

## *Tendencias recientes en el estudio del Orfismo*

Alberto Bernabé  
Univ. Complutense

RESUMEN: Tras los excesos de la investigación decimonónica y superada la reacción hipercrítica iniciada por Wilamowitz, los estudios recientes sobre Orfismo han reiniciado su camino sobre la base de nuevos hallazgos (las láminas de Olbia, el papiro de Deverni, las laminillas de Pelinna) y han dado lugar a nuevos instrumentos de trabajo. Aunque se abordan cuestiones concretas y problemas literarios más que cuestiones religiosas profundas, la nueva actitud, más ponderada, permite definir mejor el fenómeno órfico (aún reconociendo sus límites imprecisos) como una religión de libro, y como un amplio movimiento religioso cuyos aspectos fundamentales pueden determinarse.

RÉSUMÉ: Après les excès de l'investigation du XIX<sup>ème</sup> siècle et la supération de la réaction hypercritique, commandée par Wilamowitz, les plus récentes études autour de l'Orphisme ont repris leur chemin sur la base des nouvelles trouvailles (lames d'Olbia, papyrus Deverni, petites lames de Pelinna) en permettant l'accès à des nouveaux instruments de travail. La nouvelle attitude, malgré son intérêt par des points assez concrets et des problèmes littéraires plus que par des question religieuses profondes, permet une meilleure définition du phénomène orphique, même dans la reconnaissance de ses limites, et comme une religion du livre et comme un vaste mouvement religieux dont les aspects fondamentaux peuvent être déterminés.

Pocos movimientos religiosos han sufrido a lo largo de la historia de sus estudios vaivenes tan profundos como el Orfismo. Simplificando mucho las cosas, durante el siglo XIX y los primeros años del XX hubo una tendencia desafortunada a ver orfismo o influjos órficos detrás de un conjunto variadísimo y heterogéneo de fenómenos religiosos<sup>1</sup>. Hacia los años 30 surge, tras las huellas de la prestigiosa voz de Wilamowitz, una reacción hipercrítica, que tendía a negar la importancia e incluso la existencia del movimiento órfico, especialmente en época arcaica y clásica<sup>2</sup>. Hallamos, desde luego, en este período autores que mantenían una actitud ponderada, entre los excesos de unos y de otros<sup>3</sup>, pero el peso de la

---

<sup>1</sup> Como obras significativas de esta tendencia pueden citarse J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (1922); S. Reinach, *Culthes, mythes et religions*, Paris, 1908-1913; A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1913; V. Macchioro, *Zagreus. Studi dell'Orfismo*, Bari, 1920; R. Eisler, *Orpheus the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian cult symbolism*, London, 1921.

<sup>2</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931 (Darmstadt, 1959), al que luego siguieron otros, como por ejemplo, Linforth y luego E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Univ. of California Press, 1951 (trad. esp. M. Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960) o L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955.

<sup>3</sup> Es el caso de trabajos como los siguientes: E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, 1907 (trad. esp. *Psique*, Barcelona, 1973); O. Kern, *Orpheus*, Berlin, 1920; A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933 (cfr. del mismo autor, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972); M.P. Nilsson, "Early orphism and kindred religious

opinión de Wilamowitz y sus seguidores produjo un considerable escepticismo en la opinión general, y así, desde los cincuenta hasta mediados los setenta fue una postura mayoritaria la de considerar el Orfismo como una realidad obsoleta, de la que apenas se hablaba, como no fuera en medio de grandes reticencias y usando toda clase de cautelas.

Así las cosas, la arqueología, y, por qué no decirlo, la suerte, nos depararon algunos documentos nuevos de extraordinaria significación, que obligaron a los estudiosos a reconsiderar sus posturas. En su mayoría aparecieron hace ya bastantes años, pero diversas circunstancias han provocado que su conocimiento por la comunidad científica y, por tanto, sus efectos sobre la configuración de los estudios de orfismo, se retrasaran considerablemente.

En primer lugar, me referiré a las láminas de Olbia. Se trata de tres láminas de hueso (la más grande 5,1 x 4,1 x 0,2 cm.), más o menos rectangulares, con las esquinas redondeadas, y en ellas pueden leerse algunas palabras acompañadas de dibujos. Fueron halladas en la zona de un templo en Olbia (también llamada Borístenes, una colonia de Mileto, fundada hacia el VII a. C. en la desembocadura del Dniéper) y datadas con seguridad, por el nivel de hallazgo y por hechos paleográficos, en el siglo V a. C. Aunque fueron descubiertas en 1951, las laminillas no se publicaron hasta 1978, y en ruso<sup>4</sup>, lo que significaba que el mundo occidental no se enteró prácticamente de su existencia, hasta que Tinnefeld en 1980 publicó en una revista de gran difusión un amplio informe en alemán sobre el artículo ruso<sup>5</sup>.

Pese a su brevedad, son de capital importancia. En la primera de ellas leemos

### *Vida-muerte-vida / Verdad / Dioniso, Órficos*

---

movements", *HThR* 28, 1935, pp. 181-230; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1935 (2<sup>a</sup> 1952 = New York, 1967, traducciones *Orphée et la religion grecque*, Paris, 1956; *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, 1970); P. Boyancé, "La 'doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle", *RÉG* 54, 1941, pp. 141-175; *idem*, "Xénocrate et les orphiques", *REA* 50, 1948, pp. 218-231; *idem*, "Note sur la *φρονήσις* platonicienne", *RPh* 37 (89), 1963, pp. 7-11; R. Keydell y K. Ziegler, "Orphische Dichtung", *RE* XVIII 2 (1942) pp. 1221-1417; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951 [1978]; K. Prümm, "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", *Zeit. Kath Theol* 78, 1956, pp. 1-40; *idem*, s.v. *Mystères. IV L'orphisme*, Supplément 6 au *Dictionnaire de la Byble*, Paris, 1960, pp. 55-88; U. Bianchi, "Orfeo e l'orfismo nell'epoca classica", *SMSR* 28, 1957, pp. 151-156 (*cf.* del mismo autor, "L'Orphisme a existé", *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, pp. 129-137 [= *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mystierosophy*, Leiden, 1977, pp. 187-195]; *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1976; *The Greek mysteries*, Leiden, 1976).

<sup>4</sup> A.S. Rus'ajeva, "Orfism i kult Dionisa v Olbii", *VDI* 143, 1978, pp. 87-104.

<sup>5</sup> F. Tinnefeld, "Referat über zwei russische Aufsätze", *ZPE* 38, 1980, pp. 65-71; *cf.* también W. Burkert, "Neue Funde zur Orphik", *Information zum Alsprachliche Unterricht* 2, Graz, 1980, pp. 27-41; M.L. West, "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45, 1982, pp. 17-29; J.G. Vinogradov, "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", *apud Ph. Borgeaud* (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991, pp. 7-86; A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992, pp. 151-157; L. Zhmud', "Orphism and graffiti from Olbia", *Hermes* 120, 1992, pp. 159-168.

La secuencia vida / muerte / vida trasluce la esperanza en una nueva vida tras la muerte, esperanza personal que se basa en el culto de Dioniso y en la condición que se atribuyen los creyentes, la de 'órficos', o sea, seguidores de Orfeo. Un argumento fundamental de la hipercrítica había sido que no se atestiguaba nunca la palabra "órficos" en masculino en esas épocas. La laminilla acababa drásticamente con la discusión de si había o no en épocas arcaica y clásica personas que se autodenominaban órficos. Asimismo zanja las dudas que se habían planteado sobre la asociación de los órficos con el culto de Dioniso, que aquí aparece evidente.

En la segunda, que reza

*Paz guerra, verdad-mentira, Dioniso*

el dios aparece asociado a dos pares de contrarios, lo que nos recuerda considerablemente algunos fragmentos de Heráclito, especialmente el 77 Marcovich (B 67 D.-K.) en que paz/guerra reaparecen entre otros varios pares de contrarios definiendo al Uno divino, en la idea de que los contrarios se resuelven en él. En cuanto al par verdad/mentira se refiere probablemente a la antítesis entre el mundo mortal y el inmortal; entre el cuerpo y el alma, a juzgar por el contenido de la tercera y última laminilla, cuyo texto (según la última lectura<sup>6</sup>) es

*Dioniso mentira-verdad, cuerpo-alma*

En ambos textos se enuncia otro rasgo característico del orfismo, el dualismo alma-cuerpo, con sobrevaloración del alma y menosprecio del cuerpo.

Un segundo hallazgo importantísimo es el llamado *Papiro de Derveni*, un rollo de papiro de bastante extensión, hallado en 1962, en Derveni, a 10 Km. al noroeste de Salónica, junto a una tumba perteneciente a un grupo de seis, en los restos de la pira funeraria. Destinado a ser quemado, el papiro rodó de la pira y sólo se chamuscó, lo que, paradójicamente, posibilitó la conservación de una gran parte de él, ya que es bien sabido que, de otro modo, las condiciones medioambientales de esta zona no habrían permitido una conservación tan larga. Motivos paleográficos y de contenido aconsejan datar este documento en el siglo IV a.C. Se trata de un comentario anónimo, un *lóγος*, según su autor, de corte alegórico y muy influido por lecturas de los Presocráticos. La obra objeto de su comentario era una teogonía, que el comentarista atribuye a Orfeo, fechable a fines del siglo VI a.C., es decir, un par de siglos antes del comentario. Los versos que el comentarista nos cita de esta teogonía presentan notables similitudes con otras teogonías órficas de épocas posteriores que ya conocíamos, aunque fuera de forma bastante fragmentaria, pero también algunos rasgos diferenciales en puntos importantes. Carecemos aún de una edición crítica del papiro de Derveni y tan sólo contamos con una copia sin aparato crítico, copia auténticamente pirata y anónima -aunque todos los indicios señalan a R. Merkelbach- publicada en 1982<sup>7</sup>. Desde

<sup>6</sup> J.G. Vinogradov, "Zur sachlichen..." *op. cit.*

<sup>7</sup> "Der Orphische Papyrus von Derveni", *ZPE*. 47, 1982, \*1-\*12 (tras la p. 300, sin firma).

entonces hasta la fecha se ha desencadenado una verdadera riada bibliográfica sobre este documento<sup>8</sup>.

Los aportes que nos ha procurado este texto son demasiado numerosos para poder abarcarlos aquí. Baste decir que, con respecto a la teogonía que cita, muestra que la literatura órfica se remonta ya con claridad al VI a. C. y nos obliga a dar una fecha mucho más antigua de lo que pretendía la hipercrítica, a algunos rasgos de las teogonías atribuidas a Orfeo. Con respecto al comentario, su desconocido autor se muestra sumamente crítico con las prácticas religiosas de los iniciadores órficos, frente a los cuales eleva una interpretación alegórica del texto, en la idea de que no debe ser entendido literalmente, sino que tiene un segundo sentido más profundo. En consecuencia, usa argumentos filosóficos o pseudofilosóficos para alterar el sentido literal de los versos de Orfeo.

---

<sup>8</sup> S.G. Kapsomenos, "Der Papyrus von Dervéni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie", *Gnomon* 35, 1963, pp. 222s (cfr. *idem*, "Ο 'Ορφικός Παπύρος της Θεσσαλονίκης", *Άρχ. Δελτ.* 19, 1964, pp. 17-25; *idem*, "The Orphic papyrus roll of Thessalonica", *Bull. Am. Soc. Pap.* 2, 1964-5, pp. 3-12); R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1, 1967, pp. 21-32; W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *A&A* 14, 1968, pp. 93-114 (cfr. *idem*, "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle", *EPh* 25, 1970, pp. 443-455; *idem*, "Der Autor von Derveni: Stesimbrotos περί τελετών?", *ZPE* 62, 1986, pp. 1-5; *idem*, "Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels", *apud*. J. Bremmer [ed], *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987, p. 22); A. Henrichs, "Die Erdmutter Demeter (PDerveni, und Eur. *Bakch.* 215 f.)", *ZPE* 3, 1968, pp. 111-2 (cfr. *idem*, "The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus", *Atti del XVII Congresso Internazionale di papirologia*, Napoli, 1984, II pp. 255-268); J.S. Rusten, "Phanes-Eros in the Theogony of Orpheus (PDerveni, col. IX 4)", *Atti. op. cit.*, pp. 333-335 (cfr. *idem*, "Interim notes in the papyrus from Derveni", *HSCP* 89, 1985, pp. 121-140); P. Boyancé, "Remarques sur le papyrus de Derveni", *RÉG* 82, 1974, pp. 91-110; H. Schwabl, Zeus, *RE*, Suppl. XV (1978) pp. 1326-1330; M.S. Funghi, "Una cosmogonia orfica nel Papiro di Derveni", *PP* 34, 1979, pp. 17-30; G. Ricciardelli Apicella, "Orfismo e interpretazione allegorica", *Boll. Class.* 3<sup>a</sup> ser. 1, 1980, pp. 116-130; L.J. Alderink, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico, 1981; E.G. Turner, K. Tsantsanoglou, G.M. Parássoglou, "On the Derveni papyrus", *Gnomon* 54, 1982, pp. 855s; G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2. ed., Cambridge, 1983, pp. 30ss.; L.J. Zmud, "The Orphic papyrus from Derveni" (en ruso con res. en ingl.), *VDI*, 1983, pp. 118-139; L. Brisson, "Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques", *Rev. Hist. Rel.* 202, 1985, pp. 389-420; S.N. Mouraiev, "Traditio Heraclitea", *VDI* 1985, pp. 16-28, 30-35, 35-42 (cfr. *idem*, "The Heraclitean fragment of the Derveni papyrus", *ZPE* 61, 1985, pp. 131-132); M. Ghidini Tortorelli, "Eufrone: una divinità orfica?", *PP* 40, 1985, pp. 419-425; M. Henry, "The Derveni commentator as literary critic", *TAPhA* 116, 1986, pp. 149-164; R. Böhme, "Homer oder Orpheus?", *ZPE* 71, 1988, pp. 25-31 (cfr. *idem*, "Neue Orpheusverse auf dem Derveni-Papyrus", *Emerita* 57, 1989, pp. 211-238); G. Scalera McClintock, "La teogonia di Protogono nel Papiro Deverni. Una interpretazione dell'orfismo", *Filosofia e Teologia* 1, 1988, pp. 139-149; M. Tortorelli-Ghidini, "Nephele: una metafora orfica arcaica", *PP* 44, 1989, pp. 29-36 (cfr. *idem*, "Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni", in Ph. Borgeaud [ed.], *Orphisme, op. cit.* pp. 249-261); A. Bernabé, "Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonia' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni'", *Au. Or* 7, 1989, pp. 159-179 (cfr. *idem* "Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos", *RSEL* 22, 1992, pp. 25-54, esp. 51-52); M.J. Edwards, "Notes on the Derveni commentator", *ZPE* 86, 1991, pp. 203-211; A. Lamedica, "La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni ai Corpora scoliografici", *apud* P. Radici Colace et M. Caccamo Caltabiano, *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*, Messina, 1991, pp. 83-91; S. Colabella, "Sul papiro di Derveni", *apud* A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma, 1993, pp. 67-75.

Ello quiere decir que en el siglo IV se ha avanzado tanto en el desarrollo de las manifestaciones que englobamos bajo la etiqueta de "orfismo", como para que se haya llegado a disociar una religión órfica más populachera, la de los iniciadores, purificadores de almas y ciudades y demás manifestaciones lindantes con la charlatanería, de una "verdadera religión" entre comillas, interpretada a la luz de la filosofía por espíritus cultos y refinados. Esta actitud, por cierto, concuerda bastante con la que sostiene Platón.

El tercer grupo de hallazgos importantes es el de algunas laminillas de oro destinadas a acompañar a difuntos en su viaje al más allá con consejos encaminados a lograr un destino mejor que el del común de los muertos. Ya conocíamos varias de ellas desde antiguo, pero se había discutido hasta la saciedad si eran órficas o no, si derivaban de un ámbito eleusino y otras muchas interpretaciones posibles, argumentándose sobre todo que en ellas nunca se mencionaba a Dioniso.

Pero en fecha reciente han aparecido en Tesalia, concretamente en Pelinna, dos, con un texto casi idéntico, que contienen datos sumamente interesantes y que obligan, una vez más a un replanteamiento de la cuestión<sup>9</sup>. Remontan al siglo IV/III a. C. Recojo el texto de una de ellas, la más extensa (la otra repite, con alguna omisión, el texto de ésta):

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

Dí a Perséфона que el propio Baco te liberó.

Como un toro te precipitaste en la leche.

Rápido te precipitaste en la leche.

Como un carnero caíste en la leche.

Tienes vino, honra dichosa

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

Dejemos a un lado la problemática interpretación de las frases centrales, similares a otras que aparecen en otras laminillas y que han hecho correr mucha tinta y centremos nuestra atención en lo demás. De un lado, se nos dice que alguien acaba de morir y acaba de nacer. Ello implica, una vez más, una teoría de un nacimiento del alma en el otro mundo a la verdadera vida, de una liberación

---

<sup>9</sup> Sobre las laminillas de Pelinna *cf.* K. Tsantsanoglou y G.M. Parássoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly", *EAAHNIKA* 38, 1987, pp. 3-16; W. Luppe, "Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien", *ZPE* 76, 1989, pp. 13-14; "Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe", *ZPE* 76, 1989, pp. 15-16; M. Gigante, "Dall'aldilà Orfico a Catullo", *PP* 44, 1989, pp. 26-29; *idem*, "Una nuova lamella orfica e Eraclito", *ZPE* 80, 1990, pp. 17-18; M. Guarducci, "Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia", *Epigraphica* 52, 1990, pp. 9-19; H. Lloyd-Jones, "Addendum", *Greek Epic. Lyric, and Tragedy, the academic papers of sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, 1990, pp. 105-109; Ch. Segal, "Dionysus and the gold tablets from Pelinna", *GRBS* 31, 1990, pp. 411-419; S. Follet, *Bull. Épigr.* 1990, n. 50 (*RPh* 103, 1990, p. 450); G. Giangrande, "Zu zwei Goldlamellen aus Thesalien", *Minerva* 5, 1991, 81-83, *idem*, "The gold lamellae from Thessaly", *Minerva* 5, 1991, pp. 85-87; F. Graf, "Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna", *apud* Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme, op. cit.*, pp. 87-102; G. Ricciardelli Apicella, "Le lamelle di Pelinna", *SMHR* 58, 1992, pp. 27-39; M.H. Velasco López, "Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)", *Kernos* 5, 1992, pp. 209-220; G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano, 1993, pp. 62-64.

tras la muerte del cuerpo. Por tal motivo es tres veces venturoso quien ha llegado a ese destino. Por primera vez se menciona en las laminillas de oro, a Dioniso, esto es a Baco. El alma debe dirigirse a Perséфона, la diosa infernal, que ha sido liberada por Baco. Y se le promete al alma en el otro mundo una vida relacionada con el vino, siguiendo la promesa de que los iniciados disfrutarían de un sempiterno estado de embriaguez en los infiernos, promesa a la que alude Platón en *República* 363 c:

Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna... en cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo etc.

Como resultado de la aparición de estos importantes testimonios, se ha producido un renovado interés por el orfismo, que ha cuajado ya en algunos instrumentos de trabajo importantes:

En cuanto a la edición de los textos, Colli<sup>10</sup> ha incorporado la mayoría de estos nuevos testimonios en su presentación de los textos órficos y Pugliese Carratelli nos ha ofrecido una cuidada edición de conjunto de las laminillas<sup>11</sup>. Riedweg ha vuelto a editar, acompañado de un denso estudio, otro interesante texto, ya conocido de antiguo: el llamado *Testamento de Orfeo*, curioso ejemplo de literatura órfica producida en el ámbito de los judíos helenizados de época helenística, en la que se entremezclan menciones de Zeus con referencias a Moisés y a Abraham<sup>12</sup>. En la actualidad, preparo una nueva edición de conjunto de los fragmentos órficos. Seguimos sin contar con ninguna traducción completa de los fragmentos en ninguna lengua. La recientemente editada en francés por Brisson<sup>13</sup> está llena de omisiones y puede inducir al lector a algunos errores, como indica la reseña de Casadesús, aparecida en el último número de *Enrahonar*. También estoy tratando de subsanar esta carencia.

Sobre la literatura órfica disponemos ahora de interesantes panoramas de conjunto. Sin duda el más importante es un libro de West, que puede ser discutible en un sinnúmero de detalles e incluso en algunos de sus planteamientos de fondo, pero que aborda con arrojo y entusiasmo la *selva selvaggia e aspra e forte* de la

---

<sup>10</sup> G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano, 1977 (31981). Está a punto de aparecer una traducción española.

<sup>11</sup> G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro*, *op. cit.* No obstante caba registrar una nueva laminilla editada por P. Chrysostomou, Η Θεσσαλική θεά 'Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά, Diss. Thessaloniki, 1991, p. 376.

<sup>12</sup> Ch. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen, 1993.

<sup>13</sup> L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, 1993.

cuestión<sup>14</sup>. Una reciente traducción al italiano ha permitido al autor actualizar las citas y añadir algún pequeño detalle<sup>15</sup>. Asimismo es mencionable un detenido informe de Brisson sobre el tema<sup>16</sup>.

Contamos, de otra parte, con diversas colecciones de estudios, algunas de ellas fruto de seminarios previos. Puedo citar: las actas de un Coloquio celebrado en Tarento<sup>17</sup>, un libro en que se recogen diversos estudios del competentísimo historiador de las religiones y filólogo Pugliese Carratelli<sup>18</sup>, el homenaje a otro estudioso ilustre, el profesor Rudhardt, dedicado a Orfeo y el Orfismo<sup>19</sup> y un voluminoso conjunto de estudios, verdadera puesta al día de muchas cuestiones fundamentales, editado por Masaracchia<sup>20</sup>.

También contamos con monografías sobre aspectos concretos: una sobre creación y salvación en el antiguo orfismo, de Alderink<sup>21</sup>, otra sobre Eleusis y el Orfismo en Atenas, de Graf<sup>22</sup>, varios estudios excelentes de Burkert<sup>23</sup> o un libro sobre los testimonios arqueológicos sobre ideas de salvación, obra de Bottini<sup>24</sup>.

Aparte, disponemos de una crecida cantidad de artículos que sería ocioso tratar de listar aquí. Remito para ello al estado de la cuestión que publiqué en la revista *Tempus*<sup>25</sup>.

Por ofrecer los aspectos esenciales de la cuestión, señalaría las siguientes características en lo que nos ofrece el actual panorama bibliográfico:

1) En términos generales, hay más atención a cuestiones concretas que a problemas generales. Hay excelentes trabajos sobre temas muy puntuales: sobre el comentarista del *Papiro de Derveni*, sobre interpretación de detalles específicos de

<sup>14</sup> M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.

<sup>15</sup> *I poemi orfici*, traducción italiana de M. Tortorelli Ghidini, Napoli, 1993.

<sup>16</sup> L. Brisson, "Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.4, Berlin-New York, 1990, pp. 2867-2931.

<sup>17</sup> *Orfismo in Magna Grecia, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ott. 1974*, Napoli, 1975.

<sup>18</sup> G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, 1990.

<sup>19</sup> Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme, op. cit.*

<sup>20</sup> A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo, op. cit.*

<sup>21</sup> L.J. Alderink, *op. cit.* (cfr. sobre él, G. Casadio, "Adversaria orphica. A proposito di un libro recente sull'orfismo", *Orpheus* 8, 1987, pp. 381-395).

<sup>22</sup> F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín-New York, 1974.

<sup>23</sup> W. Burkert, *Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation*, Berkeley, 1977 (cfr. del mismo autor, "Neue Funde zur Orphic", *Informationen zum altsprachlichen Unterricht* 2, Graz, 1980, pp. 27-42 y "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", ap. B.F. Meyer y E.P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, III, London, 1982, pp. 1-22).

<sup>24</sup> A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, 1992.

<sup>25</sup> A. Bernabé, "La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus* 0, 1992, pp. 5-41.

las teogonías, sobre ideas lingüísticas de los órficos, pero escasean los intentos de reinterpretar el conjunto de creencias a la luz de los nuevos datos.

2) Se incide mucho más en cuestiones textuales, o de literatura que en cuestiones religiosas. Como panoramas de conjunto de la religión órfica tenemos que seguir recurriendo en gran medida a trabajos como el de Nilsson de 1935<sup>26</sup>, el de Guthrie, también de los treinta, aunque haya sido reeditado después<sup>27</sup>, u otros algo posteriores, como los de Prümm<sup>28</sup> o Bianchi<sup>29</sup>.

3) En general el tono de las aproximaciones al problema es menos "militante" que el de antaño, más ponderado.

4) Se acepta, por fin, el fenómeno órfico como existente: hubo órficos, sus huellas se rastrean sobre todo en Olbia, en el Sur de Italia, en Creta, en Tesalia y en Atenas; se relacionan con el dionisismo y manifiestan un conjunto relativamente coherente de creencias sobre el más allá.

5) Eso sí, se señala la imprecisión de sus límites, su carácter de movimiento mediador entre fenómenos diversos contemporáneos, sobre todo, con el Dionisismo, el Pitagorismo y Eleusis. Se acuñan nuevas expresiones como "movimiento espiritual", "ambiente religioso" y similares. Burkert ha insistido en un lúcido trabajo que no se trata de una "secta"<sup>30</sup>. En efecto, parece claro que la situación de Olbia no es la más habitual, y que lo normal es que haya una relación laxa entre los textos y el creyente, que adopta aspectos muy variados, como puede ser la intervención de los santones itinerantes llamados orfeotelestas o la venta de laminillas de oro. Lo que está claro es que no se configura nunca una iglesia y una jerarquía con una estructura común a diversas ciudades.

6) Se insiste en su carácter de religión de libro, de religión basada en textos escritos, que son el vínculo de unión. A este respecto, hay sin embargo exageraciones. Como denuncia Bianchi<sup>31</sup>, la literatura órfica es un género literario que comporta características de contenido, teoantropogónico, dirigido a la soteriología. Hay un principio de construcción, una idea madre, una visión de la existencia, que delimitan la experiencia órfica de la que son base, de modo que el orfismo es no solamente un estilo o una tradición poética, sino más bien un complejo solidario de forma y contenido, una ideología y una concepción.

7) Se pone de manifiesto también su carácter alternativo y contracultural, definido por Detienne como *chemins de la déviance*<sup>32</sup>. Especialmente, el tema del vegetarianismo, que representa una fuerte contestación a la religión de la ciudad,

<sup>26</sup> M.P. Nilsson, "Early orphism...", *op. cit.*

<sup>27</sup> W.K.C. Guthrie, *Orpheus*, *op. cit.*

<sup>28</sup> K. Prümm, *op. cit.*

<sup>29</sup> U. Bianchi, *op. cit.* Cfr. una breve presentación en prensa: A. Bernabé, "Orfismo y Pitagorismo", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofía antigua*, coord. por C. García Gual.

<sup>30</sup> Burkert, "Craft..." *op. cit.*

<sup>31</sup> Bianchi, "L'orphisme a existé...", *op. cit.* 130 [188].

<sup>32</sup> M. Detienne, "Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme", *Orfismo...* *op. cit.* pp. 49-79.

en la medida en que el sacrificio cruento es una de las manifestaciones básicas de esta religión civil.

8) Se insiste en valorar los autores que sirven de fuente, en un intento de comprobar su fiabilidad o su situación como transmisores de texto y de doctrina. Podemos mencionar a este respecto dos trabajos de Brisson, uno sobre Damascio<sup>33</sup> y otro sobre Proclo<sup>34</sup>. O alguno mío sobre Platón<sup>35</sup>.

9) Parece que es posible volver a trazar un cuadro de las creencias básicas de los órficos:

El mito antropológico básico es el de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes, que lo despedazan y devoran. Irritado por ello, Zeus, los fulmina con el rayo, y de la mezcla de las cenizas de los Titanes con la tierra, surgen los seres humanos. Como consecuencia de tal origen, los hombres tienen un componente divino, que procede de Dioniso y de los Titanes, que eran dioses, mezclado con una parte terrena. Asimismo su espíritu presenta restos de la "naturaleza titánica", esto es de la soberbia de sus antecesores.

El alma de los hombres es divina e inmortal pero debe expiar la culpa del sacrificio de Dioniso, y los pecados cometidos en existencias anteriores, por lo que se ve varias veces condenada a reencarnarse. Su castigo es verse aherrojada en un cuerpo, que es para ella una cárcel o un sepulcro. El alma está, pues, sometida a la *metempsícosis*, a la transmigración desde el otro mundo a éste y de un cuerpo a otro, hasta que, expiadas sus culpas, pueda lograr su liberación. Se trata de una antropología dualista, marcada por la radical separación de un alma inmortal, divina, que tiende a reintegrarse a su origen y un cuerpo mortal, transitorio, lugar de expiación.

Para acelerar el momento de la definitiva liberación del alma del ciclo de reencarnaciones y castigos, el hombre debe ser iniciado en los misterios dionisiacos, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con ningún ser muerto y celebrar diversos ritos.

10) Hay que aceptar el carácter multiforme del propio Orfismo e incluso la imprecisión de sus límites. A mi entender debe primar en este sentido el intento de comprender y organizar los fenómenos en un cuadro general sobre el prurito de tildar o no de órfico un determinado fenómeno.

11) Sobre todo parece fructífero el camino de señalar las variantes del orfismo, debidas al lugar, debidas a la época, populares y cultas, etc.

En suma, y para terminar, parece que, tras los excesos iniciales (el llamado "panorfismo") y la superación de la hipercrítica, estamos en condiciones de ir comprendiendo cada vez mejor el fenómeno órfico en toda su complejidad.

<sup>33</sup> L. Brisson, "Proclus et l'orphisme", en J. Pépin y H.D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris, 1987, pp. 43-104.

<sup>34</sup> L. Brisson, "Damascius et l'orphisme", *apud* Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, op. cit.*, pp. 157-209.

<sup>35</sup> A. Bernabé, "Una cita de Píndaro en Platón, *Men* 81 b (Fr. 133 Sn.-M.)", en *Estudios actuales sobre textos griegos (IV Jornadas internacionales UNED, Madrid, octubre, 1993)*, en prensa; *idem*, "Una etimología platónica: *σῶμα σῆμα*", en prensa en *Philologus*.

Para ello se precisa un minucioso cotejo de las fuentes, literarias e iconográficas, el trabajo interdisciplinar de historiadores, arqueólogos, iconógrafos, filólogos e historiadores de las religiones, pero sobre todo, una actitud abierta, no sectaria ni dogmática, sin ideas preconcebidas, que han lastrado profundamente los estudios en las etapas anteriores. Y es imprescindible aceptar que se trata de un hecho complejo, multiforme y de límites imprecisos, pero no por ello menos interesante ni imposible de ser estudiado.