impregnarse de este carácter despectivo sólo por su asociación con estos sacerdotes mendicantes y la relación de las prácticas que se les asignan. *Agyrtes*, en griego, es un término derivado del verbo *ageiro*, y hace referencia a individuos que obtienen sus ganancias por la enseñanza religiosa lo cual era algo criticado por los círculos ilustrados de la Grecia clásica<sup>7</sup>. La crítica no sólo se realiza a través del uso de términos griegos despectivos sino que, además, el texto incide en que estos sacerdotes «acuden a las puertas de los ricos», un sutil ataque a su carácter poco pío que les hace dirigirse a quienes pueden realizar un mayor dispendio. De tal afirmación se deriva un carácter interesado y poco acorde con lo que se considera propio de las personas vinculadas a la religión.

7 En especial la crítica socrática al cobro por la enseñanza propia de los sofistas, personajes a menudo comparados con los iniciadores religiosos y los brujos. Véase Motte (2000) 280-292.

El sustantivo *mantis*, como ya se ha comentado, no lleva implícita ninguna carga peyorativa observable en los pasajes antiguos<sup>8</sup>. Pero, según los textos platónicos, los adivinos no parecen ser personas del agrado del filósofo. En varios pasajes de su obra les acusa de ser capaces de mentir y este tipo de hombres no tienen cabida en su ciudad ideal<sup>9</sup>. Debe entenderse, por tanto, que *mantis* en este texto de la *República* tiene un sentido peyorativo provisto por el propio Platón, que les critica a menudo en otras obras. Debe notarse además que, incluso en la relación jerárquica de la reencarnación del alma, Platón sitúa a los adivinos y a los iniciadores en el quinto nivel, por debajo, incluso, de atletas y comerciantes<sup>10</sup>.

En el pasaje de *República* Platón no hace uso del término «mago» para referirse a los sacerdotes a los que critica. Este sustantivo parece ser un tecnicismo que hace referencia a profesionales religiosos<sup>11</sup>, en concreto, quizás, como se advertía en el estudio de la columna VI del *Papiro de Derveni*, iniciadores órficos que realizan los rituales pertinentes que se desarrollan en el

8 Sobre este término véase Bremmer (1993) y (1996).

9 Véase Pl. *Plt.* 290c. En Pl. *R.* 389d. utiliza un verso homérico (*Il.* 4. 412) para hablar de profesionales capaces de mentir al Estado: «Entre los que son artesanos: un adivino o un médico de males o un carpintero de maderas», Pl. *Lg.* 885d, 808d, y, sobre todo 933e en donde, finalmente, establece condena de muerte para los adivinos que engañen o produzcan algún tipo de daño a las personas. La única adivinación no condenada por Platón es la del oráculo de Apolo (Pl. *Lg.* 772d o 828a). Es posible que el único criterio que el filósofo establezca entre las adivinaciones lícitas o no y, quienes las llevan a cabo, sea su inserción en la estructura política del estado.

10 Pl. *Phdr.* 248d-e.

11 Puede traerse a colación la fábula de Esopo donde llama a una mujer «mujer mago». Ésta es acusada y juzgada por «innovar en cuanto a las cosas divinas» lo que debemos relacionar, obviamente, con la religión. Se menciona, además, en esta fábula que entonaba encantamientos y hacía cesar la cólera de los dioses, acciones que podemos relacionar con las propias de los magos del ritual de Derveni.

texto papiráceo. Es posible, por tanto, que Platón haya evitado en su texto el uso de un término que, para algunos sectores de la población, no albergaba sentido despectivo alguno. De hecho, Platón no hace un uso excesivo de términos relacionados con la magia en su obra y utiliza únicamente el sustantivo «mago» en un par de ocasiones en su extensa producción literaria<sup>12</sup>.

El pasaje de *República* que estamos comentando puede ponerse en relación con otro (*Leyes* 908d) en donde se observa una velada alusión a personajes relacionados con estos sacerdotes mendicantes. En *Leyes* Platón recrudece sus críticas y llega a establecer, incluso, fuertes medidas legales contra quienes llevarán a cabo ritos privados. Tales personas eran consideradas por el filósofo hombres perversos que inducían a la población a la superstición y al miedo. Sus invectivas se dirigen contra estos iniciadores y contra todas aquellas personas que convencen a la población y les hace creer que tienen poderes especiales que pueden tornarse en agresivos contra quienes ellos quieran, es decir, los magos en el sentido más siniestro del término<sup>13</sup>:

mientras el segundo, opinando igual que el primero, goza, además, reputación de hombre de buenas dotes y está lleno de mentira y engaño, y en su clase es donde se forman en gran número los adivinos y cuantos se afanan en torno a la magia de toda índole, y a veces también es de entre ellos de donde surgen tiranos, políticos, generales, malignos inventores de iniciaciones privadas y las maquinaciones de los llamados sofistas.

12 Pl. R. 572e y Pl. AX. 371a. En el texto de *República* se acompaña al sustantivo «mago» del adjetivo «terrible», lo cual podría ser indicativo de que la palabra, por sí misma, carece de connotaciones peyorativas y debe reforzarse con un adjetivo despectivo.

13 Casadesús (1992).

Platón califica a adivinos y hacedores de magia de personas peligrosas. Estos individuos que, según el filósofo ateniense, están llenos de mentira y engaño, son puestos en relación con sofistas, tiranos y demás personajes objetivo de sus invectivas en otros pasajes de su obra<sup>14</sup>. Señala, de forma especial, que de este grupo de personas surgen, a veces, «malignos inventores de iniciaciones privadas». ¿A quién se refiere Platón con estas palabras? Los individuos criticados en estas líneas son todos aquellos que, aprovechándose de su nivel social, son capaces de manipular o corromper a los ciudadanos debido al poco respeto que sienten por los dioses, a su egoísmo y a su poder de persuasión. Los iniciadores privados son, para el filósofo, maestros de la *doxa* y grandes persuasores que se equiparan, habitualmente, con los sofistas<sup>15</sup>. Creo que debe entenderse, como apunta F. Casadesús<sup>16</sup>, que estos iniciadores privados están en estrecha relación con los sacerdotes mendicantes censurados en el texto de *República*. En este pasaje de las *Leyes* se les llama adivinos del mismo modo que en *República* y hacedores de magias, lo que puede compararse en el texto de *República* con la frase «por medio de encantamientos y ligaduras mágicas». Por otra parte los «inventores de iniciaciones privadas» de *Leyes* tienen su claro correlato en la frase «las que ellos llaman iniciaciones» de *República*. Entiendo, pues, que las críticas platónicas se refieren a un arquetipo de iniciador privado en el que entra, de forma especial en el texto de *República*, el iniciador órfico.

14 Véanse otras críticas semejantes en, Pl. *Sph.* 234e y 241b, *Euthd.* 288b y 289d-290a, *Plt.* 291c y 303c y *Lg.* 932e-933a.

15 Es su poder de persuasión lo que asemeja a iniciadores y sofistas, véanse Pl. *Smp.* 203d, *Sph.* 235a y 241b, *Plt.* 303c y *Euthd.* 288b. Incluso en *Prt.* 315a y 316a se los compara a sofistas. Véase también un sofista. Véase también en Bernabé (1998a) 40s.

16 Casadesús (1992).

Por último, creo que es interesante para la comprensión de la crítica platónica estudiar el uso del término «mago» en el *Axíoco*. En esta obra se menciona a un personaje de origen persa llamado Gobrias al que se atribuye la narración de un relato escatológico. La relación del sustantivo «mago», en este caso, con un sacerdote iranio, no nos indica que Platón, o su imitador, tuviese una visión negativa del hombre al que se denomina con tal apelativo, sino que simplemente hace un uso propio del término en cuestión. Pero resulta curioso, y creemos que puede coincidir con un uso del sustantivo desde una perspectiva interna<sup>17</sup>, que este mago haga un relato escatológico de fuerte sabor órfico<sup>18</sup> en el que se especifica que:

Allí (en el territorio de los piadosos) tienen un lugar privilegiado los iniciados y cumplen allí también las pías ceremonias sagradas.

Sabemos que es propia de los cultos místéricos la concepción de un Más Allá privilegiado para los iniciados, en donde entrarían en contacto con los dioses y celebrarían banquetes, danzas y coros y en donde seguirían celebrando sus ceremonias

17 Posible comprensión del sustantivo en sentido propio y significado del mismo desde la perspectiva interna, i.e. como un profesional religioso, un uso similar al que vemos en el *PDer*. Sobre la perspectiva interna y externa en relación con los magos véase Bernabé (2006).

18 La relación más estrecha con el orfismo no se ve tanto en el viaje al Más Allá ni en el destino de los píos como en las condenas que se relatan para quienes guiaron su vida por las malas acciones. Este texto ha sido comparado con algunos de los *Gathas* en los que se habla del destino de los hombres tras la muerte. Es posible entender que el texto pseudo-platónico nos ofrece una visión escatológica que tiene su origen en suelo persa y que ha sido difundida entre los griegos por medio de doctrinas místicas como las órficas. Sobre este particular véase Álvarez-Pedrosa (2008) 991-1015.

purificadoras<sup>19</sup>. Platón, en la *República*, critica la visión escatológica de los órficos quienes, según él, pensaban que en el Más Allá el premio para los «felices» sería una borrachera eterna<sup>20</sup>. Tal exageración debe corresponder al intento platónico de desprestigiar todo movimiento religioso ajeno al control de la *polis* ya que, en su opinión, estos movimientos atentan contra el hombre porque generan miedo y superstición que pueden derivar, incluso, en desórdenes sociales<sup>21</sup>. Además Platón también critica que estos sacerdotes mendicantes y adivinos presumasen de ser capaces de liberar de culpa a quien quisiera a través de los rituales que, siguiendo los libros de Museo y Orfeo, practicaban. Dicha creencia dejaría sin efecto las narraciones sobre los castigos en el Más Allá, ya que cualquiera sería capaz de librarse de ellos con sólo acudir a los ritos que tales mendicantes practicaban<sup>22</sup>.

19 Sobre este tipo de afirmaciones en la literatura griega antigua véase e.g. S. fr. 837 Radt, Ar. Ra. 335, Isoc. 4, 28, Pl. Phd. 69c, Plu. Max. Esp. 224E.

20 Pl. R. 363d. Platón critica en la *República* que cualquier malhechor, por el mero hecho de ser un iniciado en esta clase de ceremonias, pueda acceder a un feliz destino ultramundano habiendo tenido en vida un comportamiento que no merece tales premios. En este sentido la crítica platónica a este tipo de iniciaciones no debe verse única y exclusivamente como un rechazo frontal a toda práctica religiosa apartada de las celebraciones de la *polis* sino como un problema ético. La gente que cree que por el hecho de iniciarse puede tener una vida ultramundana feliz aunque se comporte en vida de forma indecorosa y vil así como quienes promulgan tales enseñanzas son personas impías para Platón y, como tales, deben ser apartadas de la ciudad.

21 Para evitar tales problemas Platón establece en sus *Leyes* que no exista ninguna forma de culto privado, sino que toda manifestación religiosa debe efectuarse en los lugares públicas y bajo control de la *polis*. Véase Pl. Lg. 909d en donde, en una medida exagerada, prohíbe la elevación de altares privados y el culto en el hogar.

22 Agradezco la sugerencia a A. Bernabé.

#### 4. LOS RITOS DE LOS INICIADORES Y EL USO DE LIBROS DE MUSEO Y ORFEO

En el texto de la *República* Platón debate en torno al mal uso que los sacerdotes mendicantes hacen de las enseñanzas de los poetas, puesto que éstos utilizan sus obras en provecho de sus malas intenciones. Platón informa de que, para convencer a la gente de que es posible un fácil acceso a la maldad, unos remiten a unos versos de Hesíodo<sup>23</sup>, y para persuadir a sus clientes de que los dioses dejan doblegar su ánimo por las plegarias de los hombres, otros escogen un pasaje de Homero<sup>24</sup>, poeta de prestigio donde los haya en el siglo V-IV a.C. Tras estas afirmaciones Platón advierte de que los sacerdotes mendicantes y adivinos proveen innumerables libros de Museo y Orfeo según los cuales realizan sacrificios y convencen a la gente de que es posible purificarse de todo mal y librarse de las penas del Más Allá para los no iniciados. Dichos sacrificios y celebraciones, contra los que arremete Platón llamándolos «juegos placenteros», son denominados por estos sacerdotes «iniciaciones».

Este uso de los libros de Orfeo y Museo conecta de forma innegable, en mi opinión, a estos personajes con los iniciadores órficos. La utilización que de las citas de Homero y Hesíodo hacen los sacerdotes mendicantes no es equiparable, en modo alguno, a la que hacen de los libros de Museo y Orfeo. Los textos de los poetas épicos son utilizados por unos y otros para convencer a sus clientes de que es posible la consecución de bienes por caminos poco tortuosos y de que se puede influir en los dioses por medio de acciones rituales<sup>25</sup>, es decir, son utili-

23 Hes. *Op.* 787-789.

24 Il. 9, 497-501.

25 De los libros de Museo y Orfeo no aparece una sola cita en contraste con los otros dos poetas de los que sí se dan los versos que sirven de apoyo a sus acciones.



zados como apoyo de sus pensamientos, cosa que, por otra parte, era muy corriente en la Atenas clásica<sup>26</sup>. Pero no unos sacerdotes u otros, sino todos ellos<sup>27</sup>, utilizan los libros de Museo y Orfeo para realizar las acciones rituales que venden y que son el fin último de la actuación de estos personajes, es decir, que nos encontramos frente a un uso práctico de la literatura órfica, es decir, ante la utilización de textos que bien podrían ser los recitados en los ritos o las indicaciones de cómo deben realizarse tales ceremonias iniciáticas<sup>28</sup>. Y, como afirma Boyancé (1942: 228), tales sacerdotes mendicantes que llevan a cabo sus ritos basados en los libros atribuidos a Museo y Orfeo, no pueden ser otra cosa sino sacerdotes órficos.

Que el uso de libros en rituales es una práctica conocida e incluso definitoria de los órficos lo demuestran otros textos de la misma época que el pasaje platónico. Por ejemplo, en la tragedia de Eurípides *Hipólito*, Teseo reprocha a su hijo su extraño modo de vida, muy diverso del que sería apropiado a un ciudadano de su clase. Entre las diversas recriminaciones de Teseo a Hipólito leemos:

... Y con Orfeo como señor

haz el Baco honrando el humo de sus múltiples escritos<sup>29</sup>.

Vemos, pues, que la asociación de Hipólito con Orfeo se hace a través de la relación del hijo de Teseo con los escritos

26 Véase Boyancé (1942) 228.

27 La frase en griego se estructura claramente diciendo: unos... (versos de Hesíodo), otros... (versos de Homero) y después dice que «ellos», es decir, tanto unos como otros, «proveen un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo».

28 Es posible identificar tales textos con otros tales como el que contiene el *PGur.*, con indicaciones para la ejecución de un rito órfico, o el texto del *PDer.* Véase Jiménez San Cristóbal (2002b) y (2008a).

29 *E. Hip.* 951s.

órficos, lo cual puede relacionarse fácilmente con el conocimiento, por parte de la audiencia del drama eurípideo, del uso de libros en los ritos que tenían a Orfeo como «señor», es decir, los ritos órficos. El mismo Platón habla de Museo y Orfeo como los poetas de las iniciaciones<sup>30</sup>. Un texto más tarde, de Clemente de Alejandría<sup>31</sup>, parece conocer también el uso de libros en las iniciaciones órficas, ya que llama a Orfeo el poeta de las iniciaciones, lo que parece indicar que la tradición hacía de Orfeo el poeta por antonomasia de los textos usados en las ceremonias místicas<sup>32</sup>.

En conclusión, creo que Platón alude de forma consciente al uso de los libros de Orfeo y Museo para relacionar a los personajes que critica con aquellos que llevaban a cabo las iniciaciones órficas, lo cual conllevaría el desprestigio de quienes han sido así descritos. Pienso que, a través de este pasaje, se entienda que Platón no hacía referencia única y exclusivamente a los sacerdotes órficos sino a todos aquellos profesionales de la religión, itinerantes, que, aunque parecían llevar a cabo acciones pías y religiosas, no eran más que unos estafadores a sus ojos. Pero, en mi opinión, aunque Platón quisiera hacer referencia a todos estos personajes en conjunto, la alusión a rituales en los que tenían un papel primordial libros atribuidos a Orfeo y Museo lleva a dirigir la atención no a cualquier profesional sino únicamente a los órficos.

30 Pl. *Prt.* 316d.

31 Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2. otros textos interesantes son D.S. 5. 75. 4 y 77. 3 en que se habla de ciertos mitos que cuenta «Orfeo en las τελεταί».

32 Sobre los libros de uso ritual en el orfismo véase Jiménez San Cristóbal (2002b) y (2008a).

## 5. ACCIONES RITUALES:

## ENCANTAMIENTOS, SACRIFICIOS Y PURIFICACIONES

Atendamos ahora a las operaciones rituales que Platón atribuye a los sacerdotes mendicantes y demás profesionales religiosos no adscritos al orden de la *polis*. En el texto de *República* los sacerdotes mendicantes realizan, además de las acciones que pueden asignarse a lo que llamaríamos, con un término moderno, magia negra, otras acciones rituales congruentes con las que ejecutan los oficiantes religiosos retratados en otros pasajes de la literatura griega. En este texto en concreto se dice que los sacerdotes mendicantes realizan sacrificios y entonan encantamientos. Además, a juzgar por las acciones que se les adjudican en este pasaje, también llevarían a cabo ritos destinados a la liberación de las culpas y ritos de purificación (*katharmoi*). Todos estos rituales, según Platón, formaban parte de lo que estos sacerdotes denominaban ceremonias iniciáticas (*teletai*). Además el uso del término *teletai* para hablar de las ceremonias iniciáticas parece ser una constante en los textos órficos y es muy probable que se deba al establecimiento del juego etimológico que puede crearse con el verbo griego *teleutao*, morir. De hecho, el mismo texto platónico dispone de forma intencionadamente cercana los términos «los fallecidos» y «las iniciaciones» (*teleutesasin* y *teletás*) en un más que probable intento de relacionar las prácticas de estos sacerdotes con el orfismo<sup>33</sup>.

Así pues, según el texto de *República*, existen en época de Platón personajes que realizan sacrificios, encantamientos y proba-

33 Una de las características más interesantes de los órficos era su gusto por la explicación etimológica. Sobre esta forma de desarrollo de pensamiento filosófico véase Bernabé (1992) y (2006) 38 y su más popular juego etimológico *soma/sema* en Bernabé (1995b). Platón en su diálogo *Crátilo* se hizo eco de la popularidad que tal tipo de explicaciones tenía en su época y cabe estudiar dicho diálogo en clave irónica.

blemente purificaciones, y cuyas acciones rituales se integran en unas ceremonias religiosas que ellos mismos denominan «iniciaciones». Por otra parte, según un texto de *Leyes*<sup>34</sup>, aquellos personajes criticados y condenados a severas penas por Platón por ser ateos y aprovecharse de su propia falta de fe para engañar a la gente llevaban a cabo sacrificios, plegarias y encantamientos. Además, como ya se ha recordado, entre estos personajes tan criticados se hallaban también los «malvados inventores de iniciaciones privadas»<sup>35</sup>.

Ahora bien, tales acciones rituales corresponden, casi exactamente, con las que ejecutaban los magos en el ritual del *Papiro de Derveni*<sup>36</sup>. Nos encontramos aquí ante un clarísimo ejemplo de la relación poco clara que se daba en la Antigüedad entre las acciones rituales que corresponden al terreno de la religión y al de la magia. En el texto del *Papiro de Derveni* nada hace sospechar que las oraciones, sacrificios y encantamientos tengan relación con la magia en un sentido peyorativo del término, sino que son realizadas por expertos rituales en el seno de unas celebraciones religiosas de ámbito místico. Pero Platón, sin embargo, utiliza el participio *goeteúontes* (hacer brujería, magia) para calificar las acciones llevadas a cabo por estos individuos, lo cual los acerca innegablemente al ambiguo terreno de la magia. Es posible pensar, a la luz de los textos, que los mismos personajes pueden ser vistos ya como píos sacerdotes ya como vulgares magos y embaucadores y sus prácticas ya como rituales acordes con las prácticas religiosas que profesan ya como oscuras prácticas mágicas. Unas u otras valoraciones parecen depender, única y exclusivamente,

34 Pl. *Lg.* 909b.

35 Pl. *Lg.* 908d.

36 *PDerv.* col. VI lin. 1-2: oraciones y sacrificios dulcifican las almas. Un ensalmo de los magos puede trocar a los *démenes* que se han convertido en un obstáculo...

del punto de vista de la persona que describe a dichos personajes o su modo de actuación<sup>37</sup>.

## 6. ¿DOS TIPOS DE ACCESO A LA INICIACIÓN ÓRFICA?

Quiero hacerme eco en este párrafo de la visión platónica de un tipo especial de sacerdotes que podemos identificar como oficiantes órficos. Compararé dicho grupo con los sacerdotes mendicantes y adivinos de la *República* y los profesionales rituales condenados en las *Leyes*, lo que nos llevará a plantearnos una interesante pregunta: ¿existían diversos tipos de iniciadores órficos?, ¿existían diversas formas de acercarse a la iniciación en el orfismo?

En el diálogo de Platón *Menón*<sup>38</sup> se habla de sacerdotes y sacerdotisas, intérpretes de textos, que son capaces de dar cuenta de las actividades que desarrollan:

Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos... Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio... pues dicen que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque aquellos de quienes...

*Perséfone haya recibido el pago por un antiguo pesar,  
hacia el alto sol en el noveno año  
el alma de ellos devuelve nuevamente,  
de las que reyes ilustres*

37 Véase Bernabé (2006).

38 Pl. *Men.* 81a.

*y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes  
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula  
por los hombres serán llamados*<sup>39</sup>.

Que este texto hace referencia a las ideas órficas sobre la trasmigración de las almas y no a otro tipo de doctrina ha sido profusamente argumentado por grandes estudiosos del tema<sup>40</sup>. Por mi parte repasaré brevemente los puntos principales por los que podemos reconocer que tales «sabios hombres y mujeres» son sacerdotes o intérpretes de «lo órfico»<sup>41</sup>.

- 1) Se habla de hombres y mujeres sabios en cuanto a los asuntos divinos. Sabemos que las mujeres tenían un papel sacerdotal en los cultos báquicos<sup>42</sup> e, igualmente, en el orfismo<sup>43</sup>, mientras que en los movimientos religiosos cívicos su papel era el de simple participante sin ostentar, a menudo, un cargo de poder en la ejecución ritual.

39 La cita corresponde a Pi. fr. 133 Maehler.

40 Sobre este pasaje platónico véanse los más recientes estudios de Kingsley (1995) 160ss., Bernabé (1993), (1998a) y (1999b), Casadesús (1997b) y (2008c) 1243-1244, y Betegh (2004) 351ss.

41 Algunos han entendido que estos sacerdotes no son órficos sino pitagóricos. En el texto que comentamos el único rasgo que debe ser interpretado como pitagórico es el carácter celeste de la escatología de los versos pindáricos, lo cual podría considerarse propio únicamente de la cita de Píndaro y no del conjunto de la cita platónica. Digamos que es la cantidad de conexiones con el orfismo la que nos inclina a pensar que estos sacerdotes son órficos y no pitagóricos. Por otra parte, las conexiones entre órficos y pitagóricos son muy estrechas llegando incluso a la identificación en algunos autores en época antigua. Sobre este problema véase Casadesús (2008c) 1053-1078.

42 Recuérdese la crítica de Demóstenes a la actuación ritual de la madre de Esquines quien era sacerdotisa de los misterios de Sabazio.

43 Véase inscripción de Torre Nova (*OF* 585) donde aparece el género femenino entre los participantes del culto y Plu. *Alex.* 2 donde nos informa de que Olimpiade era una iniciada de los ritos órficos y, probablemente también, Plu. *Caes.* 9. Cf. Edmonds (2004) pp. 65-69 con especial atención al género en las laminillas órficas y Jiménez San Cristóbal (2008b) 782-784.

- 2) El texto hace hincapié en que tales hombres y mujeres, sabios sacerdotes y sacerdotisas, se ocupan de la interpretación de sus acciones. En este sentido se puede establecer una conexión entre estos hombres y mujeres y el autor del *Papiro de Derveni*, dado que, a lo largo del texto papiráceo conservado, se observa un gran interés por su parte en aclarar y explicar todo aquello que pudiera resultar confuso o especialmente difícil de entender. Asimismo, el autor del papiro critica en la columna XX a los expertos en rituales que son incapaces de ofrecer a sus clientes una explicación satisfactoria de los ritos y las enseñanzas de las que han sido partícipes. Por otra parte la mención de la sabiduría de estos personajes recuerda el texto de *Gorgias* en que Platón habla de la teoría órfica del *soma/sema* que había escuchado a uno de los sabios<sup>44</sup>. Tal juego de palabras, según Platón, lo ideó cierto hombre ingenioso que podría ser identificado con algún intérprete de los textos órficos<sup>45</sup>.
- 3) En este texto del *Menón* se hace uso de un vocabulario muy acorde con los textos órficos y es posible entender un uso intencionado de algunos de los términos. Se dice que estos sacerdotes dicen que la vida llega a un término haciendo uso del verbo *teleutao*. Posteriormente se puntualiza que esto es a lo que se llama morir, haciendo uso en la definición del más habitual *apothnesko*. El uso del verbo *teleutao* para hablar de la muerte puede entenderse como una alusión al juego de palabras órfico *teleté/teleuté* (inicia-

44 Pl. *Grg.* 493a.

45 Véanse Linforth (1944), Casadesús (1997a) y (2008c) 1144ss. y Bernabé (1995b) 228s., (1998a) 51s. y (2002g) 231. Según la opinión de Casadesús, seguida por Bernabé, es posible que sea el mismo Platón quien inventa las etimologías.

ción/muerte). También se advierte de que los hombres que hayan pagado la «pena a Perséfone» serán llamados, al término de sus días, héroes, tal como se designa al muerto iniciado en dos de las laminillas órficas<sup>46</sup>.

- 4) Por último, la alusión a la pena pagada a Perséfone por un antiguo pesar debe hacer referencia, sin lugar a dudas, al pecado antecedente que paga todo hombre por el crimen de Dioniso Zagreo, el hijo de Perséfone entre los órficos, base de su pensamiento antropológico y escatológico<sup>47</sup>.

Expuestas las principales razones que inducen a pensar que tales hombres y mujeres sabios deben ser sacerdotes órficos<sup>48</sup> es hora de plantearnos si éstos tienen o no relación con los sacerdotes mendicantes y adivinos del pasaje de *República* y de intentar averiguar si es posible hallar entre ambos grupos de profesionales un punto de ejemplificación a las alusiones expuestas en la columna XX del *Papiro de Derveni* en relación con los diversos tipos de iniciadores a los que parece que podían dirigirse los fieles.

En primer lugar hay que destacar la frase en que se hace referencia a unos sacerdotes capaces dar una explicación acerca de lo que hacen. El autor del *Papiro de Derveni*<sup>49</sup> nos informa de que Orfeo habló en sus poemas de una forma mística y alegórica y que era necesario explicar sus poemas para llegar al conocimiento:

Su poesía es enigmática y extraña para los hombres. Pero Orfeo no quiso decir a éstos enigmas y cosas extrañas, sino grandes cosas en enigmas.

46 Laminilla de Entella (OF 475 lin. 2) y laminilla de Petelia (OF 476 lin. II).

47 Sobre el pago de este antiguo pesar véase Santamaría Álvarez (2005).

48 Hablamos de iniciadores y no de intérpretes dado que el texto los llama sacerdotes.

49 *PDerv.* col. VII.



El autor del *Papiro de Derveni* parece erigirse como una de estas personas capaces de entender el carácter profundo de los textos órficos y la verdad que en ellos se intentó explicar, lo que desarrolla a través del interesante comentario exegético de una teogonía órfica expuesta a lo largo del resto de columnas del papiro. Partiendo de esta evidencia, es comprensible la crítica del autor de Derveni a los iniciadores incapaces de dar a la gente el conocimiento que pensaban adquirir cuando acudieron a ellos. Cabe entender que uno de los «sabios sacerdotes» de los que habla Platón en el *Menón* serían personas parejas al comentarista del *Papiro de Derveni*<sup>50</sup>.

No obstante resulta difícil relacionar a los sacerdotes del *Menón* con los que aparecen en la crítica de *República* y *Leyes* a los que, no sólo no se les llama sabios, sino que son calificados con términos muy despectivos. Aún así no puede dejar de advertirse que el fondo de la teoría salvífica pregonada por estos «sacerdotes» es la misma: el feliz destino de unos pocos privilegiados en el Más Allá por la expiación de unas antiguas culpas<sup>51</sup>. Entonces, ¿cuál es el motivo que impulsa a desprestigiar a unos y llamar sabios a otros? Se puede contestar esta pregunta si se tiene en cuenta un problema al que ha aludido A. Bernabé y que puede estar en la base de las críticas platónicas a los sacerdotes órficos: la cronología de sus obras<sup>52</sup>. El pensamiento pla-

50 Véase Betegh (2004) 351.

51 El texto de *República* dice: «se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman iniciaciones, que nos libran de los males del Más Allá», afirmación que debe entenderse en relación con la purificación ritual del pecado antecedente para poder acceder al feliz destino ultramundano, lo que se relaciona con el pago a Perséfone por el antiguo pesar del fragmento pindárico del *Menón*.

52 Véase Bernabé (1998a) 53. En este estudio Bernabé destaca que las obras primeras presentan un gusto o, al menos, un interés, hacia la obra de Orfeo, al que se coloca entre los grandes escritores de la Antigüedad. Pero, en sus últi-

tónico se fue desligando de las teorías socráticas a medida que iba transcurriendo el tiempo. Sus primeros diálogos muestran una mayor cercanía y condescendencia con las doctrinas órficas y sus seguidores. Posteriormente todo lo que guardaba relación con las teorías de los órficos y los libros atribuidos a Orfeo así como con sus sacerdotes fue convirtiéndose en motivo de crítica y burla por parte de Platón.

Parece traslucirse un doble sentimiento por parte del filósofo ateniense<sup>53</sup> frente a las menciones de lo órfico pues, por una parte, considera algunas de las teorías útiles para el hombre, e incluso se vale de ellas para el desarrollo de su filosofía (doctrinas sobre la trasmigración del alma, dualidad cuerpo alma explicada como *soma/sema*) pero, por otra parte, aborrece a quienes utilizan dichas enseñanzas, expresadas en libros, para llevar a cabo sus iniciaciones a cambio de una retribución económica. Parece que para Platón el desarrollo intelectual y la crítica exegética de las obras de Orfeo no es censurable y resulta de gran interés<sup>54</sup>, sin embargo detesta el uso mercantil de estas doctrinas y el automatismo de la ejecución ritual vacua. En este sentido hay que entender un texto de *República*<sup>55</sup> en que parece establecerse una diferencia entre los sacerdotes del *Menón* y los sacerdotes mendicantes y adivinos de la *República*:

mas obras, se advierte un progresivo desprecio tanto hacia las obras órficas como hacia los seguidores de Orfeo, si bien siempre cabe advertir que ciertas ideas órficas, sobre todos aquellas relacionadas con el futuro de las almas, fueron utilizadas por Platón en beneficio de su propia filosofía.

53 Un estudio pormenorizado de todas estas alusiones lo ofrece Bernabé (1998a).

54 Es posible reconocer tal gusto por la interpretación de los textos órficos no sólo en el pasaje del *Menón* sino quizás también en Pl. *Io* 536b donde nos habla de seguidores poéticos de Orfeo y Museo junto con los de Homero y Hesíodo sin que haya algún tipo de crítica. Sobre este pasaje véase Bernabé (1997) 37-38.

55 Pl. *R.* 489b.

Porque no es natural que el piloto suplique a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios acudan a las puertas de los ricos, sino que miente quien bromea de esta forma...

Según Platón no es natural que los sabios vayan a las puertas de los ricos, sino que sea la gente la que acuda a sus casas si es que se desea algo de ellos. En la estructura de la frase vemos una clara relación con la actuación de los sacerdotes mendicantes y adivinos de *República*<sup>56</sup>. Para Platón no es natural que quienes son sabios (mismo término utilizado en el *Menón* para hablar de los sacerdotes órficos) seleccionen sólo a gente adinerada para sus propósitos doctrinales. Dicho esto puede postularse que, en opinión de Platón, no es que los sacerdotes mendicantes y adivinos no sean sacerdotes órficos, sino que no deben contarse entre los sabios intérpretes de los textos y sacerdotes reputados, ya que los sabios no pretenden sacar ganancias por sus enseñanzas yendo de puerta en puerta. Aristóteles habla también de sabios que acuden a las puertas de los ricos en su *Retórica*<sup>57</sup> y en la *Ética a Nicómaco*<sup>58</sup>, donde establece una relación de profesiones desempeñadas sólo por quienes buscan la ganancia: adivino, sabio y médico. Esta lista es similar a la que expone Platón en *República*<sup>59</sup> en donde entre los individuos capaces de mentir al Estado se enumera tanto el adivino como al médico de males.

56 D.L. 2, 69 dice que los filósofos acuden a las puertas de los ricos empleando un giro muy similar al platónico. El contexto en que se inscribe este pasaje es congruente además con las críticas a recibir dinero por la enseñanza de la filosofía.

57 Arist. *Rh.* 1391a. Parece ser una frase proverbial, cf. *Gnomologium Vaticanum* 6 Sternbach (véase Bernabé, traducción a la *Retórica* de Aristóteles, Alianza Ed. pg. 187 en la nota al pasaje). Véase D.L. 2, 69 quien dice que son los filósofos los que acuden a las puertas de los ricos.

58 Arist. *EN* 1127b.

59 Pl. *R.* 389d.

La crítica platónica y esta duplicidad en relación con los sacerdotes puede ser parangonable con la diatriba que el autor del *Papiro de Derveni* desarrolla en la columna XX. El comentarista no se sorprendía de que las personas que se iniciaban en la ciudad no entendiesen nada de lo que se realizaba en las ceremonias, porque para él no es posible ejecutar los ritos, escucharlos y verlos, y, al mismo tiempo, comprenderlos. Su descripción de los iniciadores en la ciudad puede relacionarse, claramente, con el texto de la *República* de Platón ya que dice de ellos que convencen no sólo a particulares, sino a ciudades enteras<sup>60</sup>. De tales pasajes se desprende la existencia de iniciadores mendicantes que van de ciudad en ciudad celebrando ritos y que son criticados por quienes consideran que lo interesante de las doctrinas no es la ejecución ritualista y vacua sino la comprensión de las verdades ocultas en los textos. Además, para el autor del *Papiro de Derveni*, esa disquisición es la verdadera esencia de la iniciación y debe ser llevada a cabo por verdaderos profesionales<sup>61</sup>.

Por otra parte es también útil comparar el texto del *Menón* de Platón con el segundo grupo del que nos habla el comentarista de Derveni, gente que es capaz de dar cuenta de las doctrinas que comunican y que es su oficio<sup>62</sup>. El autor del *Papiro de Derveni*

60 *PDer.* col. XX 1 «Me sorprende menos de que aquellos hombres que, tras haber celebrado los ritos en las ciudades, y haber visto las cosas sagradas, no consigan conocimiento», Pl. *R.* 464e «convencen no sólo a particulares sino a ciudades enteras». Del mismo modo se observa dicha crítica platónica en Pl. *Ig.* 909b, : «particulares, casas completas y ciudades» fragmento que ya hemos relacionado con el pasaje de *República*.

61 Pues el autor de Derveni, además del comentario exegético del poema órfico, ofrece un comentario del ritual que efectúan los magos explicando cada punto que parece dudoso y que él considera interesante explicar porque revela algo del contenido doctrinal, e.g. la explicación del porqué del sacrificio de múltiples pasteles de innumerables protuberancias en la columna VI.

62 El comentarista de Derveni no critica a este grupo en particular, sino a quienes, aún yendo a estos profesionales, no sacan provecho de sus conocimientos

parece encajar bien entre este grupo de sacerdotes que aparecen caracterizados en el fragmento del *Menón*.

## 7. PRÁCTICAS DE MAGIA AGRESIVA POR PARTE DE SACERDOTES MENDICANTES

Según el pasaje de *República* que comentamos los sacerdotes mendicantes y adivinos realizan prácticas mágicas que, según el testimonio de otros textos coetáneos, se incluían dentro de las acciones de magia dignas de censura. Que este tipo de acciones fueran ejecutadas por los mismos hombres que llevaban a cabo ceremonias iniciáticas parece una contradicción:

Y si alguno quiere hacer daño a un enemigo, podrá hacérselo con poco dispendio, sea justo o injusto, valiéndose de ciertos conjuros y ligaduras mágicas con los que, según dicen, se atraen a los dioses y les convencen para que les ayuden<sup>63</sup>.

... de entre estas gentes salen gran número de adivinos y afanosos hacedores de toda clase de magias; de ellos nacen también a veces, tiranos, oradores que hacen demagogia, generales, malignos inventores de iniciaciones secretas y de las maquinaciones de los llamados sofistas ... (todos aquellos que) engatusen el alma de numerosos vivos porque dicen que pueden invocar el alma de los muertos y porque prometen persuadir a los dioses, como si los embrujaran con sacrificios, plegarias y encantamientos, e intenten aniquilar de raíz casas y ciudades enteras por dinero, de esos,

y se van sin hacer preguntas y sin adquirir, consecuentemente el saber que se suponía iban a conseguir.

63 Pl. R. 364c.

sostengo, si alguien pareciera ser culpable, condénalo el tribunal a ser encerrado según la ley en la cárcel del interior del país...<sup>64</sup>.

Hoy en día resulta extraño que se entremezcle de esta forma el mundo religioso y el de la magia, pero en la Antigüedad la diferencia entre ambas disciplinas no era tan clara y una de las formas más corrientes de descalificar una doctrina religiosa o un comportamiento ritual diferente al habitual de la *polis* era acercarlo al mundo de la magia y la impiedad religiosa o el ateísmo.

Para ejemplificar esta afirmación en el contexto que estamos tratando es importante observar cómo Platón se sirve de los mismos términos utilizados por el comentarista del *Papiro de Derveni* para hablar de ciertas acciones rituales. Platón, en las *Leyes*, hace referencia a todas las actividades realizadas por los magos embaucadores destinadas a hacer creer a los hombres que tienen poder sobre los dioses a través de sacrificios, plegarias y encantamientos. Platón utiliza los mismos términos empleados por el autor de Derveni en su descripción de las actividades rituales de los magos en la columna VI<sup>65</sup>. Por otra parte, en la *República*, Platón hace uso de dos de estos términos (sacrificios y encantamientos) para referirse a las prácticas rituales realizadas por los sacerdotes mendicantes. Por tanto, vemos que el mismo modo de actuación ritual es propio de los profesionales religiosos del *Papiro de Derveni*, de los sacerdotes mendicantes de la *República* y de los magos, en sentido peyorativo, del texto de *Leyes* sin que haya, aparentemente, ningún tipo de diferencia entre ellos<sup>66</sup>.

64 Pl. *Lg.* 908d y 909b.

65 *PDer.* col. VI 1: «Pues las libaciones], oraciones y sacrificios dulcifican las almas. Un ensalmo de los magos puede trocar a los *démones* que se han convertido en un obstáculo». Pl. *Lg.* 909b: como si los embrujaran con sacrificios, plegarias y encantamientos.

66 Hablamos de mago en sentido peyorativo en las *Leyes* ya que se habla de individuos «hacedores de toda clase de magia» cuyas acciones rituales son descritas con un despectivo «embrujando».

En el texto de la *República* sorprende que, tras esta presentación de los sacerdotes mendicantes y sus reprobables actividades, Platón diga que estos mismos personajes, esgrimiendo como autoridad los libros de Orfeo y Museo, llevaban a cabo ceremonias, que él califica de juegos placenteros, y que estos sacerdotes llamaban iniciaciones. En ellas participaban particulares y ciudades enteras. Dichas ceremonias servían para librar a la gente de los males del Más Allá. El texto de *Leyes* es aún más crítico y afirma que de aquella gente impía de la que salen, en ocasiones, los «malignos inventores de iniciaciones privadas», eran capaces de persuadir a los dioses y de invocar el alma de los muertos, actividad que siempre estuvo conectada en la Antigüedad con la magia. Así pues, en los dos textos en los que Platón arremete contra un grupo de iniciadores que es probable relacionar con los oficiantes órficos, afirma que estos mismos hombres convencían a la gente de que eran capaces de controlar a los dioses invocando incluso a las sombras del Más Allá y de que podían hacer el mal a quien quisieran por medio de ataduras mágicas (*katadesmoi*). Tales prácticas, en época platónica, eran concebidas como parte separada de la religión y eran condenadas, si no por la ley, sí por la sociedad que temía a hombres con tales poderes<sup>67</sup>.

En este sentido creemos que es necesario pensar que se establece un doble juicio de valor al hablar de los oficiantes órficos, lo que podríamos llamar una visión interna y una visión externa que, creo, está en la base del desprestigio que los iniciadores

67 Parece que en Grecia el único caso en que cabría una actuación legal por lo que consideraríamos en nuestros días magia, es por magia física, es decir, por el envenenamiento con pócimas, mientras que la magia que llamaríamos no-física, la que actúa por medio de *defixiones* y encantamientos, no se contaba entre los delitos criminales y únicamente se podía procesar al practicante de tales artes por una acusación de impiedad.

órficos fueron acumulando a través de los siglos. Mucho se ha discutido acerca de la existencia de un doble orfismo o, al menos, de una doble forma de acceder a los misterios órficos: la primera, un tipo de orfismo elevado, que correspondería con la interpretación filosófica de los escritos órficos y la segunda un orfismo popular, ritualizado y práctico que correspondería a la forma de actuación de los oficiantes criticados por Platón a los que se les adjudicará el nombre de «orfeotelestas»<sup>68</sup>.

En mi opinión es inútil intentar establecer una frontera que distinga dos clases de orfismo a partir de una tipificación de sus oficiantes, del mismo modo que resultaría infructuoso intentar establecer dos formas de cristianismo realizando una distinción entre quienes rezan el rosario en días de cuaresma y quienes rezan a San Antonio para encontrar objetos perdidos, pues ambos tipos de oraciones pueden ser elevadas por una misma persona que se considera a sí misma cristiana y no existen dos clases de cristianismo que puedan ser de tal forma divididos. En esta idea, y dadas las fuentes literarias que nos hablan de las actividades de los oficiantes órficos, parece que la división entre unos profesionales dignos de respeto (sacerdotes del *Menón*) y otros falsarios (*República*) que se aprovechaban de la credulidad de las gentes debe ser fruto de una crítica externa a este movimiento por parte de los ilustrados de la época y no una verdadera conciencia social que distinguiese entre un orfismo de primera fila y otro de segunda. Tal afirmación se basa en la ausencia de crítica a los ritos llevados a cabo por los diversos

68 A favor de la creencia en un orfismo heterogéneo en el que tienen igual cabida diversos tipos de sacerdotes y de que un orfismo noble y puro sólo existe en el espíritu de los modernos Boyancé (1942) 217-235, Montégu (1959) 76, Prümm (1960) 70, Bernabé (1998a) 80. Consideran que hay dos clases de orfismo Nilsson (1967) I<sup>3</sup> 696s, Linforth (1941) 75ss, Moulinier (1955) 132-141, Casadesús (2002).



tipos de sacerdotes que conocemos gracias al *Papiro de Derveni*, documento que debe estudiarse como perteneciente al ámbito interno de la religión órfica. El autor de Derveni pertenece a un grupo de personas que se interesa por la especulación filosófica en torno a los poemas de Orfeo dado que, según él mismo dice, los escribió de forma enigmática y es necesario interpretarlos para conseguir conocer las verdades que quiso transmitir. Pero él, aunque distingue entre dos diferentes modos de acceder a la iniciación órfica, no critica tan ferozmente como Platón el modo de actuación de los sacerdotes que inician en las ciudades, sino que considera preferible que la gente se inicie con los sacerdotes que, además de realizar todas las acciones rituales pertinentes, son capaces de explicar el porqué de esos ritos que ejecutan y la verdad que los textos órficos usados en el desarrollo de las ceremonias camuflan. La crítica vertida en la columna XX del *Papiro de Derveni* no parece ser un ataque a diversos grupos iniciáticos órficos por una diferenciación en cuanto a sus actividades rituales, sino una reacción de competencia y profesionalidad.

Sin embargo, la visión platónica de los sacerdotes mendicantes no es la misma que la de un miembro perteneciente al movimiento órfico o un simpatizante de él. Su visión es externa, incluso podríamos decir que sólo teórica y orientada única y exclusivamente a la reflexión en torno a la teoría del alma. A. Bernabé, en un artículo de 1998<sup>69</sup>, estudió minuciosamente los pasajes platónicos sobre Orfeo y el orfismo. De este estudio se desprende, entre otras interesantes cuestiones, que la actitud de Platón frente a lo órfico es ambigua dado que, si bien los escritos atribuidos a Orfeo sobre las teorías acerca del alma le resultan interesantes y se sirve de ellos para ejemplificar sus

69 Bernabé (1998a).

propias ideas<sup>70</sup>, no ocurre lo mismo en relación con el propio personaje mítico de Orfeo y sus seguidores. Del bardo tracio habla de forma burlesca e incluso despectiva<sup>71</sup>; sobre los órficos en general y, en concreto, acerca de sus interpretaciones teológicas, parece mantener una posición ambigua, y si bien critica sus explicaciones etimológicas, alaba el trabajo de los intérpretes de los textos órficos. Respecto a los oficiantes de iniciaciones privadas<sup>72</sup>, en concreto seguramente los sacerdotes órficos, mantiene una actitud de rechazo porque considera que estafan a la gente y sólo buscan la ganancia individual. Además, parece suponer que dichos personajes resultan un claro peligro para la sociedad que idea en sus obras *República* y *Leyes*, ya que sus acciones pertenecen al campo de la *doxa*, como las de los sofistas, y este tipo de enseñanzas hacen que el hombre no llegue jamás a adquirir el conocimiento de la verdad.

Cabe ahora preguntarse si son reales las críticas platónicas y si realmente los sacerdotes órficos alardeaban de tener esos poderes mágicos, o si era la sociedad, y en concreto Platón e ilustrados del siglo IV a.C., quienes identificaban a los iniciadores con hechiceros para desprestigiar el movimiento religioso del que eran integrantes.

70 Sobre este particular véase Bernabé (2007d).

71 Véase Pl. *Smp.* 179d.

72 El pasaje de *Leyes* es muy clarificador en este sentido, ya que les llama malignos inventores. El adjetivo «malignos» es claramente ofensivo pero debemos destacar que, al hacer uso del sustantivo «inventores», incluye a estos individuos entre quienes no siguen los modelos tradicionales de la religión e introducen nuevas prácticas. Aunque se ha hablado mucho acerca de la aceptación por parte de los griegos de los dioses extranjeros, hubo algunas condenas por «innovación en cuanto a la religión» que no podemos dejar de advertir en estos momentos. Como ejemplo cabe recordar la condena a la sacerdotisa Nino y la fábula de Esopo en que se condena, igualmente, a una «maga» por innovar en cuanto a las cosas divinas, véase D. 19, 281 y Aesop. 168 (Ch. 236).

En época clásica los iniciadores privados que no formaban parte del culto cívico de la ciudad eran mirados con sospecha. Sabemos que, en algunos casos, fueron incluso llevados a juicio bajo acusaciones de impiedad y, probablemente también, aunque esto sea más difícil de demostrar, bajo acusaciones de envenenamiento (*pharmakeia*), forma de acusar a quienes practicaban artes que podían describirse como hechicería.

La asociación de los iniciadores privados con la magia puede ejemplificarse gracias a unos versos de las *Bacantes* de Eurípides<sup>73</sup> en los que el rey Penteo califica a Dioniso de «hechicero y encantador» únicamente porque ha traído unas iniciaciones nuevas a su ciudad. Tal calificativo puesto en boca del dirigente de un pueblo es, obviamente, una crítica política al movimiento religioso que el dios quiere instaurar en Tebas. Debemos ver en los términos empleados por Penteo un uso intencionado de vocabulario despectivo para relacionar la nueva religión con la magia<sup>74</sup>. Además, en esta misma obra, observamos otra afirmación que recuerda este conflicto entre sacerdotes de cultos privados y mendicantes en contraste con los oficiantes públicos, ya que Penteo, viendo vestido de bacante al adivino Tiresias, le acusa de pretender únicamente sacar ganancias económicas del nuevo culto<sup>75</sup>. Los versos puestos por Eurípides en boca de

73 E. Ba. 234ss.

74 Penteo es el único personaje de la tragedia *Bacantes* que califica de forma despectiva a Dioniso mientras que el resto de personajes se dirige a él como dios. Nótese, por otra parte, que la primera intervención de Penteo es encerrar en la cárcel a las seguidoras de Dioniso, extranjeras y tebanas, es decir, poner medidas legales a un asunto religioso. De hecho, Dioniso dice en la tragedia que él es quien dirige las ceremonias en E. Ba. 465-474 utilizando varios términos propios del vocabulario místico y aseveraciones que aluden a la prohibición de visión de los ritos a algunas personas y la imposibilidad de hablar de ellos a los no iniciados, lo que hace clara alusión a religiones místicas no relacionadas con el culto cívico de la *polis*.

75 Posteriormente también advierte Penteo que si no fuera por su vejez también le conduciría a la cárcel junto a las ménades.

Penteo pueden interpretarse como una alusión al panorama religioso de la Grecia (quizás, puntualmente, la Atenas) de su época, en la que personajes ilustrados y personalidades políticas de la ciudad vuelven sus críticas a los sacerdotes de cultos privados en dos claras direcciones: su asociación con la magia y el interés económico.

De forma similar a este pasaje de *Bacantes* se desarrolla la crítica a los purificadores ambulantes en el tratado hipocrático *De Morbo Sacro*. Este ataque ha sido puesto también en relación con la crítica platónica de los sacerdotes mendicantes en la *República* así como, por asociación, al primer grupo de iniciadores de la columna XX del *Papiro de Derveni*<sup>76</sup>.

Según el escritor hipocrático de este tratado<sup>77</sup> la epilepsia no es una enfermedad más sagrada que el resto y los únicos que hablan de ella en tales términos y consideran que debe ser tratada por medios rituales y no científicos, son una turba de far-santes cuyo único interés es el enriquecimiento personal. Añade además que, con tales afirmaciones sobre la epilepsia, no demuestran más que su impiedad y su propio ateísmo. Interesa especialmente la virulenta acusación del autor del tratado al grupo de personas que pretenden curar la epilepsia haciendo uso de aspersiones y demás procesos purificadores de origen ritual. A ellos se les llama «magos, purificadores, sacerdotes mendicantes (charlatanes) y embusteros». De estos profesionales se dice en el tratado, además, que son capaces, según ellos mismos, de hacer descender la luna, eclipsar el sol, modificar el clima, arruinar las cosechas y demás acciones increíbles por medio de ritos mágicos y de otros conocimientos y prácticas.

76 Véanse Casadesús (2002) y (2008c) 1268-1276 y Betegh (2004) 353-359.

77 Sobre el *Corpus Hippocraticum* y los problemas entre medicina hipocrática, popular y religiosa en Grecia véanse los libros de referencia Lanata (1967) Lain Entralgo (1987) y Gil (2004).

Los términos con que tales personajes son denominados en el tratado hipocrático constituyen una *gradatio* despectiva que va desde el uso de un término técnico al insulto sin más paliativos<sup>78</sup>. Dos de estos términos, «magos» y «sacerdotes mendicantes», están relacionados en otros pasajes con los sacerdotes iniciadores en cultos místéricos<sup>79</sup> y «purificadores», por su parte, no parece un término muy apartado tampoco del mundo de la religión y, en concreto, de la religión mística<sup>80</sup>. De tales personajes se dice que se amparan en lo divino para ocultar su ignorancia, una crítica muy similar a del texto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles<sup>81</sup> donde se advertía de la facilidad con que, en algunas profesiones (adivino, sabio y médico), se puede ocultar la falta de conocimiento.

Posteriormente el autor hipocrático advierte que las personas que llevan a cabo las prácticas de purificación para curar la enfermedad sostienen ser capaces de alterar los fenómenos naturales por medio de prácticas mágicas. Tal afirmación nos lleva a pensar que estos personajes eran vistos como potencialmente peligrosos, dada la creencia en la efectividad de sus supuestos poderes sobrenaturales.

Por tanto, según el autor del tratado *De Morbo Sacro*, los mismos personajes que dicen ser capaces de curar la epilepsia por

78 Según Bernabé (2006) los nombres utilizados por el hipocrático pueden verse como una relación de 2+2, es decir, los dos primeros corresponderían a dos términos técnicos mientras que los dos segundos serían la explicación desde su punto de vista de las acciones de dichos personajes.

79 «Magos» son los profesionales de Derveni y quizás también los profesionales de los misterios órficos en el pasaje de Heráclito citado por Clemente (Heracl. fr. 87 Marcovich (14 DK) en Clem. Al. Prot. 2, 22, 2) y «sacerdotes mendicantes» los profesionales órficos del pasaje de *República*.

80 Los magos de Derveni ejecutan ritos purificatorios y los sacerdotes mendicantes y adivinos platónicos llevan a cabo purificaciones.

81 Arist. EN 1127b.

medio de abluciones y purificaciones rituales, los llamados *iatromanteis* en otros lugares<sup>82</sup>, realizan también acciones consideradas como mágicas en la época en que se escribe dicho tratado<sup>83</sup>. Ahora bien, ¿es real esta acusación o es una ficción literaria dirigida a desprestigiar a estos «curanderos» por un sentimiento de repulsa hacia lo que los médicos hipocráticos considerarían, en términos anacrónicos, «intrusismo laboral»? Para responder a esta pregunta se puede recurrir al ejemplo de algunas de las actuaciones que, según la literatura, realizaron otros personajes similares a las de los hombres criticados en el tratado hipocrático: Empédocles<sup>84</sup> o Epiménides<sup>85</sup> pueden ser dos ejemplos clarificadores.

Una de las características más llamativas y estudiadas de Empédocles es la visión que de él tenían sus contemporáneos, visión que él mismo se encargaba de cultivar: un mago poderoso e, incluso, una divinidad en la tierra. Proclamaba junto a su inmortalidad y su trascendencia de la condición humana, su poder y sus capacidades sobrenaturales. Algunos de los fragmentos a él atribuidos nos recuerdan las críticas hipocráticas contra aquellos hombres que asignaban un carácter divino a la epilepsia<sup>86</sup>, pues, por una parte, Empédocles se proclamaba capaz de crear tormentas, hacer que el cielo se despejase o que lloviese y pregonaba su capacidad de resucitar a los muertos y su

82 Sobre los *iatromanteis* y «los hombre divinos» véase Gil (2004) 76-83.

83 Las brujas tesalias eran bien conocidas por su habilidad para hacer descender la luna entre otras acciones maravillosas, y, por estos conocimientos, eran consideradas brujas, no sacerdotisas o algún otro tipo de personalidad cercana al mundo de la religión.

84 Para una visión global sobre la personalidad de Empédocles y su visión como hombre divino, filósofo, sanador o mago y su doctrina véanse Kingsley (1995), Martín – Primavesi (1999) y Megino (2005).

85 Sobre Epiménides véanse Visconti y Federico (2002). Los fragmentos de Epiménides han sido editados por Bernabé (2007a).

86 Plin. *HN* 30, 2, 8-9, Philostr. *VA* 1,2 (*Emp.* A 14) y Apul. *Apol.* 27.

autoridad para enseñarlo<sup>87</sup>. Por otra parte se le consideró autor de un tratado sobre la naturaleza con indicaciones sobre medicina<sup>88</sup>, otro sobre purificaciones y también un tratado médico. Su relación con las religiones místicas, en concreto con el orfismo y el pitagorismo<sup>89</sup>, es también bien conocida. Todo esto, unido en la persona histórica de Empédocles, nos ilustra sobre lo confuso que son los límites en la Antigüedad entre sacerdotes y círculos religiosos y los agoreros y purificadores, los charlatanes y los magos. Su vida, así como sus escritos, retratan a este personaje como una suerte de hombre-divino relacionado con las religiones místicas cuya relación con los orfeotelestas así como con los falsos médicos del tratado hipocrático es más que evidente<sup>90</sup>.

87 Emp. fr. III DK: «Sabrás calmar la fuerza de los incesantes vientos, que sobre la tierra soplando con su fragor destruyen los sembrados; y después, de nuevo, a tu antojo, suscitará compensadoras brisas y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienvenido para los hombres, y dispondrás también, después de la sequía veraniega, fluidos que moran en el éter, alimento de árboles, y sacarás del Hades el vigor de un varón fallecido». Además se narra que llevó a cabo la resurrección de una mujer en Suda s.v. *Aprou* y Heraclid. Pont. *ap.* D. L. 8.61. Sobre este particular véanse Burkert (1972) 153, n. 186 y Megino (2005) 33-35.

88 Emp. fr. III DK: «Y todos los fármacos, cuantos se producen como remedio de las enfermedades y de la vejez los podrás conocer porque sólo para ti revelaré todas estas cosas».

89 En las fuentes antiguas, Empédocles es considerado pitagórico en lambl. VP 36, 267, Simp., *In Ph.*, 25, 19. Diógenes Laercio lo clasifica entre los filósofos pitagóricos (libro VIII), y el léxico Suda dice que fue discípulo de Telauges, el hijo de Pitágoras. Se le clasifica como órfico y pitagórico en Syrian. *In Metaph.*, II, 35 y 43. 12 Kroll. Entre los estudios modernos acerca de la asociación de Empédocles con las corrientes místicas de su época y, en concreto, con el orfismo véanse West (1983) 108ss., Guthrie (2003) 228, 235, 256, Riedweg (1997) 35, Betegh (2001), Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47 y Megino (2005). Niegan su relación Dodds (1960) 145 n. 81 y Zuntz (1971) 263ss. entre otros.

90 Para un estudio de las relaciones de Empédocles con los orfeotelestas véanse Kingsley (1995), Riedweg (1997) 38ss., Martin - Primavesi (1999), Betegh (2001) 64 y Megino (2005) 31-36.

Epiménides, por su parte, fue considerado ya por los antiguos como un hombre semidivino. Su relación con la religiosidad mística de Creta es bien conocida así como su conocimiento sobre purificaciones, lo que le valió ser conocido en su época fuera de los límites de su propia ciudad y que los atenieneses reclamasen sus servicios para purificar la ciudad<sup>91</sup>. Su extrema longevidad, su sueño de 57 años en la cueva de Zeus Dictio en Creta y la mítica historia de que sólo comía un misterioso preparado acercan su personalidad histórico-mítica a las descripciones que, sobre los chamanes, nos han llegado por parte de los antropólogos. Sabemos que este personaje era un prestigioso adivino y experto en las cosas divinas. Estrabón dice que «cantaba purificaciones en versos épicos» y Plutarco que fue un «amado de los dioses y experto en cuestiones divinas, de sabiduría inspirada e iniciática»<sup>92</sup>. Por otra parte, lejos de los terrenos poco tangibles de la adivinación y la religión, parece que fue un reputado médico y, según Dioscórides, dio a conocer los supuestos beneficios de la *herba scilla*<sup>93</sup> para los enfermos de epilepsia. Volvemos a ver, de nuevo, que un mismo personaje une en sí la figura del hombre religioso, el médico, el sabio y el mago.

Vistos escuetamente estos ejemplos, se puede afirmar que en Grecia existieron hombres que podríamos calificar con el término antropológico *medicine-men*, una mezcla de sacerdotes, médicos, magos y charlatanes que se ajustarían perfectamente a

91 Sobre el sueño de Epiménides en la cueva del Ida véase Apollon. *Mir.* 3, Plin. *HN* 7, 175 y sobre la purificación de Atenas véase Test. 1-5 Bernabé: Arist. *Athen.* 1 y Plu. *Sol.* 12, 7. En Plu. *Sol.* 12, 8 se dice que Epiménides introdujo una nueva forma de duelo en Atenas e inició a la ciudad en unos misterios orgiásticos lo que lo relaciona indudablemente con la religión. Véase los testimonios sobre Epiménides en Bernabé (2007a).

92 Str. 10, 4, 14; Plu. *Sol.* 12, 7.

93 La cebolla barragana.



los descritos en las críticas del *De Morbo Sacro*. Pero existe una pequeña salvedad a la hora de comparar a estos hombres con los criticados en los textos que comentamos, y es que en los pasajes en los que se habla de las habilidades de los *medicine-men* suele evitarse mencionar que pudieran ser capaces de hacer el mal así como las reticencias a admitir que cobrasen por sus actividades<sup>94</sup>, lo que es continuo en la crítica de Platón, de Eurípides y del médico hipocrático. En el caso del texto del tratado médico el cobro por parte de estos personajes es más reprochable, si cabe, que en los otros casos, por la ética profesional de la que se habla en otros tratados<sup>95</sup>. En el tratado *De Morbo Sacro* se incide en esta problemática. Se dice que estos hombres impíos son aquellos que, careciendo de un medio de vida, se ingenian todo tipo de artes e inventos para achacar la enfermedad a algún dios, lo que nos lleva de nuevo a relacionar el pasaje con la cuestión del cobro por este tipo de actividades pues se considera una estafa<sup>96</sup>.

Resumiendo, y centrándome en la cuestión de los iniciadores órficos, creo que es posible admitir que en el siglo V y IV a.C. existía un sector ilustrado que asociaba el orfismo con unos personajes que, lejos de incluirse dentro de lo que llamaríamos religión, son relacionados con el mundo de la magia, lo que conlleva su desprestigio. Asimismo, es posible entrever una inclinación a favor de la asociación de los iniciadores órficos

94 En Plu. *Sol.* 12, 12 se dice de Epiménides «y, aunque los atenienses le dieron muchas riquezas y grandes honores (según D.L. I, III un talento y una nave para regresar a su patria), se marchó sin pedir ni coger más que una rama de olivo sagrado».

95 En el tratado *Sobre la decencia* se dice: «Pues toda arte que no lleva en sí afán de lucro y falta de compostura es hermosa si desarrolla su actividad según un método científico; pero si no, se vuelve desvergonzadamente popular». Véase Lain Entralgo (1970) pp. 388-389.

96 Hp. *Morb.Sacr.* 4.

con la magia por parte de los ilustrados para favorecer sus críticas al movimiento religioso en su conjunto. Tal afirmación podría basarse en la existencia de obras de contenido mágico y conjuros que circulaban en Atenas en el siglo V a. C. y que se vincularían, dado que se consideraban obra de Orfeo, a los sacerdotes de sus misterios. Pero la ausencia de crítica e, incluso, la contradicción existente en algunos pasajes literarios en relación con la actuación de los sacerdotes órficos nos lleva a pensar en que más bien la asociación de los órficos con la magia agresiva era sólo un modo más de desprestigiar su movimiento. Por ejemplo, si bien los rituales que se desarrollan en la columna VI del *Papiro de Derveni* y las divinidades a las que se rinde culto podrían guardar relación con la magia, en ningún momento se advierte comentario alguno que señale que dichas actividades no se comprendiesen como acciones religiosas. Por otra parte cabe destacar un texto de Plutarco<sup>97</sup> que describe a un orfeotelesta que vivía en la más absoluta pobreza:

... Filipo el orfeotelesta que era absolutamente pobre, decía a quienes se iniciaban con él que tras la muerte vivirían una vida feliz...

Resulta paradójico que precisamente sea la pobreza la única cualidad a la que Plutarco se refiere para describir a este personaje, lo que debe llevarnos a pensar que era una de sus características más distintivas, dato que choca frontalmente con las críticas a los órficos de los pasajes de hemos comentado.

Otro texto destacable es el de Estrabón<sup>98</sup>, en donde se describe a Orfeo como un orfeotelesta y destaca que, al principio,

97 Plu. *Apophth.Lac.* 224E. Sobre este pasaje véanse Nilsson (1935) 207, Linforth (1941) 233, Burkert (1962), Bernabé (1996b) 67, 82, 91.

98 Str. 7 fr. 10a Radt. Sobre este pasaje véase Bernabé (2001a).

vivía de limosna. Vemos, pues, que aunque los textos se refieran al cobro de dinero por parte de los iniciadores, depende del escritor que nos transmita el fragmento que ese cobro sea algo exigido por el oficiante o una limosna ofrecida por el fiel lo que conlleva la crítica o el beneplácito del autor del texto respecto a las actividades de estos individuos.



## 9. CONCLUSIONES

Momento es ya de hacer balance de los resultados obtenidos tras revisar los textos y documentos que relacionaban tanto al personaje mítico de Orfeo como al movimiento órfico con la magia y los magos en la Antigüedad, así como de evaluar el grado de interacción de esta disciplina en los ritos religiosos y creencias de los órficos.

La relación de Orfeo con la magia, según el estudio de los pasajes literarios que transmiten su mito, ha sido tema de estudio preferente en las investigaciones sobre magia y orfismo. La controversia más importante se centra en lo referente a la relación del bardo con el chamanismo y la existencia o no de influencias chamánicas en el relato de Orfeo. Se debate sobre la existencia de lo que se ha dado en llamar «chamanismo apolíneo» o la carencia de profesionales rituales de características similares a los chamanes en Grecia. He optado en este estudio por una posición poco escéptica, observada por algunos estudiosos, y he abogado por la existencia de modelos sacerdotales similares a los chamánicos que se desarrollaron de forma indepen-

diente al chamanismo nor-asiático. En mi opinión el antiguo relato mítico de Orfeo asentaría su base en la existencia protohistórica de sanadores extáticos similares a los *medicine-men* descritos por los etnólogos los cuales, además, guardarían un posible grado de conexión con la clase político-social dominante.

El origen tracio de Orfeo se ha relacionado con la calificación del bardo como mago ya que, habitualmente, la magia se asocia con «los otros», ya sean extranjeros, ya minorías socialmente marginadas. La visión mítica de Orfeo como iniciado en Samotracia y otros misterios donde aprende encantamientos (*epodai*) es otro de los puntos relevantes que incide, además, en la relación de la magia con las iniciaciones privadas, habitualmente consideradas importaciones extranjeras. Al hilo de esta discusión he presentado varios ejemplos que ponen de manifiesto la creencia antigua de que algunos iniciados, por su trato especial con los dioses que se deriva de la propia iniciación, eran capaces de realizar acciones prodigiosas. Tal observación me ha permitido entender cuál pudo ser la incidencia de esta creencia en la calificación de Orfeo como mago.

El descenso al Hades de Orfeo es el episodio cardinal de la controversia chamánica. Es, además, el mitema que conecta el relato de Orfeo con los supuestos escatológicos predicados por los órficos. Se discute sobre la existencia o no de un antiguo final feliz del descenso de Orfeo. Para este estudio, sin embargo, el fracaso o la victoria del héroe no afecta a su relación con la magia, puesto que la capacidad de Orfeo de influir en los dioses del inframundo para lograr un beneficio propio ya habilita al bardo para considerarlo un mago mítico cuyos cantos pudo, incluso, dejar por escrito. He señalado también las diferencias existentes entre Orfeo y los chamanes en cuanto al conocimiento escatológico conseguido en el viaje al Hades y la faceta del bardo como héroe psicopompo, ya que el conocimiento escatológico de Orfeo no fue la razón para su descenso

al Más Allá, lo que sería propio en una actuación chamánica, sino su lógica consecuencia. Considero, pues, que el rol de Orfeo como conductor de almas al Allende es una ampliación mítica posterior derivada de su habilidad de interceder por un alma, acción que se hace extensible a los iniciados que tomaron a Orfeo como fundador o reformador de sus ritos.

La relación de Orfeo con la magia fluctúa de forma evidente en su relato mítico. A medida que aumenta su relación con la magia sus poderes, especialmente el musical, amplían su radio de acción. Lo más destacable en este sentido son las ampliaciones narrativas que incluyen ritos propios de lo que, en el momento histórico en que se fechan los textos, se considera magia. Los rituales ejecutados por Orfeo en las *Argonáuticas órficas* son del todo similares a algunas disposiciones rituales mágicas conservadas en los *Papiros Griegos Mágicos*, con lo que Orfeo se ve adornado con un aura tan fantástica como siniestra.

De la creencia en que Orfeo fue un poeta que vivió en la remota Antigüedad devino la atribución a su cálamo de un buen número de obras literarias de temática heterogénea. En principio la literatura órfica parece que se conservó entre parámetros bien definidos. Aunque la obra teológica de Orfeo era la más importante y conocida, tenemos constancia de la atribución a su legado artístico de composiciones mágicas ya desde el siglo V a.C. Gracias a unos versos de la *Alceste* de Eurípides es posible conocer la existencia de escritos atribuidos a Orfeo relacionados con la medicina de tipo epódico y su relación con santuarios de adivinación, lo que enlaza con la creencia en la existencia de un oráculo de la cabeza de Orfeo. Según he defendido, es posible que Eurípides se refiriese en este pasaje a documentos bien conocidos por los espectadores de la tragedia o a los que tenían un acceso fácil.

De mayor interés resultan unos versos del drama satírico el *Cíclope* de Eurípides que confirman la existencia de conjuros de

Orfeo. Según una aguda propuesta de Ch. A. Faraone, es posible que los versos de Eurípides conserven rasgos formales de antiguos encantamientos hexamétricos y que revelen, por medio de ligeros detalles, su contenido. He interpretado el pasaje teniendo en cuenta la creencia de que los iniciados en algunos cultos místéricos poseían conocimientos privilegiados que les abocaban a ser considerados, en ocasiones, sospechosos de utilizar la magia, en principio protectora, pero de la que podía sospecharse un uso agresivo. La relación del conjuro del *Cíclope* con el orfismo se advierte a través de sutiles desviaciones míticas en los versos del drama satírico que hacen referencia, constantemente, al mito antropogónico de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes.

Conservamos testimonios acerca de la prolijidad con que se atribuían a Orfeo conjuros gracias a un testimonio de la *Apología* de Apuleyo. Es imposible saber si éstos estaban recogidos en obras sobre magia atribuidas al cantor, en obras de contenido diverso, o si eran epodos independientes. Sin embargo resulta innegable, a mi parecer, que los textos mágicos de Orfeo eran muy conocidos y se podía acceder fácilmente a ellos, pues tal característica conviene al carácter apologético del texto de Apuleyo. Los conjuros de Orfeo son conocidos incluso en el siglo IV d.C. Según San Atanasio se sigue comerciando con ellos, hecho que podemos comprobar gracias a los testimonios de algunos papiros griegos mágicos.

He incluido en este libro un estudio de los poemas astrológicos de Orfeo, los herbarios y los lapidarios. El texto más conocido de todos estos poemas es el llamado *Lapidario órfico*. Uno de los puntos más controvertidos del estudio de esta obra es su datación. Por mi parte, creo haber contribuido a esta cuestión añadiendo nuevos argumentos en favor de una datación del poema en el siglo II d.C. Los argumentos se asocian a la problemática penal descrita en los polémicos versos 71-74,



pero centrados en la valoración social del término mago (*mágos*). En mi opinión, es fundamental tomar en cuenta la declaración explícita de que es «el vulgo» quien designa como magos a personas a las que el autor del poema considera «hombres divinos» y que tal acusación, según la ley romana, podía conducir a la pena capital. Considero significativa la semejanza de estos versos con la defensa de Apuleyo en el siglo II d.C. e, incluso antes, la disquisición en cuanto al problema desarrollada en las epístolas de Apolonio de Tiana.

En cuanto a la obra astrológica de Orfeo he realizado una puesta al día de los diversos testimonios, organizados por A. Bernabé en su edición de los fragmentos órficos, ya que estas obras no habían sido estudiadas en su conjunto desde 1907. He contribuido a su estudio ofreciendo una traducción castellana de los más extensos e importantes, ya que no existen traducciones de estos textos, y ofreciendo un debate en torno la cronología de las obras, el ambiente en que surgió su redacción y la interdependencia de los fragmentos conservados.

El punto más novedoso e interesante para el estudio de la relación de Orfeo y el orfismo con la magia son, desde mi punto de vista, los testimonios ofrecidos por las fuentes directas. El corpus de papiros mágicos griegos ha conservado un par de textos relacionados con Orfeo y «lo órfico» de gran interés y que han sido escasamente estudiados. El PGM XIII transmite el contenido de una fórmula mágica atribuida a Orfeo. Este mismo papiro transmite otro abracadabra adjudicado a Erótilo en unos escritos órficos y otro atribuido a Hiero, ambos, posiblemente, autores de obras que, por su temática, se considerarían órficas. He destacado la semejanza existente entre los PGM VII y XIII en relación con «lo órfico». Creo significativa la aparición en estos dos papiros de nombres tan poco comunes en el corpus como Orfeo y los escritos órficos, Erótilo o Dioniso. Desde mi punto de vista tales coincidencias no son producto de la casualidad.

Apunto como posibilidad de esta «casualidad» el uso por parte de los autores de literatura atribuida a Orfeo por razones de prestigio, del mismo modo que hacen con las obras de Demócrito, Pitágoras, Moisés o Zoroastro.

En el PGM VII se relaciona como «dicho órfico» las palabras *aski kataski*, términos pertenecientes a las famosas *ephesia grammata*. Tras el estudio de los testimonios literarios y epigráficos relacionados con esta fórmula parece, como afirma A. Bernabé, que la fórmula transmitida por Clemente y Hesiquio no debió ser la originaria sino la degeneración de un epodo completo y con sentido del que conservamos evidencias en laminillas plúmbeas fechadas en su mayoría en el siglo IV a. C. Según estos epodos y los testimonios literarios que describen el poder de la fórmula, el encantamiento servía para liberar a quien lo pronunciara de algún mal, lo que además es congruente con su denominación *ephesias*, entendido como liberadoras y no como procedentes de Éfeso. Creo, por otra parte, que la fórmula estaba relacionada con algún rito místico en el que se revelaba la existencia de vida tras la muerte y en el que tenían lugar rituales de renacimiento y amamantamiento del neófito.

La relación de los epodos en plomo y las laminillas órficas de oro es un punto fundamental a la hora de relacionar las *ephesia grammata* con lo órfico. Cabe destacar la coincidencia geográfica de ambos tipos de descubrimientos, su coincidencia cronológica, concentrados en el siglo IV a. C. pero con rastros de supervivencia en época romana, y la preferencia del hexámetro en los textos que conservan escritura versificada.

Las semejanzas en cuanto a los símbolos utilizados en los textos plúmbeos y las laminillas de oro son también de gran interés. Cabe destacar la alusión a la leche en relación, probablemente, con el amamantamiento, o la gran cantidad de pasajes literarios que apuntan a una relación de los Dáctilos con el conocimiento y enseñanza de encantamientos, lo que, por otra

parte, parecen ser los textos en plomo que conservan las *ephesia grammata*. Por último, creo que la exhortación que aparece en algunos de los textos plúmbeos a los felices, la invocación *ió*, los posibles *symbola* rituales y la mención del camino por la vía de los bienaventurados resultan ser unas coincidencias con los textos órficos demasiado significativas como para no considerar la posibilidad de que exista una estrecha relación entre ambos grupos de textos o, quizás, un origen común.

Las *ephesia grammata* perviven también en uno de los conjuros del PGM LXX destinado a vencer el miedo. Las conexiones de este texto con frases, ritos y símbolos cercanos al orfismo son muy significativas, lo que nos reafirma en la idea del uso de material y fórmulas iniciáticas para uso mágico. De gran importancia es la constatación del valor de las *ephesia grammata* en una situación de muerte, lo que no estaba atestiguado en los epodos pero sí en la literatura.

Además de estos plomos he estudiado unas *defixiones* que, pese a las dificultades de interpretación, parecen poder tener una explicación coherente si se atiende a un conocimiento de la escatología órfica por parte de su autor. La primera de ellas procede de Atenas y está datada en el siglo IV a.C. La invocación a Yaco que aparece en el texto es completamente insólita en las *defixiones*, así como la exhortación a héroes sin mayor especificación. La difícil relación del texto con las *defixiones* áticas coetáneas podría explicarse teniendo en cuenta el valor ctónico de Dioniso y los héroes según las creencias órficas. La segunda *defixio* estudiada procede de Lilibeo y se fecha en torno al siglo III a.C. La *invocatio* de esta maldición relaciona a Perséfone, los Titanes, los muertos y muertas renegados y las sacerdotisas de Deméter (interpretadas como las Erinis). Ésta es la única *defixio* que conserva una invocación a los Titanes y a difuntos caracterizados con una forma participial del verbo *apeúchomai*. He defendido la posibilidad de interpretar el texto a través del ima-

ginario ultramundano órfico y sus creencias antropogónicas y escatológicas. A esto se añade que el texto de Lilibeo conserva rasgos de estructura hexamétrica, lo que podría evidenciar el uso de poesía órfica escatológica para uso mágico.

En tercer y último lugar he examinado otro texto execratorio, éste de entre los siglos V-VI d.C. y hallado en Antioquía. La singularidad de esta pieza mágica no viene dada por una clara vinculación con el orfismo, sino como muestra de la popularización de elementos de diversas corrientes místicas susceptibles de ser utilizados todos en conjunto para diversos fines mágicos, de lo que también es ejemplo el llamado Sello de Berlín, gema en la que se representó la figura de un crucificado con una inscripción en la que se leía Orfeo Báquico.

En cuanto al estudio de las laminillas órficas de oro, he centrado mi atención en las múltiples coincidencias que dichas piezas guardan con *defixiones* y amuletos de la Antigüedad. He tenido en cuenta tanto las características externas de los documentos como su contenido. Me he detenido especialmente en el uso del oro como *materia scriptoria* y su relación con la factura de amuletos mágicos, incluso algunos más antiguos que las propias laminillas de oro. Tras un estudio general me he detenido en las laminillas áureas órficas más controvertidas. El texto parcialmente ilegible en su conjunto de la laminilla grande de Turios hace de ella una pieza única y, por el momento, sin parangón. Para su estudio he destacado el uso de diversos mecanismos de encriptación documentados en *defixiones* antiguas. Aunque no es posible equiparar el texto de la laminilla con los plomos de execración en muchos aspectos, creo que es interesante atender al uso de mecanismos rituales similares en documentos mágicos de la misma época y de zonas geográficas cercanas, lo que podía haber influido en la elaboración de la laminilla de Turios. Aunque la intención del autor de cada documento difiera, el sentimiento parece análogo: ocultar a los ojos profanos lo que no deben leer.

El caso de la laminilla de oro de Petelia resulta especialmente importante para el estudio de la evolución del uso de las laminillas órficas. Esta laminilla, fechada en el siglo IV a.C., apareció plegada en el interior de un estuche de oro del siglo II d.C. Dada esta particularidad, se ha barajado la posibilidad de que nos encontremos ante la reutilización de la antigua laminilla como amuleto, seguramente por el grado de semejanza formal existente entre ambos tipos de documentos.

La laminilla de Cecilia Secundina es la más moderna de las catalogadas como órficas en la actualidad y es la única diseñada para ser llevada en cajita tubular, como los amuletos. Zuntz argumentó que del texto de esta laminilla se desprendía la existencia de un «fundamental cambio en la actitud religiosa» por la aparición en el texto del nombre propio de la difunta lo que él ligaba al mundo de la magia. Hoy en día, sin embargo, no es posible mantener dicha afirmación dado el hallazgo de laminillas órficas procedentes del norte de Grecia en las que el nombre propio del difunto aparece solo o junto a la declaración de *mista*.

Debido a que el formato general de las laminillas órficas es cuadrangular, he considerado oportuno explicar la existencia de un grupo de laminillas de oro no rectangulares. Existen dos laminillas de forma acorazonada que fueron halladas en Pelina en una tumba del siglo IV a.C. perteneciente a una mujer. He barajado la posibilidad de que estas laminillas pretendiesen figurar un corazón y no una hoja de hiedra, como se interpreta habitualmente. He intentado añadir argumentos a los esgrimidos por Theodossiev para sustentar esta hipótesis atendiendo a la importancia del corazón entre los órficos en relación con el mito antropogónico, a un testimonio de Pausanias y a la disposición de las laminillas en el pecho de la difunta.

También he estudiado otro grupo de laminillas con forma lanceolada. El texto conservado en estas piezas es, en su gran mayoría, el nombre del difunto seguido del apelativo *mista*.

Debido al carácter declamatorio de los textos he apuntado la posibilidad de que las laminillas representen una lengua apta para que el muerto se identifique ante Perséfone como *mista*. Se pueden encontrar otros ejemplos que demuestran que este tipo de mecanismo propio de la analogía ritual era común, tales como una *defixio* judicial en forma de lengua que maldice, precisamente, la lengua de un hombre y sus aliados. Este hecho se asocia a la relación que en la Antigüedad guardan forma y fondo en los objetos de uso ritual, sea éste religioso, sea mágico.

Por otra parte he debatido en torno a la posible relación de un grupo de laminillas en las que aparece el dativo del nombre de Perséfone con las *defixiones* de tipo epistolar. Los textos de maldición con formato carta no suelen ajustarse bien en los parámetros utilizados para la catalogación de las maldiciones en plomo y su estructura es más similar a las plegarias religiosas que al resto de textos de execración. Obviamente la intención del autor de cada uno de los grupos difiere, pero considero interesante observar que los mecanismos rituales de comunicación con las divinidades pueden ser los mismos en textos habitualmente relacionados con la magia y los relacionados con la religión.

Si las laminillas órficas de oro son una de las bases más importantes sobre las que se fundamenta el estudio del orfismo, el *Papiro de Derveni* no le queda a la zaga. La gran cantidad de estudios enfrentados que se han generado tras su descubrimiento es una gran prueba de su importancia.

La relación del *Papiro de Derveni* con la magia viene dada por la aparición en la columna VI del término *mágos* en tres ocasiones y una nueva propuesta de lectura del término en la columna III. Quienes tratan de explicar la aparición del préstamo iranio en el texto de Derveni dirigen sus interpretaciones en tres líneas bien diferenciadas: los *mágoi* son sacerdotes irancieros, son charlatanes o son sacerdotes griegos. Mi interpretación trata de probar que no sean extranjeros. Considero que estos magos son

personajes griegos, que llevan a cabo rituales congruentes con los modos religiosos de los griegos, y que el término *mágos* se ha utilizado en el papiro como un tecnicismo sin connotaciones peyorativas. En mi opinión resulta tremendamente complicado combinar la aparición de sacerdotes y ritos iránicos con la explicación del comentarista de un texto teogónico, órfico y por tanto griego, y que sigue modelos filosóficos congruentes con diversas corrientes de pensamiento griegas.

En cuanto a la consideración de un uso técnico del término *mágos* en griego, en relación con los cultos místicos, he comparado el texto del *Papiro de Derveni* con un pasaje de Heráclito transmitido por Clemente de Alejandría. La relación de *mágoi* en el texto heraclíteo con otras denominaciones propias de integrantes del culto de Dioniso (mistas, bacos y lenas), algunas de ellas, incluso, utilizadas por los *mistas* órficos para designarse a sí mismos, nos lleva a considerar la posibilidad de que *mágos* tuvieran un uso particular, técnico, dentro de un grupo religioso relacionado con Dioniso que, probablemente, pudiera ser el órfico. Por otra parte cabe señalar que Heráclito, a quien pertenece el texto al que nos referimos, es el único filósofo del que se hace mención por su propio nombre en el *Papiro de Derveni*, lo que podría evidenciar un uso análogo al que hace Heráclito de *mágos* por parte del comentarista.

Para sostener mi interpretación he estudiado diversos testimonios ofrecidos por la literatura y las *leges sacrae* en los que hallamos los mismos ritos efectuados por los *mágoi* de Derveni en cultos propiamente griegos y dirigidos a las mismas divinidades honradas en el texto papiráceo. En concreto cabe destacar que las *choai*, a las que se hace referencia en el *Papiro de Derveni*, son apropiadas para el culto a los muertos y a las divinidades ctónicas en suelo griego, así como las libaciones carentes de vino, congruentes con el culto a las Erinis como he mostrado con diversos pasajes trágicos. El sacrificio de pasteles con *ómphala* está también

documentado en las fuentes griegas tanto literarias como epigráficas, con lo que recurrir al conocimiento del sacrificio del *darun* propio de la liturgia zoroastriana para explicar su aparición en el *Papiro de Derveni* me parece un exceso interpretativo derivado, únicamente, de la aparición en el texto papiáceo del término *mágos*.

Por otra parte he señalado la similitud existente entre el ritual desarrollado en las primeras columnas del *Papiro de Derveni* y las ceremonias realizadas en Grecia de limpieza de miasma lo que, en mi opinión, puede ofrecer una sugerente vía interpretativa del ritual desarrollado en este texto muy acorde, además, con las doctrinas órficas. Baso principalmente esta interpretación en una frase de la columna VI donde se dice que los magos realizan el sacrificio como si expiasen una culpa de sangre, una *poiné*. Los testimonios literarios que hablan del pago por parte de los hombres de la culpa derivada del crimen titánico se refieren a esta culpa, con gran frecuencia, como una *poiné*. Además, los textos griegos que conservamos sobre rituales de limpieza de miasma por una falta cometida dentro del seno familiar son congruentes con las divinidades y ritos descritos en las primeras columnas del papiro.

He estudiado, por otra parte, la crítica desarrollada en la columna XX del *Papiro de Derveni*, crítica que enlaza con el llamado *locus classicus* del problema órfico. Según mi opinión la crítica del autor del papiro no se centra en los oficiantes que realizan su trabajo, sino que va dirigida contra quienes son incapaces de adquirir el conocimiento que ofrecen las iniciaciones místicas. Estas personas obran de forma correcta al acudir a los ritos pero no son capaces de lograr el conocimiento que deberían adquirir. De esta crítica se desprende, además, una cierta reacción de lo que llamaríamos, en términos más modernos, competencia laboral.

Por último he desarrollado la problemática en torno a la opinión que sobre los iniciadores, los órficos muy probable-



mente, tiene Platón y cómo la dispone en su obra. El pasaje más importante para este estudio es el desarrollado en *República* 364-365. Platón comunica que los sacerdotes mendicantes y adivinos (*agýrtai kai mánteis*) recurren a innumerables libros de Museo y Orfeo según los cuales llevan a cabo sacrificios y convencen a la gente de la posibilidad de purificarse del mal y liberarse de las penas del mundo subterráneo a través de la celebración de ceremonias que ellos llaman *teletaí*. El uso de libros de Orfeo y Museo por parte de los sacerdotes mendicantes conecta de forma clara a estos hombres con los iniciadores órficos. El uso que se describe en este pasaje de las citas de Homero y Hesíodo por parte de los sacerdotes no puede equipararse al uso que éstos hacen de los libros de Museo y Orfeo. Los textos de los poetas épicos son esgrimidos, ya por unos ya por otros, para convencer a sus clientes, como argumento de autoridad. Sin embargo los libros de Museo y Orfeo son utilizados, según Platón, por todos estos sacerdotes y de ellos no se cita ni un solo verso. Estos libros se utilizan en las acciones rituales, por tanto nos hallamos ante un uso práctico de la literatura órfica y no ante el uso de citas literarias como argumento de autoridad. En mi opinión es necesario pensar que, aunque Platón quisiera hacer referencia a todos los iniciadores privados en conjunto, la alusión a rituales, llamados *teletaí*, en los que tienen un papel primordial libros que, además, son atribuidos a Orfeo y Museo de forma explícita, lleva a dirigir la atención no a unos profesionales arquetípicos, paradigma de todos los iniciadores, sino sólo a los orfeotelestas. Por otra parte cabe mencionar la coincidencia existente entre las acciones rituales descritas por Platón y las explicadas en las primeras columnas del *Papiro de Derveni*. En *Leyes* 909b se describe a unos personajes impíos que aprovechan su propia falta de fe para llevar a cabo terribles engaños. Entre estos personajes Platón señala a los malignos inventores de iniciaciones privadas. Describe, además, que llevan a cabo sacrifi-

cios, oraciones y ensalmos, acciones rituales perfectamente comparables con los ritos de la columna VI del *Papiro de Derveni*. Sin embargo, Platón utiliza el participio *goeteúontes*, lo que acerca innegablemente a estos personajes y sus ritos al ambiguo terreno de la magia, de la misma forma que hace en *República* afirmando que los *agyrtai* dicen ser capaces de dañar a los enemigos del cliente por un módico precio. Sabemos que en época platónica eran conocidos ensalmos atribuidos a Orfeo, por lo que no sería difícil asociar a sus seguidores con prácticas mágicas. Tal asociación, el acercamiento de los ritos de estos sacerdotes a las prácticas mágicas, es el arma utilizada por Platón para criticar a algunos sacerdotes místéricos, en concreto, muy probablemente, a los órficos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AELLEN, CH. (1994), *À la recherche de l'ordre cosmique. Forme et fonction des personnifications dans la céramique italote*, vol. I y II, Zúrich.
- ALBRILE, E. (2000), «L'uovo della fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», *Le Muséon* 113, pp. 55-85.
- ALSINA, J. (1989), *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona.
- ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. (2008), «Muerte, tránsito del alma y juicio particular en el zoroastrismo en comparación con textos órficos», en Bernabé, A. – Casadesús, F. (coords.), pp. 991-1015.
- AUDOLLENT, A. (1904), *Defixionum tabellae*, París.
- BECHTOLD, B. – BRUGNONE, A. (1997), «Novità epigrafiche da Lilibeo. La tomba 186 della Via Berta», *Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'area Elima*, Gibellina, 22-26 octubre 1994, Pisa, pp. III-140.
- BERNABÉ, A. (1989), «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesíodo y el Papiro de Derveni», *AOr* 7, pp. 159-179.
- (1992), «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», *RSEL* 22, pp. 25-54.

- (1995a), «Una cosmogonía cómica (Aristófanes, *Aves* 695 ss.)», en López Férez, J. A. (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, pp. 195-211.
- (1995b), «Una etimología platónica:  $\sigma\omega\mu\alpha$  /  $\sigma\eta\mu\alpha$ », *Philologus* 139, pp. 204-237.
- (1995c), «Tendencias recientes en el estudio del orfismo», *'Ilu, revista de ciencias de las religiones* 0, pp. 23-32.
- (1996), «La fórmula órfica "cerrad las puertas profanos". Del profano religioso al profano en la materia», *'Ilu, revista de ciencias de las religiones* 1, pp. 13-37.
- (1996b), «Plutarco e l'orfismo», en Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo* (Ravello, 29-31 mayo 1995), Nápoles, pp. 63-104.
- (1997), «Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica», en Bosch, C. — Fornés, M. A. (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç*, Palma de Mallorca, pp. 37-41.
- (1998a), «Platone e l' Orfismo», en Sfameni Gasparro, G., *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, pp. 33-93.
- (1998b), «Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos», en Sánchez Fernández, C. — Cabrera Bonet, P. (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, pp. 29-39.
- (1998c), «La palabra de Orfeo: Religión y magia», en Vega, A. — Rodríguez Tous, J. A. — Bouso, R. (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y de los sentidos*, Barcelona, *Er, Revista de Filosofia*, documentos, pp. 157-172.
- (1999a), «La teogonía órfica del Papiro de Derveni», *Arys* 2, pp. 301-338.
- (1999b), «Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (Fr. 133 Sn.-M.)», en López Férez, J. A. (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid, pp. 239-259.

- (2000), «Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli ὀρφικοί», en Tortorelli Ghidini, M. — Storchi Marino, A. — Visconti, A. (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antiquità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Nápoles, pp. 43-80.
- (2001a), «Un resumen de historia del orfismo en Estrabón VII fr. 18», en Alvar Ezquerra, A. — García Jurado, F. — González Castro, J. F. — Vidal, J. L. (eds.), *Actas del X congreso Español de estudios clásicos*, vol. III, Madrid.
- (2001b), «La experiencia iniciática en Plutarco», en Pérez Jiménez, A. — Casadesús, F. (eds.), *Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid / Málaga, pp. 5-22.
- (2001c), «La teogonia di Epimenide. Saggio di ricostruzione», en *Epimenide Cretese*, Nápoles, pp. 195-216.
- (2002a), «El fr. Órfico 47 Kern: ¿texto mágico o "sopa de letras"?», en Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta. I Congreso Nacional de Magia y Astrología en el Mundo Clásico y helenístico. Actas del I Congreso Nacional*, Córdoba 1998, Córdoba, pp. 55-71.
- (2002b), «Los terrores del Más Allá en el mundo griego. La respuesta órfica», en Díez de Velasco, F. (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, pp. 322-329.
- (2002c), «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219, pp. 401-433.
- (2002d), «Orfeo, de personaje del mito a autor literario», *Ítaca* 18, pp. 61-78.
- (2002e), «Tradiciones órficas en Diodoro», en Alganza Roldán, M. — Camacho Rojo, J. M. — Fuentes González, P. P. — Villena Ponsoda, M. (eds.), 2000 *ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada, pp. 37-53.
- (2002f), «La théogonie orphique du Papyrus de Derveni», *Kernos* 15, pp. 91-129.

- (2002g), «Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe», en Laks, A. — Louguet, C. (eds.), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Lille, pp. 205-247.
- (2003a), *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- (2003b), «Ephesia grammata. Génesis de una fórmula mágica», *MHNH* 3, pp. 5-28.
- (2003c), «Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques», en Accorinti, D. — Chuvin, P. (eds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, pp. 25-39.
- (2004), «Un fragmento de los 'Cretenses' de Eurípides», en López Férez J. A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, Madrid, 257-286.
- (2005), «¿Qué se puede hacer con un pájaro? 'Ορνίθειον en el Papiro de Derveni», en Alvar, A. — González Castro, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos* vol. I, 15-20 septiembre 2003, Universidad de Santiago de Compostela (La Coruña), Madrid, pp. 287-297.
- (2006), «ΜΑΓΟΙ en el Papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?», en Calderón, E. — Morales, A. — Valverde, M. (eds.), *Koinos Logos*, Homenaje al profesor José García López, Murcia, pp. 99-110.
- (2007a), *Poeta epici graeci*, pars II, fasc. 3, Berlín / Nueva York.
- (2007b), «ὕμνος en el Papiro de Derveni?», *MHNH* 7, pp. 285-288.
- (2007c), «The Derveni theogony: many questions and some answers», *HSCP* 103, pp. 99-133.
- (2007d), «L'âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne», en *Études Platoniciennes IV. Les puissances de l'âme selon Platon*, París, pp. 25-44.
- (2008a), «Orfeo, una "biografía" compleja», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 15-32.

- (2008b), «Teogonías órficas», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 291-324.
  - (2008c), «Poemas sobre el mundo, la vida, el alma, el Más Allá. Himnos y epigramas. Poesía mántica», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 393-422.
  - (2008d), «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 591-607.
  - (2009), «Imago inferorum», en Casadio, G. — Johnston, P. A., *Acts of Symposium Cumanum «The cults of Magna Graecia»*, organizado por la Vergilian Society, Cumas 19-22 junio de 2002.
  - (en prensa), «On the rites described and commented upon in the Derveni Papyrus, cols. I-VI», leído en el Coloquio «The Derveni Papyrus», Washington, Center for Hellenic Studies, julio 2008.
- BERNABÉ, A. — JIMÉNEZ, A. (2001), *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.
- (2008), *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden.
  - (en prensa), «Are the Orphic golden leaves Orphic?», en Edmonds III R. G. (ed.), *Further along the Path: Recent approaches to the «Orphic» Gold Tablets*, Cambridge.
- BERNABÉ, A. — CASADESÚS, F. (coords.) (2008), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid.
- BERNAND, A. (1991), *Sorciers grecs*, París.
- BETEGH, G. (2001), «Empédocle, Orpheus et le papyrus de Derveni», en Morel, P. M. — Pradeau, J. F. (eds.), *Les anciens savants*, Estrasburgo, pp. 47-70.
- (2004), *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.
- BETZ, H. D. (1980), «Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus», *HR* 19, pp. 287-295. (= id., *Hel-lenismus und Urchristentum*, Tubinga, 1990, 147-55).

- (1992) *The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic Spells*, segunda edición, Chicago.
- BIANCHI, U. (1976), *Iconography of religions XVII, 3. The Greek Mysteries*, Leiden, Institute of religious iconography state University Groningen.
- (1997), «Lo sagrado en la naturaleza y en el hombre: La percepción de lo divino entre los griegos», en VV.AA., *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Historia de las religiones siglo XXI*, trad. esp. de Martín Pintado, V. — Tabuyo, M., México / Madrid, pp 225-252.
- BOLL, F. (1903a), *Sphaera*, Leipzig.
- (1903b), «Dodekaeteris», *RE* V I, col. 1254-1255.
- BONNER, C. (1944a), «An Obscure Inscription on a Gold Tablet», *Hesperia* 13, 1, pp. 30-35.
- (1944b), «The Phylinna Papyrus and the Gold Tablet from the Vigna Codini», *Hesperia* 13, 4, pp. 349-351.
- BOTTINI, A. (1992), *Archeologia della Salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milán.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1963), *L'Astrologie grecque*, Bruselas.
- BOWRA, M. (1952), «Orpheus and Euridice», *CQ* 46, pp. 113-126.
- BOYANCÉ, P. (1936), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, París. (La citación de las páginas se corresponde con la reimpresión de 1972).
- (1942), «Platon et les cathartes orphiques», *REG* 55, pp. 217-235.
- (1955), «Théurgie et téléstique néoplatonicienne», *RHR* 147, vol. 2, pp. 189-209.
- BREMMER, J. N. (1993), «Prophets, seers and politics in Greece, Israel and Early Modern Europe», *Numen* 40, pp. 150-183.
- (1996), «The Status and Symbolic Capital of the Seer», en Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Estocolmo, pp. 97-109.



- (1999), «The birth of the term 'Magic'», *ΣΠΕ* 126, pp. 1-12.
- (2002a), *The rise and fall of the afterlife: the 1995 Read Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, Nueva York / Londres.
- (2002b), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, traducción española de M. Gutiérrez del original *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.
- (2003), «Remember the Titans!», en Auffarth, C. — Stuckenbruck, L. (eds.), *The fall of the angels*, Leiden, pp. 35-61.
- BRIOSÓ SÁNCHEZ, M. (1988), «Literatura imperial. 1. Introducción, 2. Poesía», en López Férez, J. A. (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, pp. 989-1004.
- BRISSON, L. (1993), *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris.
- (1995), *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot.
- BROWN, C. G. (1991), «Empusa, Dionysus and the Mysteries: Aristophanes, *Frogs* 285 ss.», *CQ* 41, 1, pp. 41-50.
- BURKERT, W. (1962), «Γόης. Zum griechischen Schamanismus», *RhM* 105, pp. 36-55.
- (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), trad. de Minar Jr., E. L. del original *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962.
- (1974), «Recens. G. Zuntz Persephone», *Gnomon* 46, pp. 321-328.
- (1975), «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», en *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 oct. 1974, Nápoles, pp. 81-104.
- (1983a), «Eraclito nel Papyro di Derveni: due nuove testimonianze», *Atti del symposium Heracliteum* 1981, Roma, pp. 37-42.
- (1983b), «Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts», en Hägg, R. (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and Innovation*, Estocolmo, pp. 115-119.

- (1985), *Greek religion*, Harvard University Press.
  - (1987), «Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels», en Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres / Sydney, pp. 10-40.
  - (1997), «Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (PDerv. col. XXV)», en Laks, A. — Most, G. W. (eds), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 167-174.
  - (2002), *De Homero a los magos*, Barcelona, traducción española de X. Riu del italiano *Da Omero ai Magi*, Venecia, 1999.
- BUTLER, E. M. (1997), *El mito del mago*, Barcelona, traducción española de M. Gutiérrez del original *The mith of the magus*, Cambridge, 1948.
- CALAME, C. (1995), «Invocations et commentaires 'orphiques': transpositions funéraires de discours religieux», en Geny, E. — Mactoux, M. M. (eds.), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon / París, pp. 11-30.
- CALVO DELCÁN, C. (1990), *Opiano, De la caza - De la pesca*. Anónimo, *Lapidario órfico*, Madrid.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. — SÁNCHEZ ROMERO, M. D. (1987), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- CASADESÚS, F. (1992), «República 364: Un passatge òrfic?», *Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, vol. I, Tarragona, pp. 169-172.
- (1995), *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
- (1996), «Metis, el nous, el aire y Zeus en el papíro de Derveni», *Faventia* 18, pp. 75-88.
- (1997a), «Gorgias 493 a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, celebrado en Madrid, 27-30 septiembre de 1995, Madrid, pp. 61-65.

- (1997b), «Orfeo y orfismo en Platón», *Taula* 27-28, pp. 61-73.
  - (2001), «Análisis de la figura del mago en ambientes órficos», *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III, Madrid, pp. 75-82.
  - (2002), «La crítica platónica de la magia», en Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, I Congreso Nacional de Magia y Astrología en el mundo Clásico y helenístico, Córdoba, 1998, Madrid, pp. 191-201.
  - (2008a), «El papiro de Derveni», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 459-494.
  - (2008b), «Orfismo y pitagorismo», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 1053-1078.
  - (2008c), «Orfeo y orfismo en Platón», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 1239-1279.
  - (en prensa a), «Similitudes entre el Papiro de Derveni y los primeros filósofos estoicos», en Bernabé, A. — Casadesús, F. — Santamaría, M. (eds.), *Orfeo y el Orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, pp. 192-239, <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>>.
- CASADIO, G. I. (1983), «Per un' indagine storico-religiosa sui culto di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri, II», *SMSR* 7, 1, pp. 123-149.
- (1987) «Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo», *Orpheus* 8, pp. 381-395.
  - (1990), «I Cretesi di Euripide e l'asceti orfica», *Didattica del Classico* 2, Foggia, 278-310.
  - (1991), «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en Borgeaud, Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ginebra, pp. 119-155.
- CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París.
- CHRYSTOMOU, P. (1992), «Ο μακεδονικός τάφος Β' της Πέλλας», *AEMΘ* 6, pp. 137-149.

- COLE, S. G. (1984), *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samotrace*, Leiden.
- (2003), «Landscapes of Dionysos and Elysian fields», en Cosmopoulos, M. B. (ed.), *Greek Mysteries, The archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*, Londres / Nueva York, pp. 193-217.
- COMPARETTI, D. (1903), «Laminetta orfica di Cecilia Secundina», *Athene e Roma* 6, pp. 161-170.
- (1910), *Laminette orfiche*, Florencia.
- CROISSET M. (1928), *Histoire de la littérature grecque*, París.
- CURBERA, J. (1997), «Chthonians in Sicily», *GRBS* 38, 4, pp. 397-408.
- (1999), «Defixiones», en Gulletta, M. I. (ed.), *Sicilia Epigraphica*. Atti del convegno di studi, Erice 15-18 octubre 1998, Pisa, pp. 161-185.
- DANIEL, R. W. — MALTOMINI, F. (1990), *Supplementum Magicum*, vol. I y II, Opladen.
- DEPEW, M. (1997), «Reading Greek Prayers», *CA* 16, 2, pp. 229-261.
- DEUBNER, L. (1943), «Götterzwang», *JDAI* 58, pp. 88-92.
- DICKIE, M.W. (1995), «The Dionysiac Mysteries in Pela», *ŽPE* 109, pp. 81-86.
- (2001), *Magic and magicians in the Greco-Roman World*, Londres / Nueva York.
- DODDS, E.R. (1945), «Platon and the Irrational», *JHS* 65, pp. 16-25.
- (1960), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, traducción de M. Araújo del original *The Greeks and the Irrational*, 1951, Berkley / Los Ángeles / Londres.
- DUMÉZIL, G. (1946), «Les 'énarées' scythiques et la grosseur du Narte Hamyc», *Latomus* 5, pp. 249-55.
- EDMONDS, R. G. (2004), *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the «Orphic» Gods Tablets*, Cambridge.
- EDWARDS, M. J. (1991), «Notes on the Derveni commentator», *ŽPE* 86, pp. 203-211.

- ELIADE, M. (1981), *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid.
- (2001), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid, traducción española de E. Champourcin de la segunda edición de *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, París, 1968 (primera edición en francés de 1951).
- FALCONNET, M. E. (1838), *Les petits poèmes grecs*, París.
- FARAONE, C. A. (1989), «An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. Wasps 946-48)», *TAPA* 119, pp. 155-160.
- (1991), «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells», en Faraone Ch. A. – Obbink D. (eds.), *Magiká Hierá. Ancient Greek Magic & Religion*, Nueva York / Oxford, pp. 3-32.
- (1996), «Taking the "Nestor's Cup Inscription" Seriously: Erotic Magic and Conditional Curses in the Earliest Inscribed Hexameters», *CA* 15, 1, pp. 77-112.
- (2004a), «Orpheus' final performance: necromancy and a singing head on Lesbos», *SIFC* 97, 4<sup>a</sup>.S., vol. 2, fasc. 1, pp. 5-27.
- (2004b), «Twisting and Turning in the Prayer of the Samothracian Initiates (Aristophanes *Peace* 276-79)», *MH* 61, pp. 30-50.
- (2005), «A Skull, a Gold Amulet and a Ceramic Pot: Evidence for Necromancy in the Vigna Codini?», *MHNH* 5, 27-44.
- (2008), «Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' *Cyclops*», *RhM* 151, pp. 127-142.
- FERNÁNDEZ, J. H. – PADRÓ, J. (1986), *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*, Ibiza.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1950), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, París.
- FIORE, C. (1993), «Aspetti sciamanici di Orfeo», en Masaracchia, A. (ed.), *Orfeo e l'Orfismo*, Atti del Seminario Nazionale (Roma / Perugia 1985-1991), Roma.

- FRANKFURTER, D. (1995), «Narrating power: The theory and Parctice of the Magical Historiola in Ritual Spells», en Meyer, M. – Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic & Ritual Power*, Leiden / NuevaYork / Colonia, pp. 457-476.
- FRAZER, J. G. (1922), *The Golden Bough, The magic art*, vol. I y II, Nueva York, 3ª edición [1ª edición de 1890, Nueva York].
- FUNGHI, M. S. (1997), «The Derveni Papyrus», en A. Laks – Most, G. W., *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 25-37.
- FURLEY, W. D. (1993), «Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermmedizin», en Most, G. W. – Petersmann, H. – Ritter, A. M. (eds.), *Philanthropia kai Eusebeia*. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag, Gotinga, pp. 80-104.
- GAGNÉ, R. (2007), «Winds and Ancestors: The *Physika* of Orpheus», *HSCP* 103, pp. 1-23.
- GAGER, J. G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York / Oxford.
- GIANAKKIS, G. N. (1982), *Ορφικός Λιθικός*, Ioanina.
- GIL, L. (2004), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, reedición de la obra de mismo autor y título de 1969.
- GORDON, R. (1987), «Aelian's peony: the location of magic in Graeco-Roman tradition», en Shaffer, E. (ed.), *Comparative Criticism: A Yearbook*, Cambridge, pp. 59-95.
- (1999), «Imagining Greek and Roman Magic», en Flint, V. – Gordon, R. – Luck, G. – Ogden, D. (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol. II, «Ancient Greece and Rome», Londres, pp. 159-275.
- GOW, A. S. F. (1934), «ΙΨΓΞ, POMBOΣ, Rhombus, Turbo», *JHS* 54, Part I, pp. 1-13.
- GRAF, F. (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín / Nueva York.
- (1980), «Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der

- Libation im griechischen Ritual», *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma, pp. 209-221.
- (1987), «Orpheus: A poet Among Men», en Bremmer J. N. (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, Londres, pp. 80-106.
- (1994), *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, París.
- GRAF, F — JOHNSTON, S. I. (2007), *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Londres / Nueva York.
- GUARDUCCI, M. (1939), «Le laminette auree con iscrizioni orfiche e l' "Obolo di Caronte"», *Pontificia accademia Romana di Archeologia (RPAA)* 15, pp. 87-95.
- GUZZO AMADASI, M<sup>a</sup> G. (1967), «Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente», *Studi semitici* 28, Roma.
- HALLEUX, R. — SCHAMP, J. (1985), *Les lapidaires Grecs. Lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denys, Lapidaire nautique, Damigéron-Évax*, París.
- HANSEN, W. (1996), *Plegon of Tralles' book of marvels. Traducción, introducción y comentario*, Exeter.
- HARRISON, J. E. (1899), «Delphika: a) The Erinyes, b) The Omphalos», *JHS* 19, pp. 205-251.
- HEATH, J. (1994), «The Failure of Orpheus», *TAPA* 124, pp. 163-196.
- HEEG, J. (1907), *Die angeblichen Orphischen "Εργα καὶ Ἡμέραι*, Múnich.
- HENRICHS, A. (1970), «Zum Text einiger Zauberpapyri», *ΖΡΕ* 6, pp. 193-210.
- (1983), «The "Sobriety" of Oedipus: Soflocles OC 100 Misunderstood», *HSCP* 87, pp. 87-100.
- (1984), «The Eumenides and the wineless libation in the Derveni Papyrus», en *Atti del XVII Congresso Internazionale de Papirologia*, Nápoles, 1983, vol. 2, pp. 255-268.
- (2003), «Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece», *HSCP* 101, pp. 207-266.

- HERRERO, M. (2005), *La tradición órfica en la literatura apologética cristiana*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.
- (2007), *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid.
- HOLLMANN, A. (2003), «A curse tablet from the circus at Antioch», *ΣΠΕ* 145, pp. 67-82.
- HOPFNER, TH. (1926), «Λιθικά», *RE* XIII 1, col. 747-769.
- HORDERN, J. (2000), «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb. (P. Gurôb I; Pack<sup>2</sup> 2464)», *ΣΠΕ* 129, pp. 131-140.
- JAMESON, M. H. — JORDAN, D. R. — KOTANSKY, D. (1993), *A 'Lex Sacra' from Selinous*, Monografía de GRBS 11, Durham, Carolina del Norte.
- JANKO, R. (2001), «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): a new traslation», *CP* 96, pp. 1-32.
- (2002), «The Derveni Papyrus: An Interim Text», *ΣΠΕ* 141, pp. 1-62.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2002), *Rituales órficos*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.
- (2004), «Tratti orfici nella ornitogonia degli ucelli di Aristofane», *Chaos e Kosmos*: [www.chaosekosmos.it/articoli](http://www.chaosekosmos.it/articoli), pp. 1-15.
- (2005), «El concepto de dike en el Orfismo», *Actas del XI congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, vol. I, 15-20 septiembre 2003, Santiago de Compostela (La Coruña), Madrid, pp. 351-361.
- (2008a), «El ritual y los ritos órficos», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 731-770.
- (2008b), «Los orfeotelestas y la vida órfica», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 771-799.
- (2009), «The concept of βακχος and βακχεύειν in Orphism», en Casadio, G. — Johnston, P. A., *Mystic Cults of Magna Graecia*, Austin, pp. 46-60.
- JOHNSTON, S. I. (1990), *Hekate soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta, Georgia.



- (1997), «Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in Its Cultural Milieu», en Schäfer, P. — Kippenberg, H. G. (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium. Studies in the History of Religions*, n.º 75, Princeton, pp. 165-194.
- (1999a), *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient World*, Berkeley / Los Angeles / Londres.
- (1999b), «Songs for the ghosts: Magical solutions to deadly problems», en *The world of ancient magic. Papers from the first international Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 mayo 1997, Bergen, pp. 83-102.
- JORDAN, D. R. (1980), «Two Inscribed Lead Tablets from a Well in the Athenian Kerameikos», *AM* 95, pp. 225-239.
- (1985), «The Inscribed Gold Tablet from Vigna Codini», *AJA* 89, 1, pp. 162-167.
- (1988), «A love charm with verses», *ΣΠΕ* 72, pp. 245-259.
- (1992), «The inscribed lead tablet from Phalasarna», *ΣΠΕ* 94, pp. 191-194.
- (1997), «Two curse tablets from Lilybaeum», *GRBS* 38, 4, pp. 387-396.
- (2000a), «Three texts from Lokroi Epizephyrioi», *ΣΠΕ* 130, pp. 95-107.
- (2000b), «Ephesia grammata at Himera», *ΣΠΕ* 130, pp. 104-94.
- (2001), «Notes on two Michigan Magical Papyri», *ΣΠΕ* 136, pp. 183-193.
- JOURDAN, F. (2003), *Le papyrus de Derveni*, Paris.
- KAHN, C. H. (1997), «Was Euthyphro the author of the Derveni Papyrus?», en Laks, A. — Most, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 55-63.
- KERN, O. (1922), *Orphicorum Fragmenta*, Berlín.
- (1924), s.v. «Erotylos», *RE Suppl.* IV, col. 386.
- (1935), s.v. «Mysterien», *RE* XVI 2, 1209-1314.
- KINGSLEY, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford.

- KOTANSKY, R. (1988), *Texts and studies in Graeco-Egyptian Magic Lamellae*, tesis doctoral, Chicago.
- (1991), «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», en Faraone, Ch. A. — Obbink, D., *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, Nueva York / Oxford.
- (1994), *Greek magical amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae I*, Colonia.
- KOUREMENOS, Th. — PARÁSSOGLU, G. M. — TSANTSANOGLU, K. (2006), *The Derveni Papyrus*, Florencia.
- KROLL, W. (1930), s.v. «Maximus», *RE* XIV 2, col. 2573-2576.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1970), *La medicina hipocrática*, Madrid.
- (1987), *La curación por medio de la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona (primera edición de 1958).
- LAMEDICA, A. (1991), «La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni ai corpora scoliografici», en: Radici Colace, P. — Caccamo Caltabiano, M. (eds.), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*, Mesina, pp. 83-91.
- (1992), «Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali», en: El-Mosalamy, A. H. S. (ed.), *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology*, Cairo 1989 [1992], I, pp. 325-333.
- LANATA, G. (1967), *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma.
- LAKS, A. (1997), «Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus», *Phronesis* 42, pp. 121-142.
- LAKS, A. — MOST, G. W. (1997), «A provisional Translation of the Derveni Papyrus», en Laks, A. — Most, G.W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 9-22.
- LINFORTH, I. M. (1941), *The Arts of Orpheus*, Berkeley / Los Angeles (consultado por la reimpresión de 1973, Nueva York).
- (1944), «Soul and Sieve in Plato's Gorgias», *UCPh* 12, pp. 295-314.

- LLOYD, A. B. (1976), *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden.
- LLOYD-JONES, H. (1990), «Pindar and the Afterlife», en *Greek Epic, Lyric, and Tragedy, the academic papers of sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, pp. 80-105 con addendum pp. 105-109.
- LOBECK, C. A. (1829), *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg.
- LÓPEZ JIMENO, M.<sup>a</sup> A. (1991), *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam.
- (2001), *Textos griegos de maldición*, Madrid.
- LÓPEZ PARDO, F. (2004), «Humanos en la mesa de los dioses: la escatológica fenicia y los frisos de Pozo Moro», *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios*, Ali-cante, pp. 495-538.
- LUCK, G. (1995), *Arcana Mundi*, Madrid.
- LUPPE, W. (1989), «Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien», *ZPE* 76, pp. 13-14.
- MAAS, P. (1944), «ἙΠΕΝΙΚΤΟΣ», *Hesperia* 13, pp. 36-37.
- MACÍAS OTERO, S. M. (2007), «Las "ψυχὰς ἐνέρον" del fr. 912 Kannicht de Eurípides y la columna VI del Papiro de Derveni», *CFC. Estudios griegos e indoeuropeos* 17, pp. 145-161.
- MCCOWN, CH. (1923), «The Ephesia Grammata in Popular Belief», *TAPhA* 54, pp. 128-140.
- MALTOMINI, F. (1979), «I papiri greci», *SCO* 29, pp. 55-124.
- MANNI PIARINO, M. T. (1976), «Le iscrizioni», en Allegro, N. et al. (eds.), *Himera II, Campagne di scavo 1966-1973*, Roma, pp. 665-701.
- MARÍN CEBALLOS, M.<sup>a</sup> C. (1998), «Presupuestos teóricos para un estudio histórico-religioso de las iconografías egipcias y egiptizantes en el mundo fenicio-púnico», en Cunchillos, J.-L. — Galán, J. M. — Zamora, J.-A. — Villanueva de Azcona, S. (eds.), *Actas del Congreso «El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente»*, Sapanu. Publicaciones en Internet II [<http://www.labherm.filol.csic.es>].

- MARTIN, A. — PRIMAVESI, O. (1999), *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strab. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, Berlín / Nueva York.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2003), «La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios», *MHMH* 3, pp. 55-74.
- (2005a), «Orfeo, el orfismo y la magia en los siglos V y IV a.C.», en Alvar Ezquerro, A. — González Castro, J. F. (eds.), *Actas del XI congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, 15-20 septiembre de 2003. Universidad de Santiago de Compostela (La Coruña), pp. 375-381.
- (2005b), «La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10, pp. 85-105.
- (2006), «Orfeo científico», *Estudios Clásicos* 48, 129, pp. III-120.
- (2010), «Tipología de los documentos áureos hallados en enterramientos. Entre magia y religión», en Álvarez-Pedrosa Núñez, J.A. — Torallas Tovar, S., *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, CSIC, Madrid.
- MARTÍNEZ NIETO, R. B. (2000), *La aurora del pensamiento griego*, Madrid.
- MASTROCINQUE, A. (1993), «Orpheos Bakchikos», *ΣΠΕ* 97, pp. 16-24.
- MEGINO, C. (2005), *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles, influencias y paralelismos*, Madrid.
- MENDOZA, J. (1995), «Metodología de la reconstrucción de la religión de los indoeuropeos», *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 0, pp. 129-140.
- MERKELBACH, R. (1967), «Der orphische Papyrus von Derveni», *ΣΠΕ* 1, pp. 21-32.
- (1989), «Zwei neue Orphisch-Dionysische Totenpässe», *ΣΠΕ* 76, pp. 15-16.

- MOLINA, F. (1997), «Orfeo Músico», *CFC (Gr)* 7, pp. 287-308.
- (1998), *Orfeo y la mitología de la música*, tesis doctoral publicada en 2003 (CDRom), Universidad Complutense, Madrid.
- (2008), «Ideas órficas sobre el alma», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 609-621.
- MONTÉGU, J. C. (1959), «Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B. C.», *Folia* 12, 3-11; 76-95.
- MORA, F. (1981), «I "silenzi erodotei"», *SSR* 5, 2, pp. 202-222.
- (1983), «Il silenzio religioso in Erodoto e nel teatro ateniese», en Ciani, M. G., *Le regioni del Silenzio. Studi sui disagi della comunicazione*, a cura di Maria Grazia Ciani, Padua, pp. 55-76.
- Morand, A. F. (2001), *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden / Boston / Colonia.
- MOST, G. W. (1997), «The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus», *JHS* 117, pp. 117-135.
- MOTTE, A. (2000), «À propos de la magie chez Platon: l'anti-thèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie», en Moreau, A. — Turpin, J. C. (eds.), *La Magie*, Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 marzo 1999, Université Montpellier III, pp. 267-292.
- MOULINIER, L. (1955), *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París.
- MUÑOZ DELGADO, L. (2001), *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Anejo V del DGE, Madrid.
- MURRAY, G. (1908), «Critical Appendix on the Orphic Tablets», en Harrison, J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion* 2, Cambridge, pp. 659-673.
- NAGY, J. F. (1990), «Hierarchy, Heroes and Heads: Indo-European Structures in Greek Myth», en Edmunds, L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Londres, pp. 200-238.
- NILSSON, M. P. (1935), «Early orphism and kindred religious movements», *HTHR* 28, 181-230.
- (1967), *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I 3, München.

- OBBINK, D. (1994), «A quotation of the Derveni papyrus in Philodemus' On the Piety», *Cronache Ercolanesi* 24, pp. 1-39.  
 — (1997), «Cosmology as initiation vs. the critique of Orphic mysteries», en Laks, A. — Most, G.W., *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 39-54.  
 OGDEN, D. (2001), *Greek and Roman Necromancy*, Princeton / Oxford.  
 — (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford.  
 ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, S. (2002), «Ελασματα και προσοπεία», en Stampolides, N. Xr. — Faraklas, N. — Themeles, P. (eds.), *Πανεπιστήμιο Κρήτης φιλοσοφική σχολή τμήμα ιστορίας αρχαιολογίας μεταπτυχιακό πρόγραμμα: «Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος»*, θέμα: *Χρυσά και αργύρα επιστομία, Ρεθύμνο*. Versión electrónica en <http://dlib.lib.uoc.gr/Dienst/Respository/2.0/Body/ucr.history.msc/2002oikonou/pdf>.  
 OLMOS, R. (1998), «El cantor y la lira. Lecturas y usos de las imágenes de Orfeo», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, VI, pp. 3-16,  
 — (2001), «Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas», en Bernabé, A. — Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, pp. 283-341 [ed. ingl. 2008, pp. 273-326].  
 OTTO, W. F. (1997), *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, traducción de C. García Ohlrich [ed. original alemana: *Dionysos. Mythos und Kultus*, Tübinga, 1933].  
 PARIENTE, A. (1990), «Chronique des fouilles en 1989», *BCH* 114, pp. 703-850.  
 PARKER, R. (1983), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.  
 — (1995), «Early Orphism», en Powell, A. (ed.), *The Greek World*, Londres, pp. 483-510.

- PARKER, R. — STAMATOPOULOU, M. (2007), «A new funerary gold leaf from Pherai», *Arch. Eph.* 2004 (publ. 2007), pp. 1-32.
- PREISENDANZ, K. — HEINRICHS, A. (1973/1974), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, vol. I y II, Leipzig / Berlín.
- PRÜMM, K. (1960), s.v. *Mystères*. IV L'Orphisme, Supplément 6 au Dictionnaire de la Byble, París, 55-88.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (2001), *Le lamine d'oro «orphiche». Istruzione per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milán.
- (2003), *Les lamelles d'or orphiques: Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, París.
- PUECH, H. CH. (1997), «El chamanismo apolíneo», en *Las religiones antiguas II. Historia de las religiones siglo XXI*, Madrid, traducción española de J. L. Ballbé y A. Cardín de *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade, París, 1970.
- PULLEYN, S. (1997), *Prayer in Greek Religion*, Oxford.
- QUILLARD, B. (1973), «Les étuis porte-amulettes Carthagi-nois», *Karthago. Revue d'Archéologie Africaine* 16, pp. 5-37.
- RICCIARDELLI, G. (1980), «Orfismo e interpretazione allegorica», *BollClass* 3ª ser. I, pp. 116-130.
- RICCIARDELLI APICELLA, G. (1987), «L' inizio della lamina di Ipponio», *Athenaeum* 75, pp. 501-503.
- RIEDWEG, CH. (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemen von Alexandrien*, Berlín / Nueva York.
- (1997), «Orfismo en Empédocles», *Taula*, 27-28, pp. 33-59, traducción española de «Orphisches bei Empedokles», *Antike und Abendland* 41 (1995), pp. 34-59.
- (1998), «Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikations-situation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», en Graf, F. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert* Stuttgart / Leipzig, pp. 359-398.
- ROBBINS, E. (1982), «Famous Orpheus», en Warden, J. (ed.),

- Orpheus. The Metamorphosis of a Myth*, Toronto / Buffalo / Londres, pp. 3-23.
- ROBERT, D. W. (ed.) (1991), *Two greek magical papyri in the national museum of antiquities in Leiden. A photographic edition of J 384 and J 395 (= PGM XII and XIII)*, Opladen.
- ROHDE, E. (1994), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de W. Roces del orig. al.: *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1ª ed. Friburgo/Leipzig, 1890). Primera ed. en español de 1948, Barcelona.
- ROSSI, L. (1996), «Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella», *ZPE* 112, pp. 59-65.
- RUIZ CABRERO, L. A. (2002), «El estuche con banda mágica de Moraleda de Zafayona (Granada): una nueva inscripción fenicia», *Rivista di Studi Punici* 2, pp. 1-20.
- RUSSELL, J. R. (2001), «The Magi in the Derveni Papyrus», *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 1/1, pp. 49-59.
- SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M. (1999), *Estudios sobre las Argonáuticas órficas*, Amsterdam.
- (2005), *Argonáuticas órficas*. Introducción, edición revisada, traducción y notas, Cádiz.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2005), «Πολὺς τίμειν. Culpa y expiación en el orfismo», en *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, vol. I, 15-20 septiembre 2003, Universidad de Santiago de Compostela (La Coruña), Madrid, pp. 397-405.
- (2008), «Orfeo y el orfismo en los poetas helenísticos», en Bernabé, A. — Casadesús, F. (coords.), pp. 1339-1382.
- SCALERA MCCLINTONK, G. (1988), «La teogonia di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo», *Filosofia e Teologia* 2, pp. 139-149.
- SCARPI, P. (2002), *Le religione dei misteri, vol. II, Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milán.
- SCHAMP, J. (1981a), «L'hexametre du Lapidaire orphique:



- Pour une étude métrique des 'Orphica', *RPhil* 55 1, pp. 73-90.
- (1981b), «Entre Hermès et Zoroastre. Observations sur la datation traditionnelle du Lapidaire orphique», *AC* 50, pp. 721-730.
- (1981c), «Apollon prophète par la pierre», *RBP* 59, 29-49.
- SCHMIDT, M. (1975), «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, Nápoles, pp. 105-137.
- SEAFORD, R. (1993), «Dionysos as destroyer of the household: Homer, tragedy and the polis», en Carpenter, Th. A. — Faraone, Ch. A. (eds.), *The Mask of Dionysus*, Nueva York, pp. 142-156.
- SERGENT, B. (1986), *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona, traducción al español de A. Clavería del original *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1987), «Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose». Studi offerti a F. della Corte, V. Urbino, pp. 137-152. (Citado por la edición del texto en *Misteri e teologie, per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, 2003, pp. 99-117).
- SIDER, D. (1997), «Heraclitus in the Derveni Papyrus», en Laks, A. — Most, G.W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 129-148.
- SIMMS, R. M. (1990), «Myesis, Telete, and Mysteria», *GRBS* 31, pp. 183-195.
- SMITH, J. Z. (1978a), *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden.
- (1978b), «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity», *ANRW*, II 16, 1, pp. 425-439.
- SMITH, C. — COMPARETTI, D. (1882), «The Petelia Gold Tablet», *JHS* 3, pp. III-II8.

- SOKOLOWSKI, F. (1969), *Lois sacrées des cités grecques*, París.
- SOURDILLE, C. (1910), *Hérodote et la religion d'Égypte*, París.
- THEODOSSIEV, N. (1996), «Cult Clay Figurines in Ancient Thrace: Archaeological Evidence for the Existence of Thracian Orphism», *Kernos* 9, pp. 219-226.
- THEMELES, P. — TOYRATSOGLOY, I. P. (1997), *Οι τάφοι του Δερβενίου*, Atenas.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (1995), «Lettere d'oro per l'Ade, Caronte. Un obolo per l'aldilà», *PP* 50, pp. 468-482.
- (2006), *Figli della Terra e del Cielo stellato*, Nápoles.
- TREMEL, J. (2004), *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*, Weidmann.
- TSANTSANOGLU, K. (1997), «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en Laks, A. — Most, G.W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 93-128.
- TSANTSANOGLU, K. — PARÁSSOGLU, G. M. (1987), «Two Gold Lamellae from Thessaly», *ΕΛΛΗΝΙΚΑ* 38, pp. 3-16.
- (1988), «Heraclitus in the Derveni Papyrus», en Branacci, A. et al. (eds.), *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica, Studi e Testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini* 3, Florencia, pp. 125-133.
- TURNER, E. G. (1968), *Greek Papyri: An Introduction*, Oxford.
- VERCOUTTER, J. (1945), *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, París.
- VERSNEL, H. S. (1991), «Beyond Cursing: The Appel to Justice in Judicial Prayers», en Faraone, Ch. A. — Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, Nueva York / Oxford, pp. 60-106.
- (2002), «The poetics of the magical charm», en Meyer, M. — Mirecki, P. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, pp. 105-158.
- VIAN, F. (1987), *Les Argonautiques Orphiques*, París.

- VISCONTI, A. — FEDERICO, E. (eds.) (2002), *Epimenide Cretese*, Nápoles.
- WEST, M. (1982), «The Orphics of Olbia», *ŽPE* 45, pp. 17-29.
- (1983), *Orphic Poems*, Oxford.
- WORTMANN, D. (1968), «Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene (P. Colon. in. T. 1)», *ŽPE* 2, pp. 155-160.
- WÜNSCH, R. (1897), *Defixionum Tabellae*, Berlín, Reimer (DTWü).
- (1900), «Neue Fluchtafeln», *Rh. Mus.* 55, pp. 73-85.
- ZHMUD, L. (1992), «Orphism and grafitti from Olbia», *Hermes* 120, pp. 159-168.
- ZIEBARTH, E. (1899), «Neue attische Fluchtafeln», *Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött.*, pp. 129-132.
- ZIEGLER, K. (1939), «Orpheus», *RE* XVIII 1, col. 1200-1316.
- (1942), «Orphische Dichtung», *RE* XVIII 2, col. 1412ss.
- ZUNTZ, G. (1971), *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.



## ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

- |  |                           |   |
|--|---------------------------|---|
| <b>Aecio</b>                           | <b>Apolonio de Tiana</b>  | 335, 295                                  |
| 1, 139, 97                             | <i>Epístolas</i>          | <b>Aristóteles</b>                        |
| 1, 175, 97                             | 16, 115                   | <i>Ética a Nicómaco</i>                   |
| <b>Alejandro de Tralles</b>            | 17, 116                   | 1127b, 307, 317                           |
| 2, 581, 196                            | <b>Apuleyo</b>            | 1150b, 7, 35                              |
| <b>Anaxillas</b>                       | <i>Apología</i>           | <i>Fragments</i>                          |
| fr. 18, 144                            | 26, 6, 114                | 36 Rose, 238                              |
| <b>Antígono (Paradoxógrafo)</b>        | 27, 45, 318               | 60 Rose, 266                              |
| <i>Mirabilia</i> . 5 (34 Giannini), 40 | 30, 65                    | <i>La república de los atenienses</i>     |
| <i>Antología Palatina</i>              | 56, 168                   | 1, 320                                    |
| Antipatro de Sidón                     | <i>Metamorfosis</i>       | <i>Meteorología</i>                       |
| 7, 8, 43                               | 11, 23, 260               | 341b, 60                                  |
| <b>Antonino Liberal</b>                | <b>Aristófanes</b>        | <i>Retórica</i>                           |
| 19, 158                                | <i>Aves</i>               | 1391a, 304                                |
| <b>Apolodoro</b>                       | 690ss., 263               | <i>Sobre el alma</i>                      |
| 1, 1, 6s., 155                         | 1296, 252                 | 410b, 101                                 |
| <b>Apolonio (Paradoxógrafo)</b>        | 1553s., 252               | <b>Atenágoras</b>                         |
| <i>Mirabilia</i>                       | <i>Las tesmoforiantes</i> | <i>Súplica en favor de los cristianos</i> |
| 3, 33, 320                             | 285ss., 251               | 20, 1, 155                                |
| <b>Apolonio de Rodas</b>               | <i>Nubes</i>              | <b>Ateneo</b>                             |
| 1                                      | 254ss., 263               | 4, 45, 265                                |
| 490, 23                                | 508-606, 263              | 14, 38, 168                               |
| 512, 24                                | 728-736, 263              | <b>Baquílides</b>                         |
| 915ss., 42                             | <i>Pax</i>                | 5, 59, 182                                |
| 1133ss., 24                            | 277, 43                   | <b>Calímaco</b>                           |
| 3                                      | <i>Pluto</i>              | <i>Epigramas</i>                          |
| 858-866, 28                            | 660ss., 251               | 48, 43                                    |
| 1201-1223, 28                          | <i>Ranas</i>              | <i>Himno a Apolo</i>                      |
| 4                                      | 144ss., 272               | 36, 248, 251                              |
| 707ss., 276                            | 292-305, 261              | <b>Censorino</b>                          |
| 903-911, 30                            | 323-331, 241              | 18, 6, 77                                 |

## Clemente de Alejandría

*Pedagogo*

2, 116, 176

*Protréptico*

2, 15, 3, 174

2, 17, 2, 155, 220, 298

2, 17-18, 168

2, 18, 169

2, 18, 1, 25

2, 21, 2, 174

2, 22, 2, 236, 317

2, 22, 4, 248

*Stromata*

1, 21, 131, 99

1, 21, 134, 4, 104

3, 3, 17, 104

5, 8, 45, 2, 143

5, 8, 49, 99

5, 8, 73, 1, 161

## Constantino Láscaris

*Prolegómenos al Sabio Orfeo*

77 (36 Martínez Manzano), 74, 84, 95

## Demóstenes

18

130, 262

19

281, 314

## Diodoro de Sicilia

3

62, 8, 61

67, 5, 221

68, 2-3, 155

68, 2ss., 156

74, 4, 161

4

43, 1, 42

5

43, 2, 43

49, 6, 43

64, 4, 41

64, 4, 161

70, 2ss., 155

75, 4, 155, 298

77, 3, 298

II

87, 222

34/35

28, 266

## Diógenes Laercio

I

6-8, 238

III, 321

2

69, 307

5

93, 134

8

78, 134

## Dión Casio

67, 13, 3, 112

## Dión Crisóstomo

I, 57, 104

## Ditirambos

fr. 2 Puech = 2, 13 Snell,

163

## Éforo

FGH 70 F 104, 41

## Empédocles

*Fragmentos*

III DK, 64, 276

## Epifanio

*Contra todas las Herejías*

3, 510, 168

## Ecolios

## Apolonio de Rodas

I, 23-25a (8, 22 Wundel), 22

I, 45, 86

2, 684-87a, 104

p. 103, 168

## Aristófanes

*Paz*

277, 43

277b, 28

*Ranas*

330, 241

## Eurípides

Alceste, 968 (II 239, 3

Schwartz), 51

Alceste, 968 (II 239, 3

Schwartz), 104

Hécuba, 1267 (I 89, 12

Schwartz, 51

## Hesíodo

*Trabajos* 770a, 83*Ilíada*

## BT

20, 227, 86

## Licofrón

*Alejandro* 3, 29 Scheer, 73

## Luciano

*Dialogos de Meretrices*, I, 171

## Odisea

II, 326, 86

## Pausanias

I

I, 5, 24

## Píndaro

*Ístmicas*, 4, 87, 241

## Platón

*República*, 364e, 72

## Sófocles

*Edipo en Colono* 100, 246

## Tzetztes

*Alegorías de la Ilíada* ap.

Cramer, Anecd. 382,

7 (Anecd. Gr. II 613,

8 Matrangas), 94

## Tzetztes

*Exégesis a la Ilíada*., 74*Exégesis a la Ilíada*

127, 4 Hermann, 80

## Esopo

168, 314

## Esquilo

*Agamenón*

1018, 64

1018-1021, 240

*Coéforas*

149, 244

283, 271

## Euménides

107ss., 168, 239, 243,

245

- 500, 278  
608, 183  
950, 271  
*Fragmentos*  
273a Rusten, 252  
*Persas*  
598-708, 64  
*Siete contra Tebas*  
70, 271  
699, 278  
700, 271  
723, 271  
1055, 271  
Estacio  
*Silvas*  
5, 1, 23-26, 104  
Estrabón  
7  
3, 3, 35  
10  
3, 7, 158  
3, 11, 158  
3, 13, 168  
4, 14, 320  
5, 2, 250  
15  
3, 20, 254  
16  
2, 39, 104  
7 fr. 10a Radt, 35, 44,  
104, 322  
Eurípides  
*Alcestis*  
965ss, 49, 95  
*Bacantes*  
234ss., 315  
413, 133  
465-474, 315  
557, 150  
566, 133  
579, 133  
1167, 133  
*Cíclope*  
646ss, 49, 56  
*Cretenses*  
fr. 472 Kannicht, 159, 237  
*Heracles Loco*  
889, 266  
*Hipólito*  
95Is., 297  
*Orestes*  
261, 181  
411, 278  
Eusebio  
*Preparación Evangélica*  
3 II, 32, 173  
Eustacio  
*Comentario a la Odisea*  
2, 210-202, 172  
p. 1840, 56, 80  
Fanocles  
fr. 1 Powell, 40  
Filodemo  
*De poematis*  
181, 1ss., 25  
Filón de Alejandria  
*Contra Flaco*  
175, 266  
Filóstrato  
*Heroico*  
28, 54  
28, 8, 38  
33, 40  
*Imágenes*  
1, 6, 7, 176  
2, 15, 1, 21, 42  
*Vida de Apolonio de Tiana*  
1, 2, 318  
4, 14, 38, 104  
7, 21, 117  
8, 7-14, 63  
Firmico Materno  
*De errore profanarum religionum*  
6, 1, 155  
Flegón de Tralles  
*FGH* 257, 36, 2, 38  
*FGH* 257, 36, 3, 39  
Fulgencio (Mitólogo)  
3, 7 (71, 19 Helm), 98  
Galeno  
*Sobre los antidotos*  
14, 144 Kühn, 98  
Harpocración  
s. v. *eschara*, 168  
Heliodoro  
6, 14, 3, 64  
Heráclito  
*Fragmentos*  
87 Marcovich (14 DK),  
236, 317  
B 5 DK, 276  
Heródoto  
I  
47, 171  
65, 171  
105, 35  
132, 241  
140, 254  
2  
47, 2, 242  
47, 9, 242  
48, 1, 242  
61, 1, 242  
123, 6, 242  
132, 2, 242  
143, 171  
171, 261  
3  
8, 16, 242  
4  
67, 35  
149, 277  
6  
134, 171  
7  
6, 2, 105  
Hesiodo  
*Teogonía*  
183-187, 244  
472, 277  
618ss., 181  
*Trabajos*  
121ss., 278  
787-789, 296  
Hesiquio  
s. v. *ephesia grammata*, 143  
Higino  
*Astrología*

- 2, 4, 85  
2, 7, 36  
*Fábulas*  
130, 85  
224, 85  
**Himnos homéricos**  
*Himno a Afrodita*  
206, 191  
*Himno a Apolo*  
14-130, 250  
*Himno a Deméter*  
375, 191  
*Himno a Hermes*  
326, 191  
**Hipócrates**  
*Sobre la enfermedad sagrada*  
4, 321  
*Sobre los aires, aguas y lugares*  
22, 35  
**Homero**  
*Ilíada*  
2  
447, 191  
95, 196  
4  
412, 291  
9  
497-501, 296  
571, 271  
13  
320, 60  
*Odisea*  
11  
280, 271, 277  
605s., 252  
24  
5-9, 252  
**Idomeno de Lámpsaco**  
FGH 338, F2, 262  
**Isócrates**  
11, 8, 63  
4, 28, 295  
**Jámblico**  
*Sobre los Misterios*  
3, 31, 260  
*Vida de Pitágoras*  
36, 267, 319  
**Jenofonte**  
*Ciropeia*  
8, 3, 11, 238  
**Juan Lido**  
*de Ostentis*  
27-38, 91  
54ss., 90  
**Justino Mártir**  
*Apología*  
1, 54, 186  
**Libanio**  
*Declamaciones*  
49, 2, 84, 269  
**Licofrón**  
*Alejandra*  
88, 28  
**Lucano**  
6, 588-330, 64  
**Luciano**  
*Astrología*  
10, 76  
*Catábasis*  
2, 260  
11, 266  
*Cataplous*  
2, 251  
22, 260, 263  
*de Domo*  
7, 176  
*de Luctu*  
6, 266  
*Diálogos de Heteras*  
4, 5, 168  
*El amante de la mentira*  
27, 177  
**Macrobio**  
*Saturnalia*  
6, 9, 5, 91  
**Manilio**  
*Astrología*  
2, 32, 175, 406, 85  
**Marcelo Empírico**  
*Sobre medicina*  
15, 89, 174  
**Marino**  
*Vida de Proclo*  
18, 24, 68  
20, 69  
**Máximo**  
422-424, 86  
466ss., 84  
**Menandro**  
*Fragmentos*  
371 Sandbach, 144  
**Mirsilo**  
FGH 447 F 2, 40  
**Mitógrafo Vaticano**  
III 11, 24, 98  
**Orígenes**  
*Contra Celso*  
4, 10, 260, 262  
8, 48, 260  
**Orphica**  
*Argonáuticas Órficas*  
572ss., 247  
950ss., 120  
983, 266  
1269-1290, 30  
*Himnos órficos*  
2, 14, 175  
4, 8, 133  
6, 10, 133  
8, 1, 133  
9, 12, 175  
11, 21, 133  
11, 4, 133  
12, 14, 133  
19, 18, 133  
23, 7, 133  
24, 11, 182  
28, 8, 133  
29, 1, 182  
29, 16, 182  
30, 8, 133  
34, 1, 133  
34, 27, 133, 175  
38, 5, 43  
39, 9, 133  
45, 1, 133  
45, 7, 133  
46, 6, 187



- 46, 8, 133  
47, 6, 133  
48, 5, 133  
50, 1, 133  
50, 3, 133  
50, 8, 133  
52, 1, 133  
53, 8, 133  
56, 9, 133  
57, 10, 182  
75, 5, 175  
*Lapidario Órfico*  
7Iss., 114  
105-164, 122  
175s., 123  
222s., 124  
232s., 123  
252ss., 124  
284, 124  
325s., 125  
405-407, 125  
474ss., 126  
498ss., 126  
700, 120  
700ss., 126  
Ovidio  
*Metamorfosis*  
10, 83ss., 36  
10, 88, 20  
10, 45Iss., 85  
11, 8, 104  
*Papiro de Derveni*  
col. IV, 276  
7ss., 279  
col. V, 259  
6ss., 171  
col. VI, 260, 275  
1, 310  
1-2, 300  
5, 274  
5-7, 243  
col. VII, 304  
5-6, 282  
col. XX, 280, 285  
1, 308  
*Papiro de Gurôb*  
col. I  
4, 268  
5, 174  
13, 160  
22, 175  
29, 168  
*Papiros Mágicos*  
I  
288, 250  
II  
33ss., 205  
III  
79ss., 205  
IV  
86ss., 166  
95ss., 24, 62  
796, 253  
1054, 154  
2145ss., 196  
2191, 250  
2227ss., 193  
2293-2294, 167  
2293ss., 167, 172  
2329, 164  
2334, 167  
2334ss., 168, 172  
2500, 28  
2588ss., 28  
2654, 28, 166  
V  
4Iss., 166  
VII, 329, 330  
260-271, 203  
451, 142  
461, 140  
479, 137, 139  
580ss., 193  
786, 167  
XII  
21, 250  
214, 253  
21ss., 251  
383, 253  
400, 28  
913ss., 206  
XIII, 65, 132, 136, 329  
442ss, 24  
890 ss., 193  
917, 140  
933ss, 133  
937ss., 206  
XX, 58  
XXIIa, 196  
XXXV  
254ss., 27  
LXIII  
9, 253  
LXX, 148, 163, 169, 174, 175,  
331  
12ss, 145  
CXXIII  
a-f., 130  
*Patrologia Griega* (Migne)  
XXVI, p. 1320, 66  
Pausanias  
5  
7, 6, 159  
6  
20, 18, 45  
9  
8, 1, 171  
30, 6, 40  
30, 9-12, 40  
10  
32, 17, 260  
33, 11, 52  
Persio  
5, 185, 106  
Pindaro  
*Fragmentos*  
133 Snell, 179, 264  
208 Sandbach, 261  
*Fragmentos de Trenos*  
137, 260  
*Ístmicas*  
3/4  
74, 191  
8  
55, 182  
*Nemeas*  
I  
14, 182

- 10  
86, 191
- Olimpicas*  
2  
41, 271
- 14  
21, 182
- Píticas*  
3  
47-53, 240  
54-60, 32  
54ss., 53
- 12  
2, 182
- Platón**  
*Alcibíades* 1  
122a, 238
- Axioco*  
371a, 292  
371d, 272  
371e, 260
- Cármides*  
156d, 54, 240
- Crátilo*  
398b, 278  
400b-c, 265  
400c, 264
- El Banquete*  
179d, 314  
203d, 293
- Eutidemo*  
288b, 293  
289d-290a, 293  
289e-290a, 240
- Fedón*  
69c, 237, 295
- Fedro*  
248d-e, 262, 291  
250b-c, 262
- Gorgias*  
493a, 303
- Ión*  
536b, 306
- Leyes*  
772d, 291  
808d, 291
- 828a, 291  
870d, 279  
885d, 291  
908d, 40, 285, 300, 310  
909b, 300, 308, 310  
909d, 295  
932e-933a, 293  
933e, 291
- Menón**  
81a, 301  
81a-b, 179, 264, 284  
81b, 265, 266
- Político**  
290c, 291  
291c, 293  
303c, 293
- Protágoras**  
315a, 293  
316a, 293  
316d, 41, 104, 105, 298  
316d-317a, 285
- República**  
363d, 295  
364b, 283  
364c, 309  
364d-365a, 288  
389d, 291, 307  
464c, 308  
468d-469b, 278  
489b, 306  
572e, 292
- Sofista**  
234c, 293  
235a, 293  
241b, 293
- Plinio**  
*Historia Natural*  
2; 200, 90  
7; 174, 33, 252  
7; 175, 320  
7; 203, 106  
20, 32, 95  
25, 12, 95  
28, 34, 66, 98  
28, 43, 98  
30, 2, 318
- 30, 7, 47, 55  
30, 8-9, 318  
37, 139-185, 109
- Plutarco**  
*Alejandro*  
2, 302
- César*  
9, 302  
*Consolación a la esposa*  
611E, 255  
*Cuestiones coniviales*  
671E, 133  
706D, 162  
*Cuestiones romanas*  
280B, 28  
*Cuestiones romanas*  
290D, 170  
*Dichos de los espartanos*  
224E, 322  
*Fragmentos*  
101 Sandbach, 80  
178 Sandbach, 260, 262
- Marcelo**  
22, 8, 133  
*Máximas de los Espartanos*  
224E, 295
- Numa**  
15, 4, 161  
*Si la virtud puede enseñarse*  
85B, 162  
*Sobre la desaparición de los oráculos*  
417C, 268  
418B, 270  
*Sobre los ríos*  
3, 4, 39
- Solón**  
12, 12, 320, 321  
12, 7, 320  
12, 8, 320
- Polibio**  
6, 25, 7, 248
- Pollux**  
2, 39, 98
- Porfirio**  
*Fragmentos*  
359 Smith, 173

- La cueva de las Ninfas*  
6, 171  
16, p. 58, 15 Simo-  
nini, 158  
*Sobre las estatuas*  
8, 62, 173  
*Vida de Pitágoras* 10, 257
- Proclo**  
*Comentario a República de*  
*Platón*  
2, 108, 17 Kroll, 260  
2, 18, 171  
2, 33, 14 Kroll, 98  
*Comentario a Trabajos de*  
*Hesíodo*  
765-768, 80  
*Comentario al Crátilo*  
92, 14 Pasquali, 158  
*Comentario al Timeo*  
1, 211, 71  
*Teología Platónica*  
6, 13 (VI 66, 4 Saffrey-  
Westerink), 155
- S. Jerónimo**  
*Crónicas*  
183, 4 = Helm, 156., 112
- Servio**  
*Comentario a la Eneida*  
3, 12, 43
- Simplicio**  
*Comentario a la Física de*  
*Aristóteles*  
25, 19, 319
- Siriano**  
*Comentarios a la Metafísica*  
11, 35, 319  
43, 12, 319
- Sófocles**  
*Antígona*  
431, 244  
1075, 271  
*Ayax*  
581s., 240
- 843, 272  
*Edipo en Colono*  
101, 246  
*Edipo Rey*  
175, 252  
211, 133  
*Electra*  
112, 271  
*Fragmentos*  
837 Radt, 295  
879 Pearson, 252
- Suda**  
s.v. *Apnous*, 319  
s.v. *Orpheus*, 99, 107
- Suetonio**  
*Claudio*  
25, 2, 104  
*Supplementum Magicum*  
I  
49, 147, 164, 173  
II  
96, 24, 137
- Teócrito**  
2, 23-32, 27  
2, 30, 168  
2, 36, 28  
2, 48-52, 27
- Teofrasto**  
*Caracteres*  
16, 10, 251  
16, 5, 171
- Tibulo**  
*Panegirico*  
5, 11, 85
- Tzetzes**  
*Comentario a Licofrón*  
83, 85  
219 Scheer, 120  
*Comentario a Nubes de*  
*Aristófanes*  
1178, 80  
*Comentario a Trabajos de*  
*Hesíodo*  
502, 79  
568, 77, 79  
763, 81, 82  
778, 84  
805-808, 81  
820, 80  
822-825, 80
- Exégesis a la Iliada*  
17, 14, 46  
26, 5, 82  
27, 11, 46, 74  
33, 6, 94  
147, 148 Hermann, 120
- Historia**  
2, 612, 86  
2, 612-615, 86  
2, 887, 77  
4, 175, 85  
4, 175, 86  
4, 75, 86  
5, 130, 95  
12, 139, 77  
12, 142, 80  
12, 146, 77  
12, 173, 77
- Prolegómenos a Trabajos de*  
*Hesíodo*  
17 Gaisford, 84  
18 Gaisford, 84  
21 Gaisford, 82
- Virgilio**  
*Culex*  
274-276, 21  
*Eneida*  
6  
310ss., 252  
706s., 252  
*Geórgicas*  
I  
33, 85  
*Zósimo el Alquimista*  
5 (21 Mertens), 137



## ÍNDICE

PRÓLOGO	5
<i>por Alberto Bernabé</i>	

### **1. Introducción** 11

### **2. Evolución de los rasgos mágicos en el mito de Orfeo. Orfeo y el chamanismo** 17

1. Introducción	17
2. La extranjería de Orfeo. Los magos y «el otro»	17
3. La música de Orfeo	20
4. Orfeo Argonauta	22
5. Orfeo y las sirenas, un duelo mágico	29
6. Orfeo y Eurídice. La transgresión de las leyes naturales	31
7. Abstinencia sexual y pederastia	34
8. La muerte de Orfeo y su cabeza profética	36
9. Orfeo y los ritos iniciáticos	40
10. Orfeo, un mago a los ojos de los escritores	44
11. Orfeo como maestro de magia	46

### **3. Orfeo y la magia a través de los testimonios literarios** 49

1. Orfeo como escritor de encantamientos en la literatura clásica	49
2. ¿Conjuros de Orfeo para resucitar a los muertos?	62
3. Testimonios más modernos de la atribución de conjuros a Orfeo	65
4. Las obras de magia de Orfeo y el uso mágico de sus poemas	72

#### **4. La literatura mágica y «pseudocientífica» atribuida a Orfeo 75**

1. Introducción 75
2. Obras de astrología 76
3. Obras de medicina 95
4. Física o sobre la naturaleza 99
5. Alquimia 103
6. Obras sobre adivinación 104
7. El lapidario órfico 107

#### **5. Orfeo y la magia a través de los testimonios directos 127**

1. Introducción 127
2. Los conjuros de Orfeo en el corpus  
de Papiros Griegos Mágicos (PGM) 128
3. El PGM VII 450ss. y las *ephesia grammata* 142
4. La sandalia de oro de la señora del Tártaro. Relaciones  
entre el plomo de Oxirrincos, el PGM LXX y el orfismo 163
5. Otros textos epigráficos  
relacionados con el orfismo y la magia 177

#### **6. Las laminillas órficas de oro 189**

1. Las laminillas órficas: descripción y particularidades  
de unas piezas únicas 189
2. Características formales de los documentos 191
3. Textos inscritos en oro encontrados en enterramientos.  
Probables antecedentes de las laminillas órficas 195
4. Localización de los textos. Las tumbas 201
5. La laminilla grande de Turios 204
6. La laminilla reutilizada 209
7. Una laminilla con nombre propio 214
8. Las laminillas órficas no cuadrangulares  
y otros documentos mágicos de formato similar 218
9. Las laminillas con «formato carta»  
y otros documentos similares 226

10. La laminilla de oro mágica contada entre los documentos órficos	229
11. Conclusiones	230
<b>7. Los ritos de los magos en el <i>Papiro de Derveni</i></b>	<b>233</b>
1. Los magos del <i>Papiro de Derveni</i> y su actividad ritual	233
2. ¿Quiénes son los magos del <i>Papiro de Derveni</i> ?	235
3. Sacrificios y ensalmos: los encantamientos de los magos	238
4. Las libaciones ( <i>choaí</i> )	243
5. Las tortas de múltiples protuberancias y su asociación con el mundo de los muertos	248
6. ¿Sacrificio de pájaros en el <i>Papiro de Derveni</i> ?	252
7. Las divinidades del ritual	258
8. Los sacerdotes de la columna XX del <i>Papiro de Derveni</i>	279
9. Profesionales de la iniciación. El cobro por parte de los iniciadores privados	285
<b>8. Sacerdotes órficos y magos</b>	<b>287</b>
1. Introducción	287
2. Sacerdotes mendicantes y adivinos. La crítica platónica a los oficiantes de ritos órficos?	288
3. La denominación platónica de los iniciadores	290
4. Los ritos de los iniciadores y el uso de libros de Museo y Orfeo	296
5. Acciones rituales: encantamientos, sacrificios y purificaciones	299
6. ¿Dos tipos de acceso a la iniciación órfica?	301
7. Prácticas de magia agresiva por parte de sacerdotes mendicantes	309
<b>9. Conclusiones</b>	<b>325</b>
BIBLIOGRAFÍA	339
ÍNDICE DE PASAJES CITADOS	365

El mítico cantor Orfeo es conocido principalmente por la habilidad de su canto, capaz de atraer a las fieras montaraces, los árboles y las piedras y conmover a los mismísimos dioses infernales. Sin embargo, ésta no es la única relación del cantor con la magia, ni en su vida mítica ni en la corriente religiosa que alrededor de su figura se fue consolidando desde el s. V a.C. en adelante. La presente obra recorre las sinuosas relaciones de Orfeo y el orfismo con la magia a través del estudio del mito, de la obra literaria atribuida a Orfeo y de otras fuentes literarias, papirológicas y epigráficas. El estudio de la magia a través de los textos órficos ofrece al lector un completo panorama que le permitirá adentrarse en una faceta poco conocida de este movimiento místico en particular, y de la religión griega en general.

RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ es doctora en Filología Clásica por la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación se ha centrado en el estudio de la magia y la religión griegas y en los textos de los papiros griegos mágicos. Su carrera de investigación se ha desarrollado principalmente en Madrid aunque también ha realizado diversas estancias en las universidades de Chicago (Illinois), Venecia, Columbus (Ohio) y Leiden. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales y es autora de varios artículos sobre magia y religión en diferentes revistas científicas.



**A B A D A EDITORES**

LECTURAS DE HISTORIA

