

¿HUBO RITOS DE PASO CRUENTOS EN EL ORFISMO?^{1*}

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El modo de vida a que estaban sometidos los iniciados en el orfismo se caracterizaba por la abstención de alimento animado y el rechazo al sacrificio cruento. Pese a ello, dos textos considerados testimonios clave para el estudio y reconstrucción de los ritos y creencias órficos hacen mención explícita del sacrificio cruento y el consumo de carne. Para superar la aparente contradicción de ambos testimonios con las doctrinas órficas se ha propuesto que estas prácticas se adscriben a un primer ritual de iniciación que constituiría un rito de paso entre la condición de profano y la de iniciado. Sin embargo, es preciso examinar los paralelos literarios e iconográficos que ofrecen otros rituales griegos y orientales para determinar si los citados testimonios órficos constituyen casos aislados que no responden a un uso ritual común o si, por el contrario, estas prácticas pueden ser consideradas ritos de paso para alcanzar la condición de iniciado.

ABSTRACT

Orphic initiates led a way of life characterized by abstention from animated food and the rejection of bloody sacrifice. However, two texts that are considered key evidence for the study and reconstruction of Orphic rites and beliefs mention explicitly bloody sacrifice and consumption of meat. In order to overcome the apparent contradiction of both testimonies with Orphic doctrines it could be proposed that these practices were limited to a first ritual of initiation that would be a rite of passage between the status of profane and that of initiate. Nevertheless, it is necessary to examine the literary and iconographic parallels offered by other Greek or Eastern rituals to determine if the aforementioned Orphic evidence constitutes isolated cases or if, on the contrary, these practices can be considered rites of passage to reach the status of initiate.

¹ * Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Consolider C “Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo oriental: semejanzas, diferencias, procesos”, financiado por el Ministerio Español de Educación y Ciencia (HUM2006-09403).

PALABRAS CLAVE:

Ritos cruentos- Mito- Orfismo

KEY WORDS:

Bloody Rites-Myth- Orphism

1. La iniciación en el Orfismo

El orfismo fue uno de los movimientos religiosos que denominamos religiones místicas o de salvación, que se desarrollaron en el mundo griego al margen de la religión oficial y que se caracterizaban por exigir a sus fieles someterse a un rito de iniciación para poder participar en el culto. La iniciación se incluye tradicionalmente entre los llamados ritos de paso, ritos con los que se celebra el nacimiento, el paso a la edad adulta, el matrimonio, el ingreso en un grupo religioso o la muerte.² En la presente comunicación trataré de determinar en qué consistía el rito iniciático órfico y en qué se diferenciaba de ceremonias ulteriores.

Numerosos testimonios insisten en la separación entre iniciados y profanos y en la obligación de iniciarse para acceder a los ritos y enseñanzas doctrinales, tal y como recoge una conocida fórmula órfica, transmitida en dos variantes:³

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
Hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos

ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
Cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos

Resulta complicado, sin embargo, identificar la iniciación órfica y determinar en qué consistía, en primer lugar por la falta de un término específico para designar el concepto de 'iniciación' en época clásica y helenística,⁴ ya que el vocablo μύησις, 'iniciación', perteneciente a la familia lexical de μύεω y μυστήρια, apenas está atestiguado en los

² Gennep (1909: 93-163); Burkert (1998: 85ss.); Dowden (1999: 222ss.)

³ *OF* 1, cf. Bernabé (1996). Alusiones del mismo tipo, parafraseando probablemente esta fórmula, pueden verse en D. H. *Comp.* 6. 25. 5, D. S. 3. 62. 8, Luc. *Salt.* 15 y quizás en *PGuob* 14. La distinción iniciados-profanos se hizo tan habitual que pudo aplicarse a contextos médicos (Hp. *Lex* 5 [*OF* 1 XI]), y filosóficos (Pl. *Smp.* 218b).

⁴ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002: 9-52); (2008: 731ss.) con bibliografía.

textos griegos y nunca antes de Plutarco. En el orfismo, el término usual para referirse a las celebraciones rituales es τελετή, o su plural τελεταί. Con este vocablo se designa la transmisión por medio del mito y del rito de un conjunto de creencias religiosas reservadas a iniciados.⁵ El término puede referirse, por tanto, a la ceremonia en sí y a los ritos y enseñanzas que en ella se cumplen y transmiten. En general, tanto dentro como fuera del ámbito órfico, suele traducirse τελετή por ‘iniciación’,⁶ pero dicha traducción resulta contradictoria porque la repetición periódica de los rituales, aludida en distintos textos, contrasta con el carácter único y puntual implícito en el concepto de iniciación.⁷ Ahora bien, esta aparente contradicción se explica si tenemos en cuenta que la iniciación y los rituales posteriores podían coincidir en lo esencial, por lo que no se sintió la necesidad de crear un término específico hasta época tardía.⁸

Dada la pluralidad de valores que τελετή puede tener en los textos órficos,⁹ serán el contexto y la excepcionalidad de algunos ritos los que nos autoricen a pensar que en determinados casos estamos ante un ritual de iniciación. Entre esos ritos excepcionales figura el sacrificio cruento, prohibido por los preceptos de la vida órfica.

2. Preceptos de la Vida Órfica

Un verso de Aristófanes resume la naturaleza del ritual órfico y atribuye a Orfeo, el mítico fundador de estos cultos, la prescripción de apartarse de la sangre.¹⁰ La renuncia a derramar sangre implica el seguimiento de una dieta vegetariana y la prohibición de realizar sacrificios cruentos. También Platón habla de una vida órfica (Ορφικὸς βίος), que presenta las mismas características.¹¹ Pese a estas prescripciones, en un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides y en el *Papiro de Gurob* se mencionan explícitamente el

⁵ Las τελεταί se transmitían a los iniciados, los únicos capaces de comprender su carácter enigmático: Hp. *Lex* 5 (OF 1 XI), D. S. 3. 65. 6, 5. 49. 5, 5. 77. 3.

⁶ Foucart (1914) 356; Mylonas (1961: 282)

⁷ Hdt. 2. 171 llama τελετή a las Tesmoforias celebradas anualmente en Eleusis. Cf. Sfameni Gasparro (1988: 143ss.). En los testimonios órficos el plural refrenda la repetición de las celebraciones.

⁸ La insistencia en que sólo los iniciados acudan a estas ceremonias carecería de sentido si se tratase de iniciaciones puntuales, pues en tal caso se insistiría en el hecho de iniciarse más que en la prohibición de acceso al no iniciado.

⁹ Un análisis detallado de todos los testimonios puede verse en Jiménez San Cristóbal (2002) 16-41.

¹⁰ Ar. *Ra.* 1033 (OF 547), cf. Linforth (1941: 69s.); Graf (1974:36 y n. 71); West (1983: 16 y n. 42.) Cf. asimismo Hor. *Art. poet.* 391s.

¹¹ Pl. *Lg.* 782c, cf. Bernabé (1998: 55s.)

sacrificio cruento y el consumo de carne. Ambos testimonios son claves para el estudio y reconstrucción de los ritos y creencias órficos como ha quedado zanjado tras algunas publicaciones recientes.¹²

3. Ritos excepcionales: Sacrificio cruento y consumo de carne

En el texto de *Los Cretenses* de Eurípides un fiel afirma que antes de convertirse en iniciado ha celebrado banquetes de carne cruda, tras los que está obligado a llevar una vida pura (ἀγνὸς βίος). En el *Papiro de Gurob*, un texto del s. III a. C., encontramos referencias a un sacrificio cruento y al consumo de carne:

PGurob 1-3 [ἔ]καστα ἔ[χ]ων ἃ εὔρηι
 τὰ] ὠμά δὲ συνλεγέ[τω
].. διὰ τὴν τελετήν.
*con lo que encuentre que se reúnan los pedazos de carne cruda
... durante la teleté.*

PGurob 9-11 ἵ]να ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ
 .]. νηι κριός τε τράγος τε
] ἀπερ<ε>ίσια δῶρα.
*Cumpliremos hermosos sacrificios un carnero y un macho cabrío
y presentes innúmeros.*

PGurob 13ss λαμβ]άνων τοῦ τράγου
]τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω
cogiendo el macho cabrío, ... que se coma el resto de la carne.

PGurob 16]χου ἀναθεις εἰς τὸ ἀνηρε[
ofreciendo a lo consumido por el fuego

La presencia de la carne, el fuego y el banquete posterior no dejan lugar a dudas sobre la celebración de un sacrificio cruento.

¹² E. *Cret. Fr.* 492 Kannicht, v. 9-14 (*OF* 567), cf. Casadio (1990); Bernabé (2004). *PGurob* (*OF* 578), cf. Smyly (1921); Tierney (1922: 77ss.); West (1983: 170ss.); Hordern (2000). Smyly lo fecha a principios del s. III por razones paleográficas; Hordern, a mediados, y West, a finales.

parece remitir a una acción puntual en el pasado, mientras que los verbos que describen el tipo de vida practicado por los componentes del coro están en presente, como *τείνομεν* (v. 9), que tiene valor durativo, o en perfecto, como *πεφύλαγμαί* (v. 19), que indica estado¹⁴.

En el *Papiro de Gurob*, no hay indicaciones sobre la secuencia temporal, pero en la línea 15 puede reconstruirse la frase:

Ἰὸς μὴ ἐφοράτω
Pero (el profano?) que no lo vea

variante de la fórmula a la que me he referido al principio, que prohíbe a los no iniciados participar en los ritos. No puedo entrar ahora en las muchas dificultades que presenta el texto del *Papiro de Gurob*, dado su estado fragmentario. En otro lugar he planteado la posibilidad de que este documento fuese una especie de manual de instrucciones para celebrar la *τελετή*, el ritual.¹⁵ El papiro compendiaría una serie de ritos, no necesariamente sujetos a una secuencia temporal fija, incluyendo aquellos exclusivos de la iniciación junto a otros no limitados a ella.

Vistas las alusiones a la iniciación en ambos textos, pasemos ahora a la comparación con otros ritos de iniciación griegos. En su tipología de los ritos iniciáticos Van Gennep propuso el siguiente esquema: ruptura con la comunidad, vida al margen y, por último, reintegración en la nueva comunidad.¹⁶ El hipotético proceso que hemos reconstruido para los testimonios órficos encaja en dicho esquema: el sacrificio cruento y la ingestión de carne suponen la ruptura con la comunidad órfica y para reintegrarse en ella es preciso purificarse y acatar los preceptos del grupo, tal y como detallan los versos de Eurípides que acabamos de leer.

Por otra parte, en la religión griega el sacrificio constituye la experiencia básica de lo sagrado y está presente en los ritos de paso a un nuevo grupo de edad o de ingreso en una comunidad religiosa, de modo que, como afirma W. Burkert, no hay rito de iniciación

¹⁴ Otros aoristos del mismo pasaje -ἐκλήθην y ὄσωθείς (v. 15)- pueden interpretarse también en este sentido, cf. Casadio (1990:291); Bernabé (2004:271s.).

¹⁵ Jiménez San Cristóbal (2002a.) *Ἀγνεία* traduce el estado de pureza y *καθαρός* el medio para conseguirla. La traducción castellana de ambos por 'purificación' puede propiciar una confusión inexistente en griego.

¹⁶ Van Gennep (1909:116 s., 128ss); Burkert (1998:86).

sin sacrificio.¹⁷ El texto de Eurípides no menciona un sacrificio, pero entre los griegos toda la carne que se consume proviene del sacrificio, sea este institucional o de tipo menádico.¹⁸ El *Papiro de Gurob*, en cambio, emplea la terminología habitual de este rito: ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ (lin. 9), “para celebrar hermosos sacrificios”.¹⁹

Además del sacrificio, los textos analizados incluyen prácticas similares a las ejecutadas en los ritos de paso. En el texto Eurípides (v. 15ss.), una vez cumplido el proceso de iniciación, el iniciado va vestido de blanco (probablemente con ropas de lino), una tonalidad elegida seguramente por sus connotaciones de pureza. El adoptar una determinada indumentaria, el vestirse o desvestirse formaban parte de muchos ritos de paso. Por ejemplo, en varias ciudades de Creta el paso de la adolescencia a la edad adulta se marcaba mediante un rito de desnudez.²⁰

En la lín. 25 del *Papiro de Gurob* puede leerse:

PGurob 25 οἶνον ἔπιον ὄνος βουκόλος
he bebido vino, asno, pastor.

El vino es una bebida frecuente en el ritual y en algunos casos su ingestión sirve para marcar el paso de un estatus a otro.²¹ Por otra parte, la terminología del *Papiro de Gurob* se aviene bien con un vocabulario típico de ritos iniciáticos. El término βουκόλος denomina a determinados sacerdotes de Dioniso que instruyen al iniciado en los ritos.²² Finalmente, el epíteto Ericepeo, referido a Dioniso en las lin. 22-23 del papiro, ha sido interpretado como una deformación de Andricepedotirso (Ἀνδρικεπαιδόθυρσον), un compuesto de ἀνήρ, καί, παῖς, «hombre adulto y niño», y θύρσος, el tirso. Andricepedo-

¹⁷ Burkert (1983: 2ss., 40); (1998: 34).

¹⁸ Rudhardt (1958: 158ss., 244, 254, 263); Casabona (1966:70ss, 80); Durand (1979: 133ss.); Detienne (1989: 3s.).

¹⁹ Frente a la corrección ῥέξομεν de West (1993) 181s (sin texto griego), que soluciona la métrica, Hordern (2000: 136) prefiere ποιῶμεν, que es lo que se lee en el papiro. Casabona (1966: 39 ss.) recoge ejemplos de ἱερὰ ῥέξω, ἱερὰ ἔρω y sus paralelos en otras lenguas indoeuropeas.

²⁰ Bremmer (1999: 188).

²¹ Bremmer (1980: 286); Obbink (1993: 79).

²² La denominación es muy apropiada para los sacerdotes de un culto cuya simbología identificaba a Dioniso con un toro. El término y su compuesto ἀρχιβουκόλος están atestiguados sobre todo en inscripciones de época imperial: *I Urb. Rom.* I 160 p. 138 (*OF* 585); *Epigr. Gr.* 1036 a (*OF* 661); *IGBulg.* III 1517 p. 251ss. (*OF* 586), cf. Jiménez San Cristóbal (2008^a: 1475s.).

tirso se relaciona a su vez con, ἀνδρόπαις, el término técnico que designa al adolescente que está a punto de pasar a la edad adulta.²³

Parece, pues, que hay argumentos para pensar que los órficos se iniciaban mediante un sacrificio cruento. Cabe ahora preguntarse por qué eligieron precisamente este rito, pregunta que nos lleva a analizar la relación entre rito y mito.

5. Rito y mito

He señalado antes que durante el ritual órfico se instruía a los iniciados mediante enseñanzas transmitidas en forma de relatos. La religión órfica tiene como relato central el mito de la genealogía de Dioniso, sus padecimientos a manos de los Titanes, su muerte y posterior renacimiento. El mito ha sido transmitido por distintas fuentes desde época clásica, en un modo más o menos fragmentario. Una de las versiones más detalladas de este relato la transmite Clemente de Alejandría, en los ss. II-III d. C.²⁴ El dios era hijo de Zeus y Perséfone; siendo todavía un niño, Zeus delega en él el reino sobre los dioses. Los Titanes, divinidades primigenias, prototipo de la soberbia y la violencia, movidos por los celos y, probablemente, provocados por Hera, lo engatusan con juguetes, le dan muerte y lo devoran. En castigo por este crimen Zeus los fulmina y de la mezcla de sus cenizas y su sangre con la tierra en que caen surgen los seres humanos. Luego Dioniso, de un modo u otro, vuelve a recuperar su integridad.

Este mito hace a los Titanes antecesores de la humanidad y sirve de pretexto para explicar el origen del hombre, su situación en el mundo y su destino final. Como consecuencia de su origen, los hombres tienen una naturaleza dual, al haber heredado una parte dionisiaca, positiva, y otra titánica malvada. Los hombres heredan también la culpa por este crimen de sus antecesores los Titanes²⁵. Por ello han de pagar un castigo que no es

²³ Ericepeo aparece como denominación de Dioniso en varios textos: Procl. *in Ti.* I 336. 15 (OF 140 XI); Hsch. s. v.; Andricepeotirso está atestiguado en una laminilla de Feras del s. IV a. C. (OF 493), cf. Bernabé-Jiménez (2001: 205s.); (2008: 154 ss.); Jiménez San Cristóbal (2002: 480s.); Tortorelli (2006:142s.); Graf-Johnston (2007: 133 y 155 n. 110). Sobre su uso como contraseña véase también Burkert (1999: 69s.). Sobre *andropais*, cf. Bremmer (1999: 192 n. 65), con bibliografía.

²⁴ Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2-2. 18.2 (26s. Marcovich) (OF 306 I, 312 I, 315 I, 318 I, 322 I, 588 I). La bibliografía sobre el mito es amplísima. Un intento de síntesis de las diversas posiciones así como una argumentación clarificadora a favor de la antigüedad del mito pueden verse en Bernabé (2002).

²⁵ Bianchi (1966).

otro que su condición mortal y la serie de existencias terrenales a las que están sometidos y de las que podrán liberarse si se inician, celebran diversos ritos y observan estrictamente una serie de preceptos, como la renuncia a derramar sangre.

Parece lógico suponer que este mito haya sido empleado desde antiguo en el rito como relato etiológico para explicar la prescripción de apartarse de la sangre. El sacrificio cruento y la ingestión de carne se incluirían en un rito en que se aludía de algún modo al despedazamiento y deglución del dios por los Titanes, la mayor impureza para un órfico. En el propio *Papiro de Gurob* pueden encontrarse alusiones a este relato. Por ejemplo, resulta interesante que el papiro mencione una serie de objetos como la piña, el zumbador, las tabas, o el espejo, y que Clemente de Alejandría,²⁶ casi 600 años después, diga que estos son los objetos que usaron los Titanes para engañar a Dioniso y por ello se han convertido en símbolos del ritual.

Otras expresiones del papiro parecen hacer referencia al mismo relato mítico. En la línea 4 leemos:

PGurob 4 δῶρον δέξιτ' ἔμὸν ποινὰς πατ[έ]ρων ἀθεμίστων
*Aceptad mi presente en compensación por mis antepasados impíos.*²⁷

Asimismo, en la línea 20 leemos la expresión:

Ἰτε φίλους· σὺ ἀπαυάνας
y a los queridos. Tú, tras haber arruinado

donde la oscura referencia ἀπαυάνας tal vez pueda interpretarse en su sentido ordinario de 'abrasar' y referirse al castigo de los Titanes.²⁸

La correspondencia que hemos trazado entre rito y mito no implica necesariamente que los órficos identificasen a Dioniso con la víctima animal, ni que la ingestión de la carne supusiera la unión con la divinidad, tal y como proponía la teoría sacramental del

²⁶ *Papiro de Gurob* lin. 29-30; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2.

²⁷ La misma realidad aparece expresada en dos laminillas de Turios del s. IV a. C. (*OF* 489-490, 4), en un fragmento de Píndaro (*Fr.* 133 Sn.-M.) y en un pasaje de las *Rapsodias* transmitido por Damascio (Dam. *in Phd.* 1. 11 [35 Westerink]; *OF* 350) que incluye varios versos de lo que pudo ser un ἱερός λόγος ritual, cf. Bernabé-Jiménez (2001) 143-148; (2008) 105-109.

²⁸ Cf. Tierney (1922) 86.

sacrificio, en boga durante el pasado siglo²⁹. De hecho, tal identificación sólo aparece en tres testimonios cristianos bastante tardíos: un escolio de Clemente de Alejandría, un pasaje de Firmico Materno y otro del *Léxico* del patriarca Focio.³⁰ Más bien, hemos de pensar que se trata de un ejemplo de sustitución de la víctima “humana” (o, más bien, divina) del mito por otra animal, una práctica bien atestiguada entre los griegos. Por ejemplo, según la leyenda del culto de Ártemis Muniquia, para expiar la muerte de un oso que pertenecía a la diosa se sacrificaba una cabra en lugar de una doncella.³¹ Y la propia Ártemis sustituyó a Ifigenia, por una cierva en el momento en que iba a ser sacrificada por su padre.³² En un ritual dionisiaco celebrado en Tenedos se sacrificaba un ternero vestido como un niño, mientras que en Potnias se ofrendaba anualmente a Dioniso una cabra en lugar de un adolescente.³³ En el *Papiro de Gurob* las víctimas son un carnero y un macho cabrío, ambos relacionados con Dioniso.³⁴

6. Menadismo y sacrificio tradicional

El último aspecto que me gustaría abordar es la combinación de elementos menádicos junto a otros típicos del sacrificio tradicional que encontramos tanto en los ritos analizados como en el mito de la muerte Dioniso. En el texto de Eurípides (v. 12ss.) el iniciando muestra un comportamiento claramente menádico, declarando haber celebrado ‘banquetes de carne cruda’, y ‘ofrecido las antorchas a la Madre montaraz’, prácticas que recuerdan la omofagia y *oreibasia* típica de las ménades.³⁵

El *Papiro de Gurob*, en cambio, describe un sacrificio que se ajusta al procedimiento

²⁹ Harrison (1903: 138, 202); Dodds (1951: 277); véase la discusión en Burkert (1983: 76-78, 141), (1998:35); Obbink (1993).

³⁰ Schol. in Clem. Al. *Prot.* 318, 5; Firm. *Err. prof. relig.* 6. 5 (89 Turcan; *OF* 572); Phot. *s. v.* νεβρίζειν.

³¹ Burkert (1998: 34).

³² Henrichs (1981:198-208).

³³ Ael. *NA* 12. 34 (Tenedos), Paus. 9. 8. 2 (Potnia), cf. Henrichs (1981: 205s.)

³⁴ *PGurob* lin. 10, 13. El carnero aparece en las laminillas órficas de Pelina del s. IV a. C. (*OF* 485- 486, 4), en una fórmula de bienaventuranza que expresa probablemente el renacimiento a una nueva vida del iniciado. El macho cabrío no es una víctima usual en los sacrificios dionisiacos, pero ocupaba un lugar destacado en las procesiones de las *Grandes Dionisias* atenienses: *Marm. Par. FGrH* 239 A 43; Plu. *De cupid. div.* 527d; Diosc. *AP* 7. 410, cf. Burkert (1966: 98-100); Avram (1995: 246-247). Sobre el simbolismo de estos animales, cf. Bernabé-Jiménez (2001: 107-117), (2008: 76-83), que citan ritos orientales donde se cocía un cabrito en leche, aunque descartan la existencia de un rito similar en el orfismo.

³⁵ Jeanmaire (1951: 157-219); Sabatucci (1965); Detienne (1986: 136s.); Henrichs (1978); Herrero (2006: 397s.)

tradicional. Las víctimas son animales domésticos (y no salvaje) que se dividen en pedazos (lin. 2, y lin. 14 con *kreva* en plural). La presencia del fuego (lin. 16) induce a pensar que la carne se cocina antes de ser ingerida en un banquete que sigue al sacrificio. La diversidad de procedimiento en uno y otro caso puede estar ligada al carácter de cada texto. No olvidemos que el de Eurípides es un relato literario y no tiene por qué ser un fiel reflejo de la realidad. A su vez, el *Papiro de Gurob* se fecha en época helenística, un momento en que el estado trata de reorganizar y controlar en alguna medida los cultos místéricos, lo que ha podido alterar algunas prácticas para acercarlas a ritos institucionales.

Pero lo curioso es que esta mezcla de elementos menádicos y tradicionales está presente también en el episodio de la muerte de Dioniso. Algunos detalles presentan cierta semejanza con el sacrificio tradicional; así, los Titanes arrastran a su víctima sin acosarla ni practicar más violencia que la inevitable para darle muerte; además, la carne se corta y se pone al fuego. En cambio, son elementos característicos del menadismo, el despedazamiento que menciona Clemente de Alejandría y el modo en que los cretenses desgarran un toro vivo con los dientes para recordar todo lo que el niño Baco sufrió al morir, tal y como describe Fírmico Materno en su versión evemerista del mito, en la que también menciona que los miembros de Dioniso han sido cocidos de diversas formas.³⁶

Por último, es relevante el hecho que en algunas versiones del mito como las de Clemente de Alejandría y Arnobio, Dioniso quede, por así decirlo, a medio cocer.³⁷ Zeus sorprende a los Titanes antes de que los miembros de Dioniso hayan cocido del todo y ellos hayan concluido su festín.³⁸ Este procedimiento culinario contrasta con la cocción completa de las víctimas en el sacrificio tradicional, por lo que se ha propuesto que con ello se quiera subrayar la alteración del rito normativo.³⁹ En mi opinión, la imagen de Dioniso a medio cocer condensa la diversidad de elementos menádicos y tradicionales que convergen en el mito y supone un punto intermedio entre la carne cruda del texto de Eurípides y la pasada por el fuego del *Papiro de Gurob*. De este modo, el rechazo de los órficos al sacrificio cívico establecido por Prometeo se manifiesta también en el modo en que conciben y ejecutan el sacrificio cruento durante el rito iniciático.

³⁶ Firm. *Err. prof. relig.* 6. 5 (89 Turcan; *OF* 572); sobre estos aspectos, cf. Detienne (1986: 138ss.); Herrero (2006: 397s.)

³⁷ Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1-2; Arnob. *Adv. nat.* 5. 19 (273. 7-9 Marchesi; *OF* 306 II, 312 III).

³⁸ Cf. un análisis detallado en Herrero (2006: 393-396)

³⁹ Herrero (2006) 399.

7. Conclusiones

Llegados al final de nuestro recorrido, a la pregunta de si hubo ritos de paso cruentos en el orfismo podemos responder que hay indicios para sostener que los órficos evitaban el derramamiento de sangre, salvo en un primer rito iniciático que suponía la ruptura con la comunidad, a la que el fiel se reintegraba tras purificarse y aceptar los preceptos del grupo. Probablemente en ese ritual de iniciación entraba en juego el mito de la muerte e ingestión de Dioniso por los Titanes, a modo de relato etiológico para explicar la prescripción de apartarse de la sangre. Los detalles sobre el modo en que los órficos celebraban el sacrificio cruento revelan la fusión de elementos menádicos con otros propios del sacrificio cívico y muestran cómo los órficos se apartaban del sacrificio tradicional, incluso en el único sacrificio cruento que les era dado celebrar.

BIBLIOGRAFÍA

- AVRAM, A. (1995) “Un règlement sacré de Callatis”, *BCH* 119, 1: 235-252.
- BERNABÉ, A. (1996) “La fórmula órfica ‘cerrad las puertas, profanos’. Del profano religioso al profano en la materia”, *ΔΙΛΛ. Revista de ciencias de las religiones* 1: 13-37.
- , (1998) “Platone e l’orfismo”, en Sfameni Gasparro, G. (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza: 37-97.
- , (2002) “La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?”, *RHR* 219: 401-433.
- , (2004) “Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides”, en López Férez, J. A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, Madrid: 257-286.
- BERNABÉ, A.–CASADESÚS, F. (eds.) (2008) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.
- BERNABÉ, A.–JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2001) *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro*, Madrid.
- , (2008) *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ed. revised and enlarged, Leiden-Boston-Köln.
- BIANCHI, U., (1966) “Péché originel et péché antécédent”, *RHR* 170: 117-26 (= *Selected*

- Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1977: 177-186).
- BREMMER, J. (1980) “An Enimagic Indo-European Rite: Paederasty”, *Arethusa* 13: 279-298.
- , (1999) “Transvestite Dionysos”, en Padilla (ed.): 183-200.
- BURKERT, W. (1966) “Greek Tragedy and Sacrificial Ritual”, *GRBS* 7: 87-121 (= BURKERT [1998] 11-69).
- (1983) *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berlin-New York (trad. ingl. de *Homo Necans: Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972).
- , (1998) *Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris.
- , (1999) *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia.
- CASABONA, J. (1966) *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence.
- CASADIO, G. (1990) “I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica”, *Didattica del Classico* 2, Foggia: 278-310.
- DETIENNE, M. (1986) *La muerte de Dionisos*, Madrid (trad. esp. de *Dionysos mis à mort*, Paris 1977).
- (1989) “Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice”, en Detienne–Vernant (eds.): 1-20.
- DETIENNE, M.–VERNANT, J. P. (eds.) (1989) *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago-London (trad. del fr. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979).
- DODDS, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley–Los Angeles.
- DOWDEN, K. (1999) “Fluctuating Meanings: ‘Passage rites’”, in Ritual, Myth, *Odyssey*, and the Greek Romance”, en PADILLA (ed.): 221-243.
- DURAND, L. (1979) “Des bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger”, en DETIENNE–VERNANT (eds.): 133-139.
- FOUCART, P. (1914) *Les mystères d'Eleusis*, Paris.
- GENNEP, A. Van (1909) *Les rites de passage*, Paris (re. New York 1969).
- GRAF, F. (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York.
- GRAF, F.–JOHNSTON, S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic*

Gold Tables, London-New York.

- GUÉPIN, J. P. (1968) *The tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam.
- HARRISON, J. E. (1903) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge (31922).
- HENRICH, A. (1978) "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP* 82: 121-160.
- , (1981) "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève: 195-235.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2006) "Dionysos mi-cuit: l'étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans", *RHR* 223: 389-416.
- HORDERN, J. (2000) "Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1: Pack² 2664)", *ZPE* 129: 131-140.
- JEANMAIRE, H. (1951) *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris (re. 1978).
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2002) *Rituales órficos*, Tesis Doctoral (ed. en CDRom 2005), Universidad Complutense, Madrid.
- (2002a) "Los libros del ritual órfico", *EClás.* 121: 109-123.
- (2008) "El ritual y los ritos órficos", en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.): 731-770.
- (2008a) "Los orfeotelestas y la vida órfica", en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.) 2008: 771-799.
- LINFORTH, I. M. (1941) *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles (re. New York 1973).
- MYLONAS, G. E. (1961) *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- OBBINK, D. (1993) "Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation", en CARPENTER, T. H.-FARAONE, Ch. A. (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London: 65-86.
- PADILLA, M. W. (ed.) (1999) *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, London-Toronto.
- RUDHARDT, J. (1958) *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève (1992²).
- SABBATUCCI, D. (1965) *Saggio sul misticismo greco*, Roma.

- SFAMENI GASPARRO, G. (1988) “Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose”, *Studi offerti a F. della Corte*, vol. V, Urbino: 137-152.
- SMYLY, J. G. (1921) *Greek Papyri from Gurob*, Dublin.
- TIERNEY, M. (1922) “A new ritual of the Orphic Mysteries”, *CQ* 16: 77-87.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (2006) *Figli della Terra e del Cielo stellato*, Napoli.
- VERNANT, J. P. (1981) “Sacrifice et mise a mort dans la θυσία grecque”, en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève: 1-21.
- WEST, M. L. (1983) *The Orphic Poems*, Oxford (versión italiana, corregida y aumentada, de M. TORTORELLI GHIDINI: *I poemi orfici*, Napoli 1993).
- ZUNTZ, G. (1971) *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.